

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ

DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

SOUS LA DIRECTION DE

M. AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET CIE

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

—

1875

LISTE GÉNÉRALE

DES RÉDACTEURS

DU DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

A. B........ Bertereau, doyen de la Faculté des lettres de Poitiers.
A. C. ou C...T. Cournot, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.
A. Ch........ Charma, ancien doyen de la Faculté des lettres de Caen.
A....D........ Artaud, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
A. D........ Danton, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
A. G........ Adolphe Garnier, membre de l'Institut.
Am. J...... Amédée Jacques, ancien professeur de philosophie.
A. L........ Albert Lemoine, ancien inspecteur de l'Académie de Paris.
A. V. ..... Véra, ancien professeur de l'Université de France, professeur de philosophie à Naples.
B. H. .... Hauréau, membre de l'Institut.
B. S.-H..... Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.
Ch. B...... Bénard, ancien professeur de philosophie.
C. Bs...... Bartholmèss, correspondant de l'Institut.
Ch. D....G... Docteur Daremberg, ancien bibliothécaire de la bibliothèque Mazarine.
C. J........ Jourdain, membre de l'Institut.
Ch. L........ Lévêque, membre de l'Institut.
C. M........ Mallet, ancien recteur d'Académie.
C. R......... De Rémusat, membre de l'Institut.
C. Z......... Zévort, recteur de l'Académie d'Aix.
D. H. ...... Henne, ancien professeur de philosophie.
E. B........ Bersot, membre de l'Institut.
Em. B. ou B. Beaussire, professeur de philosophie au collége Charlemagne.
E. C....... Émile Charles, recteur de l'Académie de Clermont-Ferrand.
E. E........ Egger, membre de l'Institut.
E. N........ Ernest Naville, ancien professeur de philosophie à Genève.
E. R... .... Renan, membre de l'Institut.
Em. S....... Saisset, membre de l'Institut.
E. V. .... Vacherot, membre de l'Institut.
F. B........ Bouillier, membre de l'Institut.
F. D....... Dubois d'Amiens, ancien secrétaire perpétuel de l'Académie de médecine.
F. L........ Lélut, membre de l'Institut.
Fr. R....... Riaux, ancien professeur de philosophie.
G. M........ Mancel, bibliothécaire de la ville de Caen.
G. P........ Pauthier, orientaliste.
G. V. .... Vapereau, ancien professeur de philosophie.
H. B. .... . Bouchitté, ancien recteur d'Académie.
H. Bt....... Baudrillart, membre de l'Institut.
J. B........ Barni, ancien professeur de philosophie.
J. D.-J...... Duval-Jouve, ancien inspecteur d'Académie.
J. M...... .. Matter, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
J. S........ Jules Simon, membre de l'Institut.
J. T.... ... Tissot, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.
J. W........ Wilm, ancien inspecteur d'Académie.
L. D. L... . De Lens, inspecteur honoraire d'Académie.
N. B... .... Bouillet, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
Ph. D...... Damiron, membre de l'Institut.
P. J........ Paul Janet, membre de l'Institut.
Th. H. M... Martin, membre de l'Institut.
S. M........ Munk, membre de l'Institut.
S.-R. T...... Saint-René Taillandier, membre de l'Institut.
Val. P..... Parisot, ancien professeur de Faculté.
Ch. W...... Waddington (Charles), correspondant de l'Institut.
X. R........ Rousselot, ancien professeur de philosophie.
X. .... Anonyme.

Les articles non signés sont de M. Ad. Franck.

AVERTISSEMENT

DE LA SECONDE ÉDITION

Plus de vingt ans se sont écoulés depuis que ce livre a paru tout entier pour la première fois[1], mais il n'a pas fallu tout ce temps pour l'épuiser. De pressantes sollicitations en appelaient bien auparavant une édition nouvelle, qui était en grande partie préparée quand de terribles événements nous ont forcé à l'ajourner.

Ce retard n'a pas été perdu pour notre œuvre. Sans nous croire obligé d'introduire aucun changement essentiel, aucune modification générale dans notre rédaction primitive, nous avions un certain nombre d'articles à remplacer; d'autres, dans une plus grande proportion, à ajouter; les renseignements bibliographiques à compléter par tous les ouvrages mis au jour dans ce dernier quart de siècle; enfin, puisque nous nous sommes interdit de juger les vivants, à consacrer la mémoire de chacun des morts que la philosophie avait enregistrés dans le même laps de temps.

Une énumération détaillée de ces additions et substitutions serait ici superflue ; nos lecteurs les reconnaîtront dans le corps de l'ouvrage. Mais il en est quelques-unes qui, plus propres que les autres à donner une idée de ce travail de révision, nous ont paru dignes d'être signalées.

La place que, dans la première édition, nous pouvions donner à Aristote sans manquer aux proportions qui nous étaient imposées, s'est trouvée absorbée tout entière par la biographie et la bibliographie de ce philosophe. Son savant traducteur, qui avait bien voulu se charger de cette tâche et qui l'a complétée dans le présent volume, n'a rien laissé à dire sur ce double sujet. Mais il restait encore à faire connaître, dans ses traits

1. Le tome VI, qui est le dernier, porte la date de 1852.

les plus caractéristiques et les plus essentiels et dans les effets principaux de sa longue domination, la philosophie même qu'Aristote a fondée. Dans un article qui a pour titre Philosophie *péripatéticienne*, cette lacune a été comblée avec autant d'érudition que de talent par notre confrère M. Charles Lévêque.

Un autre membre de l'Institut et du haut enseignement, qui avait déjà concouru pour une part importante à la rédaction de la première édition, M. Paul Janet, a remplacé l'article *Devoir*, écrit dans un esprit trop systématique, par un article nouveau, plus conforme à l'impartialité du vrai philosophe. Une substitution semblable, inspirée par le même motif, a eu lieu pour les articles : *Bien*, *Anthropomorphisme*, *Honnête*, *Instinct*, etc.

Il serait difficile de tracer une ligne de démarcation infranchissable entre la philosophie et les sciences. Il y a, dans l'histoire des sciences mathématiques, astronomiques, naturelles et médicales, des esprits de premier ordre dont les spéculations sont visiblement dominées par une idée philosophique. Nous avons pensé qu'il était possible de leur ouvrir notre recueil sans empiéter sur un domaine qui nous est étranger. Nous avons donc accueilli des notices consacrées à Ampère, à Buffon, aux deux Cuvier, à Geoffroy Saint-Hilaire, à Lamarck, à Stahl et à quelques autres savants, auteurs de systèmes plus ou moins célèbres. Parmi ces notices, il y en a une à laquelle nous avons donné une étendue exceptionnelle. C'est celle de Galilée. Bien des nuages planaient encore sur cette mémoire illustre; des controverses passionnées, au lieu de les dissiper, n'avaient servi qu'à les accroître. Grâce à des recherches opiniâtres et à une critique aussi érudite qu'impartiale; grâce à des documents nouveaux et d'une incontestable authenticité, M. Martin, doyen de la faculté des lettres de Rennes et membre de l'Institut, a fait luire enfin la lumière de l'histoire sur les travaux, la vie et le procès du réformateur florentin. Nous ne pouvions mieux faire que de lui laisser l'espace et la liberté dont il avait besoin.

Parmi les noms nouveaux dont la mort nous a permis de prendre possession, il y en a certainement beaucoup d'obscurs, mais il y en a aussi d'éclatants, fournis en proportions inégales par les nations familiarisées avec les études philosophiques, et d'autres qui sont particulièrement chers à la France. Nous nous contenterons de citer ceux de Cousin, Rosmini, Shopenhauer, Stuart Mill, Gioberti, Galuppi, Hamilton, Balmès, Donoso Cortès, Ballanche, Auguste Comte, Pierre Leroux, Jean Reynaud,

Gratry, Buchez, Bordas-Démoulin, Bautain, Damiron, Garnier, Saisset, Lamennais. Nous nous abstenons à dessein de tout ordre hiérarchique et de toute classification dans cette énumération rapide.

Nous avons fait ce qui était en notre pouvoir pour ne rien omettre d'important et ne rien laisser subsister de trop défectueux. La partie ancienne aussi bien que la partie nouvelle de ce *Dictionnaire* a été soumise à un contrôle attentif; mais, bien loin de nous croire à l'abri des observations de la critique, nous les attendons et même nous les sollicitons. Quelque sévères qu'elles puissent être, pourvu qu'elles soient justes, elles peuvent compter sur notre reconnaissance.

On sera peut-être étonné de la forme nouvelle qui a été substituée aux six volumes de la première édition. Il semble que cette condensation convienne mieux à un simple recueil de renseignements qu'à un livre d'étude, destiné à être consulté avec recueillement. Mais elle offre cet avantage, grâce au soin avec lequel elle a été exécutée, de mettre notre livre à la portée d'un public plus nombreux sans en rendre la lecture plus difficile.

Nous ne terminerons pas ces réflexions préliminaires sans payer un légitime tribut de gratitude à deux de nos collaborateurs dont le dévouement et le savoir nous ont été particulièrement utiles dans ce travail de remaniement. L'un est M. Émile Charles, l'auteur d'un remarquable livre sur Roger Bacon. L'autre est M. Albert Lemoine, dont la mort prématurée laisse un vide irréparable dans l'enseignement et dans la science, surtout dans cette partie de la philosophie qui traite des rapports de l'âme et du corps, de l'esprit et de l'organisme.

Paris, le 15 janvier 1875.

AD. FRANCK.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Lorsqu'après bien des tâtonnements et des vicissitudes, à force de luttes, de conquêtes et de préjugés vaincus, une science est enfin parvenue à se constituer, alors commence pour elle une autre tâche, plus facile et plus modeste, mais non moins utile peut-être que la première : il faut qu'elle fasse en quelque sorte son inventaire, en indiquant avec la plus sévère exactitude les propriétés douteuses, les valeurs contestées, c'est-à-dire les hypothèses et les simples espérances, et ce qui lui est acquis d'une manière irrévocable, ce qu'elle possède sans condition et sans réserve ; il faut que, substituant à l'enchaînement systématique des idées un ordre d'exposition plus facile et plus libre, elle étale aux yeux de tous la variété de ses richesses, et invite chacun, savant ou homme du monde, à y venir puiser sans effort, selon les besoins et même selon les caprices du moment. Tel nous paraît être en général le but des encyclopédies et des dictionnaires. Grâce à l'exemple donné par le dernier siècle, dont les erreurs ne doivent pas nous faire méconnaître les bienfaits, il existe aujourd'hui un recueil de ce genre pour chaque branche des connaissances humaines, et l'on ne voit pas que, pour être plus répandue, la science ait perdu en profondeur, ni que les esprits soient devenus moins actifs ou moins industrieux. Pourquoi donc la philosophie ferait-elle exception à la loi commune ? Pourquoi, lorsque tant de haines intéressées se soulèvent contre elle, resterait-elle en arrière de ce mouvement qu'elle seule a provoqué ? Mais peut-être le temps n'est-il pas encore arrivé pour la philosophie de franchir le seuil de l'école et d'offrir au nom de la raison, sous une forme accessible à toutes les intelligences, un corps de doctrines où l'âme humaine puisse se reconnaître avec toutes ses facultés, tous ses besoins, tous ses devoirs et ses droits, et ces sublimes espérances qu'une main divine peut seule avoir déposées dans son sein. Peut-être faut-il donner raison à ceux qui prétendent qu'après trois mille ans d'existence elle ne sait encore que bégayer sur des questions frivoles, condamnée sur toutes les autres à la plus honteuse et la plus irrémédiable anarchie. Nous avons voulu répondre à tous ces doutes comme Diogène répondit autrefois à ceux qui niaient le mouvement. Nous nous sommes réunis un certain nombre d'amis de la science, de membres de l'Institut et de professeurs de l'Université ; nous avons mis en commun les fruits de nos études, et, sans autre autorité que celle des idées mêmes que nous cherchons à répandre, sans autre artifice que l'accord spontané de nos convictions, nous avons composé ce recueil où tous les problèmes qui intéressent à un certain degré l'homme intellectuel et moral, sont franchement abordés et nettement résolus ; où la variété de la forme, la diversité des détails ne met aucun obstacle à l'unité du fond et laisse subsister dans les principes le plus invariable accord.

Et quels sont ces principes? Nous n'éprouvons ni embarras ni hésitation à les exposer ici en quelques mots; car il n'est pas dans notre intention d'en faire mystère, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'ils gouvernent notre pensée. Les voici donc sous la forme la plus simple dont il soit possible de les revêtir, afin que chacun sache tout d'abord qui nous sommes et ce que nous voulons.

1° Gardant au fond de nos cœurs un respect inviolable pour cette puissance

tutélaire qui accompagne l'homme depuis le berceau jusqu'à la tombe, toujours en lui parlant de Dieu et en lui montrant le ciel comme sa vraie patrie, nous croyons cependant que la philosophie et la religion sont deux choses tout à fait distinctes, dont l'une ne saurait remplacer l'autre, et qui sont nécessaires toutes deux à la satisfaction de l'âme et à la dignité de notre espèce; nous croyons que la philosophie est une science tout à fait libre, qui se suffit à elle-même et ne relève que de la raison. Mais nous soutenons en même temps que, loin d'être une faculté individuelle et stérile, variant d'un homme à un autre et d'un jour au jour suivant, la raison vient de Dieu; qu'elle est comme lui immuable et absolue dans son essence; qu'elle n'est rien moins qu'un reflet de la divine sagesse éclairant la conscience de chaque homme, éclairant les peuples et l'humanité tout entière sous la condition du travail et du temps.

2° Nous ne reconnaissons pas de science sans méthode. Or la méthode que nous avons adoptée et que nous regardons comme la seule légitime, c'est celle qui a déjà deux fois régénéré la philosophie, et par la philosophie l'universalité des connaissances humaines. C'est la méthode de Socrate et de Descartes, mais appliquée avec plus de rigueur et développée à la mesure actuelle de la science, dont l'horizon s'est agrandi avec les siècles. Également éloignée et de l'empirisme, qui ne veut rien admettre au delà des faits les plus palpables et les plus grossiers, et de la pure spéculation, qui se repaît de chimères, la méthode psychologique observe religieusement, à la clarté de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, tous les faits et toutes les situations de l'âme humaine. Elle recueille un à un tous les principes, toutes les idées qui constituent en quelque sorte le fond de notre intelligence; puis, à l'aide de l'induction et du raisonnement, elle les féconde, elle les élève à la plus haute unité et les développe en riches conséquences.

3° Grâce à cette manière de procéder, et grâce à elle seule, nous enseignons en psychologie le spiritualisme le plus positif, alliant le système de Leibniz à celui de Platon et de Descartes, ne voulant pas que l'âme soit une idée, une pensée pure, ni une force sans liberté, destinée seulement à mettre en jeu les rouages du corps, ni quelque forme fugitive de l'être en général, laquelle une fois rompue ne laisse après elle qu'une existence inconnue à elle-même, une immortalité sans conscience et sans souvenir. Elle est à nos yeux ce qu'elle est en réalité, une force libre et responsable, une existence entièrement distincte de toute autre, qui se possède, se sait, se gouverne et porte en elle-même, avec l'empreinte de son origine, le gage de son immortalité.

4° En morale, nous ne connaissons point de transaction entre la passion et le devoir, entre la justice éternelle et la nécessité, c'est-à-dire l'intérêt du moment. L'idée du devoir, du bien en soi, est pour nous la loi souveraine, qui ne souffre aucune atteinte et repousse toute condition, qui oblige les États et les gouvernements aussi bien que les individus, et doit servir de règle dans l'appréciation du passé comme dans les résolutions pour l'avenir. Mais nous croyons en même temps que, sous l'empire de cette loi divine, dont la charité et l'amour de Dieu sont le complément indispensable, tous les besoins de notre nature trouvent leur légitime satisfaction; toutes les facultés de notre être sont excitées à se développer dans le plus parfait accord; toutes les forces de l'individu et de la société, rassemblées sous une même discipline, sont également employées au profit, nous n'osons pas dire du bonheur absolu, qui n'est pas de ce monde, mais de la gloire et de la dignité de l'espèce humaine.

5° Dans toutes les questions relatives à Dieu et aux rapports de Dieu avec l'homme, nous avons fait au sentiment sa part, nous avons reconnu, plus qu'on ne l'avait fait avant nous peut-être, sa légitime et salutaire influence, tout en maintenant dans leur étendue les droits et l'autorité de la raison. Nous accordons à la raison le pouvoir de nous démontrer l'existence du Créateur, de nous instruire de ses attributs infinis et de ses rapports avec l'ensemble des êtres; mais par le sentiment nous entrons en quelque sorte en commerce plus intime avec lui, et son action sur nous est plus immédiate et plus présente. Nous professons un égal éloignement et pour le mysticisme qui, sacrifiant la raison au sentiment et l'homme à Dieu, se perd dans les splendeurs de l'infini, et pour le panthéisme, qui refuse à Dieu les perfections mêmes de l'homme, en admettant sous ce nom on ne

sait quel être abstrait, privé de conscience et de liberté. Grâce à cette conscience de nous-mêmes et de notre libre arbitre sur laquelle se fondent à la fois et notre méthode et notre philosophie tout entière, ce dieu abstrait et vague dont nous venons de parler, le dieu du panthéisme devient à jamais impossible, et nous voyons à sa place la Providence, le Dieu libre et saint que le genre humain adore, le législateur du monde moral, la source en même temps que l'objet de cet amour insatiable du beau et du bien qui se mêle au fond de nos âmes à des passions d'un autre ordre.

6° Enfin nous pensons que l'histoire de la philosophie est inséparable de la philosophie elle-même, et qu'elles forment toutes deux une seule et même science. Tous les problèmes agités par les philosophes, toutes les solutions qui en ont été données, tous les systèmes qui ont régné tour à tour ou se sont combattus dans un même temps, sont, de quelque manière qu'on les juge, des faits qui ont leur origine dans la conscience humaine, des faits qui éclairent et qui complètent ceux que chacun de nous découvre en lui-même : car comment auraient-ils pu se produire s'ils n'avaient pas en nous, dans les lois de notre intelligence, leur fondement et leur raison d'être? Indépendamment de ce point de vue, qui fait de l'histoire de la philosophie comme une contre-épreuve et un complément nécessaire de la psychologie, nous admettons que la vérité est de tous les temps et de tous les lieux, qu'elle fait en quelque sorte l'essence même de l'esprit humain, mais qu'elle ne se manifeste pas toujours sous la même forme, ni dans la même mesure. Nous croyons enfin à un sage progrès, compatible avec les principes invariables de la raison, et dès lors l'état présent de la science se rattache étroitement à son passé; l'ordre dans lequel les systèmes philosophiques se suivent et s'enchaînent, devient l'ordre même qui préside au développement de l'intelligence humaine à travers les siècles et dans l'humanité entière.

Tels sont, en résumé, les principes que nous professons et que nous avons essayé de mettre en lumière dans ce livre. Si nous sommes dans l'erreur, qu'on nous le prouve; qu'on nous montre ailleurs, si l'on peut, les fondements éternels de toute morale, de toute religion, de toute science, ou qu'on avoue franchement qu'on regarde toutes ces choses comme de pures chimères. Si l'on trouve que nous ne sommes pas toujours restés fidèles à nous-mêmes, que cette profession de foi que nous venons d'exposer a été maintes fois trahie; eh bien, que l'on ne tienne aucun compte des difficultés d'une œuvre comme celle-ci, où les sujets les plus divers se succèdent brusquement, sans autre transition qu'une lettre de l'alphabet; que l'on nous signale et qu'on nous reproche sévèrement chacune de nos inconséquences. Mais aller au delà, soupçonner au fond de nos cœurs et arracher de nos paroles, à force de tortures, des convictions différentes de celles que nous exprimons, c'est le lâche procédé de la calomnie. Nous déclarons d'avance que nous n'opposerons à toute attaque de ce genre, que le silence et le mépris.

Cependant, nous avons hâte de le reconnaître, les principes que nous venons de présenter comme la substance de notre œuvre et le fond même de notre pensée, ont aussi des adversaires avoués, sincères, sur qui il est nécessaire que nous nous expliquions ici en peu de mots, non pas tant pour les réfuter, que pour dessiner plus nettement encore notre propre position et la situation générale des esprits, relativement aux questions philosophiques.

Il y a aujourd'hui, en France, des hommes qui ont entrepris une croisade régulière contre la philosophie et contre la raison, qui regardent comme des actes de rébellion ou de folie toutes les tentatives faites jusqu'à ce jour pour constituer une science philosophique indépendante de l'autorité religieuse, et qui pensent que le temps est venu de rentrer enfin dans l'ordre, c'est-à-dire que la philosophie, que les sciences en général, si elles tiennent absolument à l'existence, doivent redevenir comme autrefois un simple appendice de la théologie. Nous ne signalerons pas ici les essais malheureux qui ont été faits récemment en ce genre; nous ne montrerons pas, comme nous pourrions le faire très-facilement, que la foi n'a pas moins à s'en plaindre que le bon sens; nous dirons seulement qu'à la considérer en elle-même, la prétention dont nous venons de parler est, au plus haut poiut, dépourvue de raison. De quoi s'agit-il, en effet? D'étouffer le principe de libre examen dans les choses qui sont du ressort de l'intelligence humaine. Or ce principe, qu'on l'ac-

cepte ou non pour son propre compte, est désormais au-dessus de la discussion. Il est sorti, voilà déjà longtemps, de la pure théorie, pour entrer dans le domaine des faits. Il n'est pas seulement consacré dans les sciences, dont il est la condition suprême, il s'est aussi introduit dans nos lois et dans nos mœurs; il a affranchi et sécularisé successivement notre droit civil, notre droit politique, la société tout entière. En dehors des dogmes révérés de la religion qui s'appuient sur la révélation, rien ne se fait aujourd'hui, rien ne se démontre, ni même ne se commande, qu'au nom de la raison. Voulez-vous que nous vous prenions au mot, et que, dans toutes les questions de l'ordre moral, nous regardions l'usage de la raison comme un acte de démence et de révolte? Soyez donc conséquents avec vous-mêmes, ou plutôt soyez sincères, et commencez par nous faire prendre en haine, si vous le pouvez, tout ce qui nous entoure, tout ce que nous avons conquis avec tant de peine, et ce que notre devoir nous commande aujourd'hui d'aimer et de défendre. Dans quel temps aussi vient-on nous parler de l'impuissance de la raison? C'est lorsqu'elle voit le succès couronner son œuvre, lorsqu'elle voit tous les changements introduits en son nom se raffermir chaque jour et recevoir la consécration du temps. La philosophie, c'est la raison dans l'usage le plus noble et le plus élevé qu'elle puisse faire de ses forces; c'est la raison cherchant à se gouverner elle-même, imposant une règle à sa propre activité, s'élevant au-dessus de tous les intérêts du moment pour découvrir le but suprême de la vie et atteindre la vérité dans son essence. C'est d'elle que part le mouvement que nous avons signalé tout à l'heure; elle seule peut le contenir et le discipliner. Essayer maintenant de retirer cet appui à l'homme qui en a besoin et qui le réclame; chercher à ruiner une science dont on pourrait faire, comme au dix-septième siècle, un auxiliaire au moins utile pour le triomphe des vérités que la raison et la foi nous enseignent également, c'est une entreprise que l'on peut dire coupable autant qu'impuissante.

En nous tournant maintenant d'un autre côté, nous rencontrerons des adversaires tout aussi prévenus, mais pour une cause bien moins digne de respect. Ce sont ceux qui, placés en dehors du mouvement intellectuel de leur époque et n'ayant pris dans l'héritage du siècle précédent que la plus mauvaise part, c'est-à-dire les rancunes et les erreurs, continuent à faire une guerre désespérée à toute idée spiritualiste et religieuse, à toute pensée d'ordre, à tout sentiment de respect et de généreuse abnégation. Nous avons hâte de le dire, ce n'est pas de la vraie philosophie du dix-huitième siècle que nous voulons parler. L'école de Locke et de Condillac, il faut lui rendre cette justice, n'est jamais descendue si bas; les penseurs éminents qu'elle a comptés dans son sein ont suppléé, par l'élévation de leurs sentiments personnels, à l'imperfection de leur système, et se sont dérobés par une heureuse inconséquence aux résultats que leur imposait une logique sévère. Au reste, cette mémorable école n'est déjà plus qu'un souvenir. Ce que nous voyons aujourd'hui à sa place se parant de ses titres, usurpant les respects qu'elle inspirait autrefois, c'est un grossier matérialisme. Le matérialisme aurait-il donc plus de chances de durée que la doctrine de la sensation? Logiquement, cela est impossible; mais il est inutile, ayant affaire à un tel adversaire, que nous appelions à notre aide le raisonnement. Le langage des faits est bien assez clair. Or, quel spectacle l'opinion matérialiste offre-t-elle aujourd'hui à nos yeux? Abandonnée sans retour par l'esprit public qui ne sait plus se plaire qu'aux idées graves et sérieuses, elle n'ose plus même avouer son nom ni parler sa propre langue. Elle n'a plus à la bouche que des phrases mystiques; elle ne fait que citer les Écritures saintes pêle-mêle avec les Védas, le Koran et des sentences d'une origine encore plus suspecte; elle parle sans cesse de Dieu, de morale, de religion; et tout cela pour nous prouver qu'il n'existe rien en dehors ni au-dessus de ce monde, qu'une âme distincte du corps est une pure chimère, que la résignation aux maux inévitables de cette vie est une lâcheté, la charité une folie, le droit de propriété un crime et le mariage un état contre nature. Elle n'a pas changé, comme on voit, quant au fond, sinon qu'à ce tissu de pernicieuses extravagances elle vient de mêler encore le rêve depuis si longtemps oublié de la métempsycose. Autrefois elle se vantait d'avoir l'appui des sciences naturelles, et c'est par là qu'elle imposait le plus à quelques esprits; mais voilà que cette dernière ressource commence aussi à lui faire défaut; car les sciences naturelles, en y comprenant la physiologie, n'ont pas pu se soustraire à la révolution

générale qui s'est opérée dans les idées; elles rendent aujourd'hui témoignage en faveur du spiritualisme.

Enfin, si nous prêtons l'oreille aux échos qui nous arrivent de l'autre côté du Rhin, nous entendons accuser notre méthode; nous entendons dire que notre philosophie, la philosophie française en général, manque d'unité et de hardiesse, qu'elle ne présente pas, comme certaines doctrines allemandes, un vaste système où l'expérience n'entre pour rien, où tout est donné à la spéculation pure, j'allais dire à l'imagination; où tout enfin, depuis l'être absolu jusqu'au dernier atome de matière, est expliqué *a priori*, comme ils disent, au moyen d'un principe arbitraire que la pensée, maîtresse absolue d'elle-même, adopte ou rejette, modifie et transforme comme il lui plaît. Nous avouons sans détour que nous acceptons le reproche, et nous allons même jusqu'à nous en féliciter : d'abord il peut servir de réponse à la susceptibilité patriotique de ceux qui nous accusent d'abandonner les traditions philosophiques de notre pays, pour nous faire les humbles disciples de l'Allemagne, ce qu'au reste nous n'hésiterions pas à faire si la vérité était à ce prix; il a, en outre, l'avantage de constater comme un fait, comme une habitude de notre esprit, ce qui est le but le plus constant de tous nos efforts et la plus grave obligation que nous nous imposions à nous-mêmes. Oui, c'est précisément ce que nous voulons, de ne pas sacrifier à la folle espérance d'atteindre en un jour à la science universelle les connaissances positives que nous pouvons acquérir en interrogeant modestement l'histoire de notre propre conscience, et en appliquant les forces du raisonnement à des faits bien constatés. Oui, c'est ce que nous voulons, de ne pas mettre nos rêves à la place de la réalité, de ne pas nous ériger en prophètes ou en génies créateurs, quand la nature est là devant nous, en nous-mêmes, et qu'il suffit pour la connaître de l'observer avec un esprit non prévenu. Oui, nous sommes restés fidèles à Descartes, en ajoutant à sa méthode et à ses doctrines ce que le progrès des siècles y ajoute naturellement. Nous sommes d'un pays où le bon sens, c'est-à-dire le tact de la vérité, ne saurait être blessé impunément. L'unité! dites-vous. Pas de science sans unité! Nous sommes du même avis; mais nous voulons l'unité dans la vérité, et la vérité n'existe plus pour l'homme aussitôt qu'il prétend tirer tout de lui-même et se rendre indépendant des faits. D'ailleurs, quels sont donc les merveilleux résultats de cette méthode spéculative tant vantée, et dont la privation, à votre sens, condamne à la stérilité tous nos efforts? S'il fallait la juger par là, c'est-à-dire par les fruits qu'elle a produits en vos propres mains, cela seul suffirait pour nous la faire repousser. Un Dieu sans conscience et sans liberté, une âme qui se perd dans l'infini, qui n'a ni libre arbitre en ce monde, ni conscience de son immortalité après cette vie; à la place des êtres en général, des idées qui s'enchaînent dans un ordre fatal et arbitraire; enfin partout et toujours des abstractions, des formules algébriques et des mots vides de sens; est-ce là ce que nous devons regretter?

Maintenant que le but et l'esprit de cet ouvrage doivent être suffisamment connus, il nous reste à dire sur quel plan il a été conçu et quels sont exactement les éléments qu'il embrasse; mais auparavant nous croyons utile de montrer qu'il n'est pas sans antécédents dans l'histoire de la philosophie, qu'il vient répondre, au contraire, à un besoin depuis longtemps senti et qui subsiste encore malgré tous les efforts tentés successivement pour le satisfaire.

Deux essais de ce genre ont déjà paru dans l'antiquité : c'étaient de simples vocabulaires de la langue philosophique de Platon, et dont l'un, le moins imparfait des deux, à ce que nous assure Photius, avait pour auteur Boëthe, le même probablement qui a écrit un commentaire sur les catégories d'Aristote; l'autre, qui est seul parvenu jusqu'à nous, est l'œuvre du grammairien Timée le Jeune. Suidas nous parle aussi d'un certain Harpocration qui aurait publié un travail tout à fait semblable sur la langue philosophique d'Aristote.

Les dictionnaires du moyen âge sont les *Sommes*, véritables encyclopédies au point de vue religieux de l'époque, mais où la philosophie, quoique rejetée au second rang et regardée comme un instrument au service de la foi, n'occupe pas moins de place peut-être que la théologie. Ainsi, le chef-d'œuvre de l'esprit humain au treizième siècle, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, est en même temps un recueil à peu près complet de toutes les connaissances et de toutes les idées

philosophiques du temps, non-seulement chez les Chrétiens, mais aussi chez les Arabes et chez les Juifs. Maimonide, sous le nom de *Rabi Moses*, Avicenne, Averrhoës, y sont cités presque aussi souvent que Platon, Aristote et les docteurs de l'Eglise.

Mais ce ne fut guère qu'à la chute de la scolastique, vers la fin du seizième siècle, que parurent, sous leur véritable nom, les dictionnaires spécialement consacrés à la philosophie. Le premier de tous, autant que nous avons pu nous en assurer, c'est le Lexique en trois parties (*Lexicon triplex*) qui fut publié à Venise, en 1582, par Jean-Baptiste Bernardini, pour servir à la fois à l'usage de la philosophie platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne.

Après cet ouvrage informe et sans unité qui caractérise assez bien la philosophie de la Renaissance, vient le Répertoire philosophique (*Lexicon philosophicum*), où tous les termes de philosophie en usage chez les anciens, soit chez les Grecs, soit chez les Latins, sont expliqués brièvement, mais avec beaucoup de netteté et de justesse. Ce petit ouvrage, d'ailleurs trop peu connu, peut être regardé surtout comme une introduction utile à l'étude de Platon et d'Aristote.

Dès lors l'usage et jusqu'au nom des lexiques philosophiques paraît généralement consacré et se transmet comme une tradition commune d'une école de philosophie à une autre. L'école péripatéticienne du dix-septième siècle en eut plusieurs, parmi lesquels nous citerons celui de Pierre Godart (*Lexicon et summa philosophiæ*), publié à Paris en 1666, et celui de Allsted (*Compendium lexici philosophici*), qui parut à Herborn en 1626. L'école cartésienne reçut le sien des mains de Chauvin, qui, tout en admettant la plupart des principes de Descartes, ne sut cependant pas dépouiller les formes arides, ni même les idées de la philosophie scolastique. Cet ouvrage, où les sciences naturelles ne tiennent pas moins de place que la philosophie proprement dite, a paru pour la première fois en 1692, à Berlin, où Chauvin occupait avec distinction une chaire publique. Après l'école de Descartes vient celle de Leibniz et de Wolf, qui se résume en quelque sorte dans le lexique de Walch. Cet estimable recueil, écrit en allemand et publié pour la première fois à Leipzig en 1726, est de beaucoup supérieur à tous ceux qui l'ont précédé. Il respire un esprit véritablement philosophique; il admet même, dans une certaine mesure, l'histoire de la philosophie ; mais il est encore trop étroitement lié à la théologie, et l'auteur lui-même, à ce qu'il nous semble, est plus théologien que philosophe.

Nous n'avons à nous occuper ici ni du *Dictionnaire historique et critique de Bayle*, ni de la grande *Encyclopédie du dix-huitième siècle*, dont le but ne saurait être confondu avec le nôtre, et dont l'esprit, suffisamment connu, n'est plus celui de notre temps. Cependant il est bon de remarquer, en passant, l'influence immense que ces deux monuments, le dernier surtout, ont exercée sur l'esprit moderne. Pourquoi donc, en remplaçant ce qui nous manque du côté du talent par la force de nos convictions et la patience de nos recherches, ne nous serait-il pas permis d'espérer une partie de cette influence au profit d'une cause bien autrement noble que celle du scepticisme et du sensualisme?

Sur la fin du dernier siècle, de 1791 à 1793, on a publié séparément, augmentés de quelques travaux plus récents, les principaux articles de l'*Encyclopédie* qui concernent la philosophie proprement dite, ou plutôt l'histoire de la philosophie; mais ce recueil est complétement gâté parce que l'éditeur y ajoute de son propre fonds. C'est un athée fanatique, un matérialiste insensé, appelé Naigeon, et qui se croit obligé, dans l'intérêt de ses opinions, auxquelles il mêle toutes les passions de l'époque, de travestir l'histoire et de calomnier les plus grands noms. Il faut aujourd'hui du courage pour soutenir, même pendant quelques instants, la lecture de cette compilation indigeste.

Nous arrivons enfin au Lexique ou Encyclopédie philosophique de Krug (*Encyclopaedisch-Philosophisches Lexikon*), le plus récent de tous les écrits de cette nature; car le dernier des cinq volumes dont il se compose, ne remonte pas au delà de 1838. Krug a bien quelques prétentions à l'originalité; il a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets; mais partout et toujours, au moment même où il pense avoir atteint le plus haut degré de nouveauté et d'indépendance, on aperçoit en lui le disciple de Kant, et c'est véritablement l'école kantienne qui est repré-

sentée par son recueil, comme celle de Leibniz par le travail de Walch, celle de Descartes par le Dictionnaire de Chauvin, et le dix-huitième siècle tout entier par l'*Encyclopédie*. Cependant, à la considérer même sous ce point de vue, qui ne lui laisse à nos yeux qu'un intérêt purement historique, l'œuvre de Krug est bien loin de répondre à la gravité du sujet. Non-seulement elle manque de plan et de méthode; non-seulement la philosophie proprement dite y est presque entièrement sacrifiée à l'histoire de la philosophie; mais il y règne, avec certaines préventions qui sont devenues un anachronisme, une bigarrure et une légèreté incroyables. Ainsi vous y trouverez un article sur la *bigoterie*, un autre sur la *coquetterie*, un troisième sur les *arabesques*, un quatrième sur le *célibat des prêtres*, et tout cela sans une ombre de grâce ou d'esprit qui puisse jusqu'à un certain point faire pardonner ces inconvenantes digressions.

Après tous les écrits que nous venons de passer en revue, un dictionnaire des sciences philosophiques rédigé au point de vue impartial de notre époque, d'après les principes que nous avons exposés plus haut, et qui pût être regardé en même temps comme l'œuvre commune de toute une génération philosophique, était donc une œuvre à faire. C'est cette œuvre que nous avons entreprise, en mettant à profit tous les essais antérieurs. Puisse le résultat n'être pas au-dessous de nos intentions et de nos efforts.

Les matériaux de ce recueil, tous embrassés dans le même cadre et disposés sans distinction par ordre alphabétique, peuvent être classés de la manière suivante : 1° la philosophie proprement dite; 2° l'histoire de la philosophie accompagnée de la critique, ou tout au moins d'une impartiale appréciation de toutes les opinions et de tous les systèmes dont elle nous offre le tableau; 3° la biographie de tous les philosophes de quelque importance, contenue dans les limites où elle peut être utile à la connaissance de leurs opinions et à l'histoire générale de la science. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette partie de notre travail ne concerne pas les vivants; 4° la bibliographie philosophique, disposée de telle manière, qu'à la suite de chacun de nos articles, on trouvera une liste de tous les ouvrages qui s'y rapportent, ou de tous les écrits dus au philosophe dont on vient de faire connaître la vie et les doctrines; 5° la définition de tous les termes philosophiques, à quelque système qu'ils appartiennent, et soit que l'usage les ait conservés ou non. Chacune de ces définitions est, en quelque sorte, l'histoire du mot dont elle doit expliquer le sens; elle le prend à son origine, elle le suit à travers toutes les écoles qui l'ont adopté tour à tour et plié à leur usage; et c'est ainsi que l'histoire des mots devient inséparable de l'histoire même des idées. Cette partie de notre tâche, sans contredit la plus modeste, n'en est pas peut-être la moins utile. Elle pourrait servir, continuée par des mains plus habiles que les nôtres, à établir enfin en philosophie l'unité du langage.

Il semble d'abord qu'avec l'ordre alphabétique il faille beaucoup donner au hasard. Nous ne sommes pas de ce sentiment, et nous avons, au contraire, un plan bien arrêté, auquel, nous osons l'espérer, on nous trouvera fidèles dans toute l'étendue de cet ouvrage.

Nous avons voulu, autant que possible, multiplier les articles, sans tomber pourtant dans l'abus de la division, sans détruire arbitrairement ce qui offre à l'esprit un tout naturel, afin de laisser à chaque point particulier de la science son intérêt propre, et d'offrir en même temps des matériaux tout prêts aux recherches spéciales qu'il pourrait provoquer. C'est le besoin même de cette variété qui a donné naissance à tous les dictionnaires scientifiques.

Pensant que la variété peut très-bien se concilier avec l'unité, nous avons subordonné tous les points particuliers dont nous venons de parler à des articles généraux, au sein desquels on les retrouve formant, en quelque sorte, un seul faisceau, c'est-à-dire un corps de doctrine parfaitement homogène. Ces articles généraux sont ramenés à leur tour à quelques points plus élevés encore, où se montrent nettement nos principes, le caractère que nous avons donné à ce livre et le fonds commun de nos idées. Ainsi, pour en donner un exemple, quoique nous traitions séparément de chaque fait important de l'intelligence : du jugement, de l'attention, de la perception, du raisonnement; nous consacrons à l'intelligence elle-même un article général. Mais ce n'est pas encore là que doivent s'arrêter les efforts de la

synthèse; il faut un article distinct destiné à faire connaître le système général des facultés de l'âme; un autre où il soit question de l'homme considéré comme la réunion d'une âme et d'un corps; un autre enfin où l'on expose les rapports de tous les êtres entre eux et avec leur principe commun. Pour l'histoire de la philosophie, notre marche est la même : outre la part que nous faisons à chaque philosophe considéré isolément, il y a celle des différentes écoles, des différents peuples qui ont joué un rôle dans l'histoire de la philosophie, et de cette histoire elle-même envisagée dans son ensemble et à son plus haut degré de généralité.

Enfin l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même n'étant à nos yeux que deux faces diverses d'une seule et même science, nous avons cherché, en les éclairant l'une par l'autre, à les réunir souvent dans des résultats communs. Toutes les fois donc qu'une question importante s'est présentée devant nous, nous ne nous sommes pas bornés à faire connaître et à établir directement, par la méthode psychologique, notre propre sentiment; mais nous avons rapporté toutes les opinions antérieures, nous en avons signalé le côté vrai et le côté faux; puis nous avons montré comment elles ont préparé et amené logiquement la solution véritable.

Telle est la marche que nous avons suivie. Elle est, comme on voit, entièrement d'accord avec nos principes, et elle offre l'avantage, toutes les fois que nous nous sommes trompés, de mettre en regard de nos erreurs les idées et les faits propres à les combattre.

Ce n'est pas au hasard que nous avons divisé entre nous la tâche commune; mais chacun de nous a pris la part que ses études antérieures lui avaient déjà rendue familière et vers laquelle il se sentait porté par la pente naturelle de son esprit. Pour les diverses branches de connaissances qui, sans appartenir directement à la philosophie, ne peuvent pourtant pas en être séparées, ou lui prêtent un utile concours, nous nous sommes adressés à des hommes non moins connus par l'élévation de leurs idées que par l'étendue de leur savoir : nous regardons comme un devoir de leur témoigner ici publiquement notre reconnaissance.

Malgré tous nos efforts, nous ne pouvons pas espérer que notre œuvre soit irréprochable. Bien des noms et bien des faits ont dû être omis; des inexactitudes de plus d'un genre ont dû nous échapper; mais, nous l'avouons, nous avons compté un peu sur une critique à la fois bienveillante et sévère. Loin de la redouter, nous l'appelons de tous nos vœux, et nous sommes prêts, quand ils nous sembleront justes, à mettre à profit ses conseils.

Paris, le 15 novembre 1843.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

A, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions générales et affirmatives.

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Il représente encore dans les propositions complexes et modales l'affirmation du mode et l'affirmation de la proposition. Consultez Aristote, *Premiers analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2e partie. Voy. PROPOSITION, SYLLOGISME.

ABAILARD, ABEILARD ou **ABÉLARD** (Pierre), né en 1079, à la seigneurie du Pallet ou Palais (*Palatium*), près de Nantes, était l'aîné d'une assez nombreuse famille. Son père, noble et guerrier, avait quelque teinture et un vif amour des lettres, et il voulut polir l'esprit de ses enfants par l'étude et l'instruction, avant de les façonner au rude métier des armes. Cette éducation savante développa les dispositions naturelles d'Abailard; il s'aperçut que la carrière militaire convenait peu à ses goûts et à ses talents, et malgré les avantages qu'elle lui offrait, il y renonça, abandonna son droit d'aînesse et l'héritage paternel, et se voua pour la vie à la culture des sciences, surtout de la dialectique. Un passage cité par M. Cousin (*Ouvrages inédits d'Abailard*, in-4, Paris, 1836, p. 42) établit formellement contre l'opinion contraire, qu'un de ses premiers maîtres fut Roscelin de Compiègne, qu'il a dû entendre vers l'âge de vingt ans. Après avoir parcouru diverses villes, cherchant partout les occasions de s'aguerrir à la dispute, il vint à Paris, prendre place parmi les nombreux disciples auxquels Guillaume de Champeaux, archidiacre de Notre-Dame et le premier dialecticien du temps, développait les principes du réalisme, à l'école de la cathédrale ou du cloître. Mais dès qu'il eut assisté à quelques-unes de ses leçons, mécontent de son système, il chercha d'abord à l'embarrasser par des objections captieuses, puis résolut de se poser publiquement comme son émule et son adversaire. Il commença par ouvrir, non sans difficulté, une école à Melun, où Philippe Ier tenait sa cour, et peu de temps après, pour être plus à portée d'en venir souvent aux prises avec son ancien maître, il s'établit à Corbeil. L'affaiblissement de sa santé l'obligea, sur ces entrefaites, d'aller chercher du repos en Bretagne. Lorsqu'il revint à Paris, vers 1110, Guillaume s'était retiré dans un faubourg de la ville, près d'une chapelle qui devint plus tard l'abbaye de Saint-Victor; mais, sous l'habit de chanoine régulier, il continuait d'enseigner publiquement la dialectique et la théologie. Soit curiosité, soit tout autre motif, Abailard désira l'entendre, et bientôt, plein d'une nouvelle ardeur pour la polémique, il le provoqua sur la question des universaux. Guillaume accepta le défi, soutint faiblement son opinion, et fut, à ce qu'il paraît, obligé de s'avouer vaincu. Ce triomphe inespéré, sur un des plus célèbres champions du réalisme, valut à Abailard une immense popularité; on alla jusqu'à lui offrir la chaire du cloître, et si l'opposition de ses ennemis fit avorter ce projet, il put, du moins, se fixer aux portes de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève, où, comme d'un camp retranché, il ne cessa de harceler les écoles rivales. Il avait alors plus de trente ans, et ses études n'avaient pas encore dépassé le cercle des questions logiques. Jugeant avec raison qu'un enseignement purement dialectique pourrait paraître à la longue étroit et monotone, il résolut de s'appliquer à la théologie, et choisit l'école d'Anselme de Laon comme la plus fréquentée et la plus célèbre. Mais il semble qu'il fût dans sa destinée de n'être jamais satisfait des maîtres auxquels il s'adressait. Anselme lui parut un théologien sans portée, dont la parole ne laissait aucune trace féconde dans l'esprit de ses auditeurs; il se sépara de lui avec l'intention d'étudier seul l'Écriture sainte, et osa même ouvrir une école à côté de la sienne et y commenter Ézéchiel. Obligé, à cause de ce fait, de quitter Laon, il trouva, en arrivant à Paris, Guillaume de Champeaux promu à l'évêché de Châlons, l'école du cloître vacante, le parti qui le repoussait dispersé, et il obtint, à peu près sans contestation, de paraître dans cette chaire, au pied de laquelle il s'était assis pour la première fois treize années auparavant. Une élocution abondante et facile, un organe mélodieux, une physionomie agréable, beaucoup d'enjouement, le talent de la poésie rehaussant la profondeur philosophique, toutes les qualités extérieures jointes à tous les dons de l'esprit, lui assurèrent une vogue prodigieuse. On accourait pour l'entendre de l'Angleterre, de l'Allemagne, de toutes les provinces de France, et, suivant des relations authentiques, il compta au-

tour de sa chaire cinq mille auditeurs parmi lesquels se trouvait le fougueux Arnaud de Brescia. Ce fut au milieu des succès inouïs de son enseignement qu'il se prit d'amour pour la nièce du chanoine Fulbert, Héloïse, à qui il s'était chargé de donner des leçons de grammaire et de dialectique. On sait les tristes suites de cette passion malheureuse, la fuite des deux amants en Bretagne, la naissance d'Astrolabe, la colère de Fulbert et la cruelle vengeance qu'il tira du séducteur de sa nièce. Abailard, humilié et confus, ne vit d'autre refuge pour lui que la solitude, et, tandis qu'Héloïse entrait dans un couvent d'Argenteuil, il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Saint-Denis. Mais le cloître, asile précieux et sûr pour les cœurs vraiment désabusés de la vie, ne lui offrait pas des consolations qui pussent calmer les ardeurs de son âme, son dépit, sa honte et ses regrets. A peine entré à Saint-Denis, il céda aux sollicitations de ses disciples qui le pressaient de reprendre ses leçons, et, dans cette vue, gagna le monastère de Saint-Ayeul de Provins, seul théâtre où ses supérieurs lui eussent permis de faire entendre sa voix. Il y poursuivit l'application de la dialectique à la théologie chrétienne, essaya d'expliquer le mystère de la trinité, publia sous le titre d'*Introduction à la théologie*, une exposition lucide et savante de sa doctrine; mais au fond il excita moins d'enthousiasme que de répulsion. On blâma la nouveauté de ses sentiments et l'alliance des auteurs profanes et des Pères dans un traité sur le plus profond des dogmes; on lui reprocha d'avoir enseigné sans avoir appartenu à l'école d'aucun maître, *sine magistro*. Albéric et Lotulphe de Reims, qu'il avait connus à Laon, le dénoncèrent comme hérétique, et cité devant le concile de Soissons, en 1121, il fut condamné à brûler lui-même son livre, et à être enfermé pendant toute sa vie au monastère de Saint-Médard. Bientôt rendu à la liberté, sous la condition de retourner à l'abbaye de Saint-Denis, il s'avisa de soutenir, d'après Bède, que Denis l'Aréopagite avait été évêque de Corinthe et non d'Athènes, d'où il s'ensuivait qu'il n'était pas le même, comme on le croyait alors, que l'apôtre des Gaules. Une fuite rapide le déroba, non sans peine, aux nouveaux orages que souleva contre lui cette opinion; et, bien que retiré sur les terres du comte de Champagne, il ne put se croire en sûreté qu'après que Suger, nouvellement élu abbé de Saint-Denis, lui eut permis d'aller vivre où il voudrait. Il se choisit alors une solitude près de Nogent-sur-Seine, aux bords de la rivière d'Ardusson, où ses disciples vinrent le trouver, et lui bâtirent un oratoire qu'il dédia à la Sainte-Trinité sous le nom de Saint-Esprit ou Paraclet. Dans les années suivantes, il fut choisi pour abbé par les moines de Saint-Gildas en Bretagne, qu'il essaya vainement de réformer (1126); il établit au Paraclet Héloïse et ses compagnes, dépossédées du couvent d'Argenteuil (1127); enfin il reparut à Paris, où, en 1136, au témoignage de Jean de Salisbury, il enseignait encore sur la montagne Sainte-Geneviève, théâtre de ses premiers succès. De cruelles infortunes et une longue expérience des choses et des hommes n'avaient pas tari en lui cette passion immense de la nouveauté et de la dispute qui avait fait sa gloire et, en partie, son malheur. Il pensait, il parlait, il écrivait aussi librement qu'aux premiers jours de sa jeunesse; mais il traitait des sujets tout autrement épineux, sinon plus graves, et il avait contre lui les champions les plus justement célèbres de l'orthodoxie chrétienne. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, ayant jugé quelques-unes de ses opinions peu fondées, en référa à saint Bernard; celui-ci avertit Abailard, et, ne pouvant obtenir de lui une rétractation, se décida, non sans quelque crainte d'un si redoutable adversaire, à l'attaquer publiquement devant le concile de Sens que présida Louis VII en personne (1140). Abailard, qui avait provoqué ce débat dans l'espérance de la victoire, ne se défendit pas, on ignore pour quel motif, et se borna à en appeler au pape. Mais avant qu'il fût parti pour Rome, la sentence de la condamnation était confirmée, et Innocent II, plus sévère que le concile, ordonnait qu'on le renfermât et qu'on brulât ses livres. Pierre le Vénérable, auprès duquel il avait trouvé un refuge à l'abbaye de Cluny, l'engagea à se résigner, à se réconcilier avec saint Bernard et à entrer dans son monastère. Abailard consentit à tout; et soit qu'un dernier échec eût abattu son courage et son orgueil, soit que les conseils du pieux abbé eussent fait sur lui une impression profonde, tous les historiens s'accordent à dire qu'il acheva ses jours dans une humble soumission à l'Église et dans la pratique des plus austères vertus. Il mourut en 1142, au prieuré de Saint-Marcel.

Abailard est un des personnages les plus célèbres du moyen âge. La gloire qui environne son nom est principalement due aux agitations de sa vie, à ses malheurs, au dévouement d'Héloïse; mais il y a aussi des droits par son génie, par ses travaux, par les grandes choses qu'il accomplit et l'influence qu'il exerça.

Il appartenait à cette chaîne de libres penseurs qui commence au IXe siècle avec Scot-Érigène, et qui se continue à peu près sans interruption jusqu'aux temps modernes. Il reconnaissait que notre intelligence a des limites qu'elle ne peut sans présomption se flatter de franchir; mais il croyait que dans les matières qui sont du domaine de la raison, il est inutile de recourir à l'autorité, *in omnibus his quæ ratione discuti possunt non esse necessarium auctoritatis judicium*. Il voulait même que dans les questions purement religieuses, la foi fût dirigée par les lumières naturelles. Suivant lui, il n'appartient qu'aux esprits légers de donner leur assentiment avant tout examen. Suivant lui encore, une vérité doit être crue, non parce que telle est la parole de Dieu, mais parce qu'on s'est convaincu que la chose est ainsi. Ajoutez qu'il admirait les philosophes de l'antiquité, comme aurait pu le faire un écrivain de la Renaissance. Il consacre plusieurs chapitres de son ouvrage de la *Théologie chrétienne* à louer leurs vertus, les préceptes de conduite qu'ils ont donnés, leur genre de vie, leur continence, leur doctrine; il exalte l'humilité de Pythagore, il met Socrate au rang des saints; il trouve que Platon donne une idée plus haute que Moïse de la bonté divine : *Dixit et Moises omnia a Deo valde bona esse facta, sed plus aliquantulum laudis divinæ bonitati Plato assignare videtur*.

Dans le débat sur la nature des universaux auquel nous avons vu qu'il prit une part importante, Abailard adopta une opinion intermédiaire, qui n'était ni le nominalisme, ni le réalisme. A ceux des réalistes qui faisaient consister l'essence des individus dans le genre, il répondait que, s'il en est ainsi, et si le genre est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate, par exemple, soit en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que, quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, et par conséquent en deux lieux à la fois; que de même, quand Socrate est malade, Platon l'est également; que les contraires se réunissent en un même sujet, puisque l'homme qui est doué de raison et un animal qui en est privé, appartiennent tous

deux au même genre, sont une même substance (*Ouvrages inédits d'Abailard*, p. 513-517; préface, p. 133 et suiv.). Aux partisans d'un réalisme plus modéré qui se bornaient à considérer les genres et les espèces comme des manières d'être appartenant en commun, indistinctement, *indifferenter*, à plusieurs individus, il reprochait d'aboutir à des conclusions contradictoires par la confusion de l'individu et de l'espèce, du particulier et de l'universel. Si, en effet, chaque individu humain, en tant qu'homme, est une espèce, on peut dire de Socrate, cet homme est une espèce; si Socrate est une espèce, Socrate est un universel; et s'il est universel, il n'est pas singulier; il n'est pas Socrate (*Ib.*, p. 520, 522). On connaît moins la polémique d'Abailard contre le nominalisme, et il est probable qu'elle fut beaucoup moins vive; car à l'époque où il parut, le nominalisme comptait peu de partisans : son chef, Roscelin, avait encouru les anathèmes d'un concile; et la piété alarmée avait repoussé une doctrine qui, en religion, aboutissait à l'hérésie. — Le système nouveau qu'Abailard proposa consistait à admettre que les universaux ne sont ni des choses, ni des mots, mais des conceptions de l'esprit. Placé en présence des objets, l'entendement y aperçoit des analogies; il considère ces analogies à part des différences; il les rassemble, il en forme des classes plus ou moins compréhensives; ces classes sont les genres et les espèces. L'espèce n'est pas une essence unique qui réside à la fois en plusieurs individus; elle est une collection de ressemblances. « Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, dit Abailard, les autorités l'appellent un universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnages, est appelé un (*Ib.*, p. 524). » Abailard appuyait cette théorie sur deux sortes de preuves, les unes historiques, les autres rationnelles. Il essayait de montrer qu'elle s'accordait de tout point avec les textes de Porphyre, de Boëce, d'Aristote : démonstration indispensable, au XIIe siècle, dans l'état de la science et des esprits; il opposait de subtiles réponses aux difficultés subtiles que ses adversaires tiraient principalement des conséquences apparentes de son système; enfin il essayait, au moyen de ses principes, de résoudre un problème difficile et souvent agité depuis dans les écoles, celui de l'*individuation*. Cette polémique singulièrement déliée, et souvent obscure par cela même, n'est pas susceptible d'analyse; il faut l'étudier dans le texte même ou dans la traduction que M. Cousin a donnée des principaux passages qui s'y rapportent (*Ib.*, p. 526 et suiv.; préface, p. 155 et suiv.). — La théorie d'Abailard a reçu, de son caractère même, le nom de *conceptualisme*. Sans nous engager ici dans une discussion qui trouvera sa place ailleurs (voy. CONCEPTUALISME), nous ferons observer qu'elle dissimule la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Dire que les universaux sont des conceptions de l'esprit, c'est avancer une proposition que personne ne peut songer à contester, ni les réalistes qui en font des choses, ni même les nominalistes qui en font des mots, puisque toute parole est nécessairement l'expression d'une pensée. La vraie question était de savoir si par delà l'entendement qui conçoit les idées générales, par delà les objets individuels entre lesquels se trouvent des ressemblances que les idées générales résument, il existe autre chose encore, des lois, des principes, un plan, qui soient la source commune de ces ressemblances et le type souverain de ces idées. Or, cette question, Abailard ne la résout qu'indirectement, d'une manière évasive. Il se défend d'être nominaliste, et au fond il nie, comme Roscelin, la réalité des universaux; il pense comme lui, s'il ne parle pas de même. Malgré son peu de valeur scientifique, le *conceptualisme* n'en obtint pas moins de succès. Il joue le principal rôle dans le curieux et frappant tableau que Jean de Salisbury nous trace du mouvement des études et des luttes des écoles de Paris, au milieu du XIIe siècle.

En théodicée, Abailard est l'auteur d'un essai d'optimisme assez remarquable, d'après lequel Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, et ne peut le faire meilleur qu'il n'est. Deux motifs justifiaient à ses yeux cette opinion : l'un, que toute sorte de bien étant également possible à Dieu, puisqu'il n'a besoin que de la parole pour faire usage de son pouvoir, il se rendrait nécessairement coupable d'injustice ou de jalousie, s'il ne faisait pas tout le bien qu'il peut faire; l'autre, qu'il ne fait et n'omet rien sans une raison suffisante et bonne. Tout ce qu'il fait donc, il le fait parce qu'il convenait qu'il le fît; et tout ce qu'il ne fait pas, il l'omet parce qu'il y avait inconvénient à le faire. Abailard tirait de là cette conclusion, que Dieu n'a pu créer le monde dans un autre temps, puisque, ne pouvant déroger à son infinie sagesse, il a dû placer chaque événement dans le moment le plus convenable à la perfection de l'univers, et cette autre, qu'il n'a pu empêcher le mal, parce que le mal est la source de grands avantages qui ne peuvent être obtenus autrement. Cette théorie élevée par laquelle Abailard a devancé Leibniz, se rattache, dans son *Introduction à la théologie* et dans sa *Théologie chrétienne*, à des interprétations du dogme plus conformes sans doute à son système philosophique qu'à une rigoureuse orthodoxie. Il paraît bien qu'il voyait dans les personnes de la Trinité, moins des existences réelles, unies par une communauté de nature, que des points de vue divers, des attributs d'un seul et même être. Le Père, selon lui, exprimait la toute-puissance ou la plénitude des perfections; le Fils, la sagesse détachée de la toute-puissance, et le Saint-Esprit, la bonté. Il comparait la relation qui unit le Père au Fils et le Saint-Esprit à tous deux, au rapport dialectique de la forme et de la matière, de l'espèce et du genre, ou encore des divers termes d'un syllogisme. Il pensait que le dogme de la Trinité avait été entrevu par plusieurs philosophes anciens, notamment par Platon, et que, par exemple, l'âme du monde, dont il est question dans le *Timée*, désigne le Saint-Esprit. Ce sont toutes ces propositions insolites qui soulevèrent contre lui la voix redoutable de saint Bernard, et qui le firent condamner par les conciles de Soissons et de Sens.

En morale, la libre méthode et la subtile hardiesse d'Abailard se reconnaissent également à plusieurs traits. Suivant lui, l'intention est tout dans la conduite de l'homme; l'acte n'est rien, et par conséquent il importe peu d'agir ou de ne pas agir, lorsqu'on a consenti dans son cœur. Le caractère moral de l'intention doit s'apprécier d'après sa conformité avec la conscience. Tout ce qui se fait contre les lumières de la conscience est vicieux, tout ce qui est conforme à ces lumières est exempt de péché, et ceux qui, agissant de bonne foi, ont mis à mort Jésus-Christ et ses disciples, se seraient rendus plus criminels encore, s'ils leur avaient fait grâce en résistant aux mouvements de leur cœur. Qu'est-ce que le péché originel? moins une faute effective qu'une peine à laquelle tous les hommes naissent sujets : car celui qui n'a pas encore l'usage de la raison et de la liberté, ne peut se rendre coupable d'aucune transgression ni d'aucune négligence. La grâce de Jésus-Christ consiste uniquement à

nous instruire par ses paroles, et à nous porter vers le bien par l'exemple de son dévouement : l'homme peut s'attacher à cette grâce au moyen de la raison et sans secours étranger.

Cet exposé rapide de la doctrine d'Abailard, rapproché du récit de sa vie, peut donner une idée de la trempe de son esprit et du rôle qu'il a joué. La pénétration, l'énergie, une hardiesse toujours aventureuse, étaient chez lui les qualités dominantes : elles s'unissaient, comme il arrive ordinairement, à une confiance démesurée dans ses propres forces et au mépris de ses adversaires ; il possédait, à un moindre degré, l'élévation, la profondeur et même l'étendue, quoiqu'il ait embrassé un grand nombre de sujets. Consommé dans la dialectique, nul ne saisissait mieux les différentes faces d'une même question ; nul ne les présentait avec plus d'art et de clarté ; peut-être eût-il moins réussi à réunir plusieurs idées sous une formule systématique. Il était naturellement enclin à vouloir s'entendre avec lui-même, à chercher, à examiner, et, de bonne heure, il fortifia ce penchant par l'habitude. Il s'occupa dans sa jeunesse de la question des universaux qui partageait les esprits ; arrivé à l'âge mûr, de l'explication des mystères ; et son double rôle consista à fonder en philosophie une école nouvelle, à donner en théologie un des premiers exemples de cette application périlleuse de la dialectique au dogme chrétien, « qui est la scolastique même avec sa grandeur et ses défauts. » A quelque point de vue qu'on se place pour le juger, on ne saurait méconnaître l'impulsion qu'il a donnée à l'esprit humain, et la philosophie le comptera toujours parmi ses promoteurs les plus habiles et les plus courageux.

Une première édition des œuvres d'Abailard parut à Paris en 1614, in-4, sous le titre suivant : *Petri Abœlardi et Heloissœ conjugis ejus opera, nunc primum edita ex Mss. Codd. Francisci Amboesii.* Elle est précédée d'une apologie d'Abailard et comprend entre autres ouvrages, ses lettres, ses sermons, trois expositions sur l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres et celui de saint Athanase, un Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, et l'Introduction à la Théologie. André Duchesne, à qui l'édition est attribuée dans quelques exemplaires, y a joint des notes sur le récit des malheurs d'Abailard (*Historia calamitatum*) adressé par Abailard même à un ami, et qui est comme une confession de sa vie. L'Introduction à la Théologie a été réimprimée par Martenne, au tome III du *Thesaurus anecdotorum*, avec deux ouvrages inédits, savoir, un Commentaire sur la Genèse, intitulé *Hexameron*, et un traité de la *Théologie chrétienne*, où quelques-unes des opinions exposées dans l'Introduction sont adoucies. Quelques années après, Bernard Pèze inséra dans son *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. III, un nouveau traité inédit d'Abailard, qui, sous le titre *Scito teipsum*, embrasse les principales questions de la morale. Enfin, en 1831, M. Reinwald a retrouvé à Berlin et publié un dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, *Dialogus inter judœum, philosophum et christianum*, indiqué par l'*Histoire littéraire* (t. XII, p. 132). Toutes ces publications contribuaient à faire connaître dans Abailard l'homme et le théologien ; mais le philosophe et son système métaphysique et dialectique continuaient de demeurer ignorés. C'est à M. Cousin qu'on doit d'avoir tiré le premier de la poussière des bibliothèques les écrits philosophiques de celui qui fut le premier des dialecticiens du XIIe siècle, et un des fondateurs de la scolastique ; il les a réunis sous le titre suivant : *Ouvrages inédits d'Abélard*, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France ; Paris, Imprimerie royale, 1836, 1 vol. in-4. Ce volume comprend une *Introduction*, le *Sic et non*, la *Dialectique*, un *Fragment sur les genres et les espèces*, les *Gloses sur Porphyre, sur les catégories, sur le livre de l'interprétation, sur les topiques de Boëce*, et un *Appendice*. Quelques années après, M. Cousin a publié, avec le concours de MM. Jourdain et Despois, une nouvelle édition des autres ouvrages d'Abailard : *Petri Abœlardi Opera, Parisiis*, 1859, 2 vol. in-4. Ces deux volumes renferment les *Lettres d'Abailard et d'Héloïse, les Problèmes d'Héloïse*, les *Poésies*, les *Sermons*, l'*Introduction à la Théologie*, la *Théologie chrétienne*, l'*Éthique*, le *Dialogue entre un philosophe, un juif, et un chrétien*, les *Gloses sur Porphyre*, quelques autres opuscules, et un *Appendice*. M. Cousin a pu se convaincre qu'Abailard n'avait point écrit sur la Physique d'Aristote et sur le Traité de la génération et de la corruption (*Fragm. de philos. scolastique*, p. 448 et suiv.), comme une indication fautive de l'Histoire littéraire (t. XII, p. 130) pouvait le faire présumer. L'Introduction aux *Ouvrages inédits d'Abélard* a été publiée dans les *Fragments de philosophie du moyen âge*, par M. V. Cousin. En 1720, D. Gervaise, abbé de la Trappe, mit au jour une Vie d'Abailard, et trois ans plus tard une traduction française de ses *Lettres à Héloïse*, 2 vol. in-12, Paris, avec le texte en regard ; cette traduction a été souvent réimprimée ; les éditions les plus estimées sont celles de 1782, avec des corrections de Bastien, et de 1796, 3 vol. in-4, avec une Vie d'Abailard de M. Delaulnaye. Deux traductions nouvelles ont été publiées en 1823 à Paris, 2 vol. in-8, par M. de Longchamps, avec des notes historiques de M. Henri de Puyberland, et 1840, Paris, 2 vol. grand in-8, par M. Oddoul ; celle-ci est précédée d'un Essai historique par Mme Guizot. On peut encore consulter, sans parler de l'Histoire littéraire, *The History of the lives of Abailard and Heloïsa with their original letters*, by Berington, Birmingham, 1787, et Bâle, 1796 ; *Abailard et Dulcin. Vie et opinions d'un enthousiaste et d'un philosophe*, par Fr.-Chr. Schlosser, in-8, Gotha, 1807 (en all.) ; *Abélard et Héloïse, avec un aperçu du* XIIe *siècle*, par C.-F. Turlot, in-8, Paris, 1822 ; *Histoire de France* de M. Michelet, t. II ; *Histoire de S. Bernard et de son siècle*, par Néander, trad. en franç. par Vial, Paris, 1842 ; *Abélard*, par M. Ch. de Rémusat, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; *Abélard*, par C. Lévêque, dans le *Journal des Savants*, 1862-63.

C. J.

ABARIS, personnage presque fabuleux qui passe pour avoir été disciple de Pythagore ; on ne connaît rien de ses opinions ni de ses écrits philosophiques. Voy. Porphyre, *Vie de Pythagore* ; Plutarque, *Quomodo poetœ audiri debeant* ; Tournier, *de Aristea Proconnesio*, in-8, Paris, 1863.

X.

ABBT (Thomas), un des plus élégants écrivains et des penseurs les plus distingués de l'Allemagne, pendant le dernier siècle. Né à Ulm, à la fin de 1738, il se signala, tout jeune encore, par son amour et son aptitude pour les études sérieuses. Il suivit les cours de l'université de Halle, où il commença à se consacrer à la théologie. Mais il ne tarda pas à quitter cette science pour la philosophie et les mathématiques. Il fut nommé successivement professeur extraordinaire (professeur suppléant) de philosophie à l'université de Francfort-sur-l'Oder et professeur de mathématiques à Rinteln. Dégoûté à la fois du séjour de cette ville et des fonctions de l'enseignement, il étudia le droit, puis se mit à voyager dans le sud de l'Allemagne, en France, et en

Suisse. Enfin, il mourut à la fin de 1766, conseiller aulique et membre du consistoire. Tennemann le comprend dans l'école de Leibniz et de Wolff; mais il fut beaucoup moins occupé de métaphysique que de morale. Encore dans cette dernière science s'est-il plutôt signalé comme écrivain que comme philosophe. Doué d'une imagination vive, d'une plume élégante et facile, il exerça sur sa langue maternelle une influence salutaire, et contribua avec Lessing à faire entrer la littérature allemande dans de meilleures voies. Un tel écrivain ne se prête pas facilement à l'analyse ; aussi nous contenterons-nous de citer ses ouvrages. Ils furent tous recueillis après sa mort par Nicolaï, et publiés en six volumes à Berlin, de 1768 à 1781. Il en parut une seconde édition en 1790. Parmi ces écrits, touchant des matières fort diverses, il n'y en a que deux qui méritent l'attention du philosophe ; l'un a pour titre : *de la Mort de la patrie*, in-8, Breslau, 1761 ; et l'autre, *du Mérite*, in-8, Berlin, 1765. Heinemann, dans son livre sur Mendelssohn, in-8, Leipzig, 1831, a aussi publié de lui quelques lettres adressées à ce philosophe, avec lequel il était lié d'amitié.

ABDUCTION (ἀπαγωγή). L'abduction est, selon Aristote, un syllogisme, dont la majeure est certaine et la mineure seulement probable. Il en résulte que la conclusion, sans être certaine comme la majeure, acquiert la probabilité de la mineure. Il y a encore abduction quand les deux termes de la mineure sont séparés l'un de l'autre par un plus petit nombre d'intermédiaires que les deux termes de la conclusion, parce qu'alors il est plus court et plus aisé de démontrer la mineure d'où résultera la certitude de la conclusion, que de démontrer directement la conclusion elle-même. Aristote donne cet exemple d'une abduction. Majeure certaine : la science peut être enseignée. Mineure plus probable que la conclusion : la justice est une science. Conclusion plus incertaine en elle-même que la mineure, mais qui devient par le syllogisme aussi probable qu'elle : Donc la justice peut être enseignée.

Voy. Aristote, *Premiers analytiques*, liv. II, ch. xxv. A. L.

ABEL (Jacques-Frédéric de) n'est pas un philosophe très-original ni d'une grande réputation ; mais ses écrits et son enseignement ont servi à répandre la science, et il faut lui laisser le mérite d'avoir su apprécier l'importance de la psychologie à une époque où cette branche de la philosophie n'était pas en faveur. Il naquit en 1751, à Vayhingen, dans le royaume de Wurtemberg. Dès l'âge de 21 ans, c'est-à-dire en 1772, il fut nommé professeur de philosophe à l'école dite de Charles, à Stuttgart. Appelé en 1790 à l'université de Tubingue en qualité de professeur de logique et de métaphysique, il fut bientôt enlevé à sa chaire pour être chargé (sous le titre ridicule de *pédagogiarque*) de la direction générale de l'éducation dans les gymnases et dans les écoles du royaume de Wurtemberg. Enfin il mourut en 1829, à l'âge de 79 ans, avec le titre de prélat et de surintendant général, après avoir fait partie de la seconde chambre des États. De Abel a beaucoup écrit tant en latin qu'en allemand; mais ses ouvrages, encore une fois, ne renfermant aucune vue originale, nous nous contenterons de les nommer. Voici d'abord les titres des ouvrages latins : *de Origine characteris animi*, in-4, 1776; *de Phænomenis sympathiæ in corpore animali conspicuis*, in-4, 1780; *Quomodo suavitas virtuti propria in alia objecta derivari possit*, in-4, 1791 ; *de Causa reproductionis idearum*, in-4, 1794-95; *de Conscientia et sensu interno*, in-4, 1796; *de Sensu interno*, in-4, 1797 ; *de Conscientiæ speciebus*, in-4, 1798; *de Fortitudine animi*, in-4, 1800. Les écrits suivants ont été publiés en allemand : *Introduction à la théorie de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1786; *des Sources de nos représentations*, in-8, ib., 1786; *Principes de la métaphysique suivis d'un appendice sur la critique de la Raison pure*, in-8, ib., 1786 ; *Plan d'une métaphysique systématique*, in-8, 1787 ; *Essai sur la nature de la raison spéculative pour servir à l'examen du système de Kant*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1787 ; *Éclaircissements sur quelques points importants de la philosophie et de la morale chrétienne*, in-8, Tubingen, 1790; *Recherches philosophiques sur le commerce de l'homme avec des esprits d'un ordre supérieur*, in-8, Stuttgart, 1791 ; *Exposition complète du fondement de notre croyance à l'immortalité*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1826. Ce dernier ouvrage n'est que le développement d'une dissertation d'abord publiée en latin : *Disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum*, in-4, Tubingue, 1792. Nous ne parlons pas de divers petits écrits étrangers à la philosophie.

ABERCROMBIE (John), médecin et philosophe, né à Édimbourg en 1781. Son père était ministre de la religion anglicane, et sa première éducation lui inspira une piété solide dont il ne se départit jamais. Reçu docteur en médecine en 1803, et bientôt membre du collége de chirurgie, il se fit une grande réputation en physiologie. Ses travaux furent d'abord bornés à des mémoires insérés dans le journal de médecine et de chirurgie d'Édimbourg ; mais ses études le conduisirent à des recherches qui intéressent à la fois l'organisation et les facultés intellectuelles. La philosophie dominante alors en Écosse, c'est-à-dire celle de Reid et de Dugald-Stewart, trouva en lui un adepte convaincu, et il s'efforça de la mettre en harmonie avec la science de l'organisation ; il devint à proprement parler le physiologiste de l'école. Ses deux ouvrages principaux sont : 1° *Recherches concernant les pouvoirs intellectuels et l'investigation de la vérité*, Édimbourg, 1830. Ce livre, qui est un simple résumé de psychologie, eut un grand succès et plus de dix éditions successives. 2° *Philosophie des sentiments moraux*, Édimbourg, 1832. C'est la suite et le complément du premier ouvrage. On peut encore trouver quelques observations intéressantes dans son traité intitulé : *Recherches pathologiques et pratiques sur les maladies du cerveau et de la moelle épinière*, Édimbourg, 1828, traduit en français par Gendrin, Paris, 1835. Il a laissé en outre un grand nombre d'opuscules et d'essais sur des sujets de théologie. Il mourut subitement en 1844. Ses ouvrages ne justifient pas du reste la grande renommée dont il a joui pour un temps dans son pays. On y trouve quelques idées justes sur les rapports du physique et du moral ; et des écrivains anglais et français, entre autres M. Taine, lui ont emprunté plus d'une observation. Mais sa doctrine philosophique manque de profondeur et d'originalité ; il se traîne sur les traces des maîtres écossais, et cherche seulement à confirmer leurs opinions en montrant que leur théorie de l'esprit humain est d'accord avec la physiologie. « Ses ouvrages, dit un historien anglais, nous rappellent Reid sans sa profondeur, Stewart sans son savoir, et Brown sans son génie. » Il ne paraît pas, du reste, avoir ambitionné le titre de philosophe ; et, comme beaucoup d'écrivains de son pays, il n'a employé la science que comme un moyen pour propager des idées morales et surtout des croyances religieuses. Il faut cependant lui sa-

voir gré d'avoir tenté de réunir et d'éclaircir l'une par l'autre la science de l'âme, et celle des corps, sans subordonner la première à la seconde. Mais il a été tellement dépassé depuis dans cette voie, en Angleterre et en France, qu'on ne peut tirer grand profit de ces essais où la physiologie est contestable, et la psychologie superficielle. E. C.

ABICHT (Jean-Henri), né en 1762 à Volkstedt, professeur de philosophie à Erlangen, mort à Wilna en 1804, embrassa d'abord le système de Kant et les idées de Reinhold. Plus tard il voulut se frayer lui-même une route indépendante, et entreprit de donner une direction nouvelle à la philosophie; mais cette tentative eut peu de succès : il ne parvint guère qu'à former une nomenclature aride, incapable de déguiser l'absence de conceptions originales. Il composa un grand nombre d'ouvrages dont il suffit de mentionner les principaux : *Essai d'une recherche critique sur la volonté*, in-8, Francfort, 1788; *Essai d'une métaphysique du plaisir*, in-8, Leipzig, 1789; *Nouveau système de morale*, in-8, ib., 1790; *Philosophie de la connaissance*, in-8, Bayreuth, 1791; *Nouveau système de droit naturel tiré de la nature humaine*, in-8, ib., 1792; *Lettres critiques sur la possibilité d'une véritable science de la morale, de la théologie, du droit naturel*, etc., in-8, Nuremberg, 1793; *Système de la philosophie élémentaire*, in-8, Erlangen, 1795; la *Logique perfectionnée, ou Science de la vérité*, in-8, Fürth, 1802; *Anthropologie psychologique*, Erlangen, 1801; *Encyclopédie de la philosophie*, Francfort, in-8, 1804.

ABSOLU (de *absolvere*, accomplir ou délivrer). Ce qui ne suppose rien au-dessus de soi; ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être. L'absolu, tel qu'il faut l'entendre en philosophie, est donc le contraire du relatif et du conditionnel. Cependant, c'est par le dernier terme de cette antithèse que nous nous élevons à la conception du premier; car, si nous n'avions aucune idée des conditions imposées à toute existence contingente et finie, si, avant tout, nous n'avions pas conscience de notre propre dépendance, nous ne songerions pas à une condition suprême, à une première raison des choses, en un mot, à l'absolu. Toutes les questions dont s'occupe la philosophie sont des questions relatives à l'absolu et nous représentent les divers points de vue sous lesquels cette idée peut être conçue. En effet, voulons-nous savoir d'abord si l'idée de l'absolu existe dans notre esprit et si elle est réellement distincte des autres éléments de l'intelligence, nous aurons soulevé le problème fondamental de la *psychologie*, celui de l'origine des idées ou de la distinction qu'il faut établir entre la raison et les autres facultés. De l'idée passons-nous à la vérité absolue, cherchons-nous l'accord de la vérité et de la raison, nous aurons devant nous le problème sur lequel repose toute la *logique*. On sait que la *morale* doit nous faire connaître l'absolu dans le bien, ou la règle souveraine de nos actions; la *métaphysique*, l'absolu dans l'être, ou la condition suprême de toute existence; enfin, sans la manifestation de l'absolu dans la forme, nous n'aurions aucune idée arrêtée sur le beau, et la philosophie des beaux-arts serait impossible. Mais aucun de ces divers aspects sous lesquels notre intelligence bornée est obligée de se représenter successivement l'absolu ne le renferme tout entier et ne peut en être l'expression dernière; il faut donc qu'ils soient tous réunis, ou plutôt confondus, dans une existence unique, source suprême de la vérité et de la pensée, être souverain, type éternel du bien et du beau. Alors seulement nous connaîtrons l'absolu, non plus comme une abstraction, mais dans sa réalité sublime; nous aurons l'idée de Dieu, sur laquelle reposent toutes les recherches de la *théodicée*. De là résulte évidemment que le sujet qui nous occupe ne saurait être considéré comme une question à part; car, pour le développer sous toutes ses faces, il ne faudrait rien moins que tout un système ou toute la science philosophique. Il n'est pas plus possible d'exposer ici les diverses opinions auxquelles il a donné lieu, ces opinions n'étant pas autre chose, dans leur succession chronologique, que l'histoire entière de la philosophie. Voy. particulièrement les articles Principe, Raison, Idée.

ABSTINENCE (de *abstineo*, ἀπέχομαι, se tenir éloigné). Elle consiste à s'imposer volontairement, dans un but moral ou religieux, la privation de certaines choses dont la nature, principalement la nature physique, nous fait un besoin. L'abstinence est recommandée également par le stoïcisme et par le christianisme, mais dans un but et d'après des principes tout différents. L'abstinence stoïcienne, comprise dans le précepte d'Épictète : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου : « Supporte et abstiens-toi, » tendait à rendre l'âme indépendante de la nature et à lui donner l'entière possession d'elle-même. Elle exaltait outre mesure le sentiment de la grandeur et de l'individualité humaine L'abstinence chrétienne, au contraire, se fonde sur le principe de l'humilité. Elle veut que l'homme expie ici-bas le mal qui est en lui par sa propre faute ou par celle de ses ancêtres, et qu'il s'abdique en quelque sorte lui-même pour renaître ailleurs. Enfin, l'abstinence est le principal caractère de la morale ascétique qui regarde la vie comme une déchéance, la société comme un séjour dangereux pour l'âme, et la nature comme une ennemie. Voy. Ascétique et Stoïcisme.

ABSTRACTION (de *abstrahere*, tirer de). Dugald-Stewart, dans ses *Esquisses de philosophie morale*, définit l'abstraction : « Cette opération intime qui consiste à diviser les composés qui nous sont offerts, afin de simplifier l'objet de notre étude. » L'abstraction n'est donc pas une division réelle que nous accomplissons dans les choses en en séparant les parties, comme cela a lieu dans l'analyse chimique; c'est une division purement intellectuelle qui ne s'applique qu'aux idées que nous avons des choses et en discerne les éléments.

Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, la nature ne nous offre que des composés, des choses concrètes, et les premières idées que reçoit notre esprit de ces choses concrètes sont concrètes elles-mêmes, c'est-à-dire nous représentent les objets dans l'état de composition où ils nous apparaissent. Un corps coloré, chaud, odorant, sapide, sonore, etc., affecte à la fois tous mes sens par toutes sortes de propriétés; si je le considère tel qu'il est avec toutes ces qualités réunies, l'idée que j'en ai est une idée concrète, parce qu'elle représente la somme de propriétés inhérentes au même sujet. Mais je puis aussi, détachant mon attention de l'ensemble de ces qualités, la concentrer sur une seule, telle que la couleur, ou le volume, ou la forme, et l'idée que je conçois alors de la forme de ce corps est une idée abstraite, parce qu'elle me représente une des qualités de ce corps, séparée des autres auxquelles elle est unie dans la réalité. C'est ainsi que Laromiguière appelait les organes des sens « des machines à abstraction », parce que l'œil abstrait en effet la couleur, et l'ouïe la sonorité d'un corps de la masse des propriétés qu'il possède, pour nous la faire sentir séparément. De même je puis avoir, d'une part, l'idée concrète

du *moi* envisagé en tant que substance, siége de tout un ensemble de phénomènes, et sujet d'un certain nombre de facultés; mais je puis aussi, d'autre part, éliminant par la pensée tous les attributs et tous les phénomènes du *moi*, sauf un seul, concentrer mon attention sur celui-ci, ainsi isolé de l'ensemble auquel il appartient, et obtenir par ce procédé des idées abstraites, telles que celles de volition, de passion, de désir, de jugement, de conception, de souvenir. C'est conformément à cette définition que les mathématiciens appellent concret tout nombre que l'on fait suivre de la désignation de l'espèce d'unités que l'on considère : une maison, vingt chevaux, etc., et abstrait tout nombre qui n'est suivi d'aucune détermination spéciale des objets énumérés : un, vingt.

C'est à tort que l'on se sert quelquefois de ce terme d'*idées abstraites* pour signifier les idées générales. Toute idée générale, assurément, est abstraite; car la conception du général ne peut avoir lieu qu'à la condition d'éliminer tout ce qui est spécial, individuel, accidentel, variable, c'est-à-dire à la condition d'abstraire. Mais la réciproque n'est pas vraie, et l'on ne saurait dire que toute idée abstraite soit en même temps idée générale. Quand je juge que la couleur est une qualité des corps, l'idée de couleur, en cette occasion, est une idée dans laquelle le caractère de généralisation s'allie au caractère d'abstraction. Cette notion est générale; car elle porte sur un objet qui n'est ni la couleur blanche, ni la couleur rouge, ni aucune autre couleur spécialement, et qui, par conséquent, n'a rien de déterminé. Elle est abstraite, parce que l'objet auquel elle a trait, la couleur, n'est point une chose qui existe réellement par elle-même et indépendamment d'un sujet d'inhérence. Il y a dans notre esprit un grand nombre d'idées, qui, à l'exemple de celle-ci, sont tout à la fois abstraites et générales; mais il en est aussi qui ne sont qu'abstraites, et dans lesquelles ne se trouve pas le caractère de généralisation; telle est, par exemple, l'idée de la couleur de tel ou tel corps. Une telle notion est abstraite : on en voit la raison; mais est-elle en même temps générale? Assurément non; car son objet n'est pas la couleur envisagée d'une manière absolue, mais bien la couleur de tel corps individuel et déterminé.

La faculté d'abstraire n'est pas moins naturelle à l'esprit que toutes ses autres puissances. Cependant, il faut reconnaître que son développement est ultérieur à celui de plusieurs d'entre elles. Il précède celui de la généralisation et celui du raisonnement; mais il dépend de celui de la perception extérieure et du souvenir. L'expérience ne laisse aucun doute à cet égard. On ne parvient à constater chez l'enfant l'existence de quelques idées abstraites, qu'à partir de l'époque où il fait usage de la parole. Il existe, en effet, entre l'exercice de l'abstraction et le langage une étroite relation. Ce n'est pas à dire, ainsi qu'on l'a quelquefois avancé, que le langage soit la condition de l'abstraction. La proposition inverse, savoir que l'abstraction est la condition du langage, pourrait être soutenue avec au moins autant de raison. Tout porte à croire que l'idée abstraite peut, sans le secours du langage, naître et se former dans l'esprit. Que, antérieurement à l'usage de la parole, l'idée abstraite soit extrêmement vague et confuse, c'est ce qu'il faut admettre, et telle elle paraît exister chez l'enfant qui ne peut encore se servir du langage, et chez l'animal auquel le don du langage n'a pas été départi. Le langage ne crée point l'idée abstraite, mais il aide puissamment à son développement, à sa précision, à sa lucidité; il la rend tout à la fois plus claire à l'intelligence et plus fixe au souvenir; il lui donne un degré d'achèvement qu'elle n'eût jamais acquis sans cette efficace assistance; et telle est la puissance de ce service, qu'on est allé quelquefois, par une appréciation exagérée, jusqu'à l'ériger en une véritable création.

Une méthode plus artificielle que vraie, appliquée à la recherche et à la description des phénomènes de l'esprit humain, a conduit quelques métaphysiciens à fractionner, pour ainsi dire, l'action de la faculté d'abstraire, et à signaler, comme autant de fonctions distinctes, l'abstraction de l'esprit, l'abstraction du langage, l'abstraction des sens. Une telle division n'a rien que de très-arbitraire. Qu'est-ce qu'un terme abstrait, sinon le signe d'une pensée abstraite, et, par conséquent, le produit d'une abstraction de l'esprit? D'autre part, les sens ne sont-ils pas de véritables fonctions intellectuelles, et leurs opérations ne sont-elles pas en réalité des actes de l'esprit? La division proposée n'a rien de légitime, attendu que le second et le troisième terme dont elle se compose rentrent nécessairement dans le premier.

Toute abstraction opérée par l'esprit présuppose quelque donnée concrète, obtenue par l'exercice préalable soit de la perception extérieure, soit du sens intime, soit de la raison. Décomposer cette donnée concrète, et conserver sous les regards de l'intelligence tel ou tel de ses éléments, en éliminant par la pensée toutes les autres, tel est le rôle psychologique de la faculté dite abstraction. Sa règle logique peut se renfermer en ce précepte : prémunir l'intelligence contre l'invasion de l'imagination dans le domaine de l'abstraction. Une telle alliance, quelque favorable qu'elle puisse être à la poésie, ne saurait qu'être préjudiciable à la science. Elle a, en effet, pour résultat de convertir arbitrairement des phénomènes en êtres, et de prêter une existence réelle et substantielle à de pures modalités. L'ancienne physique et l'ancienne philosophie n'ont point été assez attentives à se garantir de semblables erreurs. La première en était venue à considérer comme des êtres le froid, le chaud, le sec, l'humide, et autres qualités de la matière. La seconde avait attribué une existence réelle et substantielle à de purs modes de la pensée. Ainsi, pour citer un exemple, la célèbre théorie de l'idée représentative, qui régna si longtemps en philosophie, n'avait pas d'autre fondement qu'une erreur de ce genre. L'idée, au lieu d'être prise pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire pour un état du *moi*, pour une modification de l'esprit, pour une manière d'être de l'âme, avait été convertie en une sorte d'être réel et substantiel, auquel les uns assignaient pour résidence l'esprit, les autres le cerveau. L'abstraction n'a véritablement de valeur scientifique qu'autant qu'elle sait maintenir à ses produits leurs caractères propres. Autrement, ainsi que l'histoire de la philosophie, soit naturelle, soit morale, en fait foi, au lieu d'aboutir à des notions légitimes, elle n'aboutit plus qu'à des fictions. On peut consulter : Th. Reid, *Ve Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*. — Dugald-Stewart, *Éléments de la philos. de l'esprit humain*, ch. IV. X.

ABSURDE ne doit se dire que de ce qui est logiquement contradictoire, par conséquent, de ce qui ne peut trouver aucune place dans l'intelligence (ἄτοπον, ἄλογον). En effet, une idée, un jugement ou un raisonnement qui se contredit est par cela même impossible et n'existe que dans les mots. Ainsi, un triangle de quatre côtés est évidemment une idée absurde. Mais on n'a pas le droit d'étendre la même qualification à ce qui est

contredit par l'expérience; car, après tout, l'expérience ne comprend que les lois et les faits que nous connaissons, et rien ne nous empêche d'en supposer d'autres que nous ne connaissons pas, ou qui, sans exister, peuvent être regardés comme possibles. De là vient que, dans les sciences qui ont pour unique appui les définitions et le raisonnement, par exemple en géométrie, il n'y a pas de milieu entre l'absurde et le vrai; dans toutes les autres, l'hypothétique et le faux servent d'intermédiaire entre les deux extrêmes dont nous venons de parler.

ACADÉMIE. L'Académie était un gymnase d'Athènes ainsi appelé du nom du héros Académus. Platon ayant choisi ce lieu pour y réunir ses disciples, l'école philosophique, dont il est le chef, prit à son tour le nom d'École académique ou simplement d'Académie.

L'École académique, considérée en général, embrasse une période de quatre siècles, depuis Platon jusqu'à Antiochus, et comprend des systèmes philosophiques d'une importance et d'un caractère bien différents. Les uns admettent trois Académies : la première, celle de Platon; la moyenne, celle d'Arcésilas; la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Les autres en admettent quatre, savoir, avec les trois précédentes, celle de Philon et de Charmide. D'autres enfin ajoutent une cinquième Académie, celle d'Antiochus (Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII).

Parmi ces distinctions, une seule est importante : c'est celle qui sépare Platon et ses vrais disciples, Speusippe et Xénocrate, et toute cette famille de faux platoniciens, de demi-sceptiques dont Arcésilas est le père, et Antiochus le dernier membre considérable.

Ce qui marque d'un caractère commun cette seconde Académie, héritière infidèle de Platon, c'est la doctrine du vraisemblable, du probable, τὸ πιθανόν, qu'elle essaya d'introduire en toutes choses.

Arcésilas la proposa le premier, et la soutint avec subtilité et avec vigueur contre le dogmatisme stoïcien et le pyrrhonisme absolu de Timon et de ses disciples, essayant ainsi de se frayer une route entre un doute excessif, qui choque le sens commun et détruit la vie, et ces tentatives orgueilleuses d'atteindre, avec des facultés bornées et relatives, une vérité définitive et absolue.

Après Arcésilas, l'Académie ne produisit aucun grand maître, jusqu'au moment où Carnéade vint jeter sur elle l'éclat de sa brillante renommée. Carnéade était le génie de la controverse. Il livra au stoïcisme un combat acharné, où, tout en recevant lui-même de rudes atteintes, il porta à son adversaire des coups mortels. Armé du sorite, son argument favori (Sextus, *Adv. Mathem.*, éd. de Genève, p. 212 sqq.), Carnéade s'attacha à prouver qu'entre une aperception vraie et une aperception fausse il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité d'aperceptions dont la différence est infiniment petite (Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. XXIX sqq.).

Si la certitude absolue est impossible, si le doute absolu est une extravagance, il ne reste au bon sens que la vraisemblance, la probabilité. Disciple d'Arcésilas sur ce point, comme sur tous les autres, mais disciple toujours original, Carnéade fit d'une opinion encore indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 169 B; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII).

Après Carnéade, la chute de l'Académie ne se fit pas attendre. Clitomaque écrivit les doctrines de son maître, mais sans y rien ajouter de considérable (Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. XXXI sqq.; Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 308). Ni Charmadas, ni Melanchtus de Rhodes, ni Métrodore de Stratonice, ne parvinrent à relever l'école décroissante Enfin Antiochus et Philon, comme épuisés par la lutte, passèrent à l'ennemi.

Philon ne combat qu'avec mollesse le critérium stoïcien, la célèbre φαντασία καταληπτική, si vigoureusement pressée par Arcésilas et Carnéade. Il alla même jusqu'à accorder à ses adversaires qu'à parler absolument, la vérité peut être comprise (Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII). L'Académie n'existait plus après cet aveu.

Antiochus s'allie avec le vieil adversaire de sa propre école, le stoïcisme. Il ne veut reconnaître dans les diverses écoles académiques que les membres dispersés d'une même famille, et rêvant entre toutes les philosophies rivales une harmonie fantastique, du même œil qui confond Xénocrate et Arcésilas, il voit le stoïcisme dans Platon (Cic., *l. c.*, c. XXII, XLII, XLIII, XLVI; *de Nat. Deor.*, lib. I, c. VII).

Cette tentative impuissante d'éclectisme marque le terme des destinées de l'École académique.

Voyez, outre les ouvrages que nous avons cités et les histoires générales de la philosophie, Foucher, *Histoire des Académiciens*, in-12, Paris, 1690; le même, *Dissert. de philosophia academica*, in-12, Paris, 1692; Gerlach, *Commentatio exhibens academicorum juniorum de probabilitate disputationes*, in-4, Goëtt. Em. S.

ACCIDENT (de *accidere*, en grec συμβεβηκὸς). On appelle ainsi, dans le langage de la scolastique et de la philosophie aristotélicienne, toute modification ou qualité qui n'appartient pas à l'essence d'une chose, qui n'est pas l'expression de ses attributs constitutifs et invariables. Tels sont les vices par rapport à l'âme et le mouvement par rapport au corps : car l'âme n'est pas naturellement ni constamment vicieuse; de même la matière ne peut être tirée de son inertie que par intervalles, grâce à une impulsion étrangère. Il ne faut pas confondre les *accidents* avec les *phénomènes*. En général, ceux-ci peuvent être constants, inhérents à la nature même des choses, par conséquent essentiels; ceux-là, toujours en dehors de l'essence des êtres, ont été très-justement définis par Aristote (*Met.* E, c. II) : ce qui n'arrive ni toujours ni ordinairement.

ACHENWALL (Godefroy), né en 1719 à Elbingen (Prusse), fit ses études à Iéna, à Halle et à Leipzig, s'établit à Marbourg en 1746, puis, en 1748, à Goëttingue, où il obtint une chaire peu de temps après. Il mourut en 1772.

Il se distingua surtout comme professeur d'histoire et de statistique; mais il appartient aussi à ce Recueil par ses leçons sur le droit naturel et international et par les écrits estimables qu'il a publiés sur cette matière. A l'exemple de son compatriote Thomasius, il sépare attentivement, tout en la fondant sur la raison, la science du droit de la morale proprement dite. Ses vues sur ce point sont développées dans les ouvrages suivants : *Jus naturæ*, Goëtt., 1750 et 1781; *Observat. juris nat. et gent.*, in-4, 1754; *Prolegomena juris nat.*, in-8, 1758 et 1781.

ACHILLE. Tel est le nom qu'on a donné, dans l'antiquité, à l'un des arguments par lesquels Zénon d'Élée, et peut-être avant lui Parménide, voulait démontrer l'impossibilité du mouvement. On suppose Achille *aux pieds légers* luttant à la course avec une tortue et ne pouvant jamais l'atteindre, pourvu que l'animal ait sur le héros l'avantage de quelques pas. Car, pour qu'ils pussent se rencontrer, il faudrait, dit-on, que l'un fût ar-

rivé au point d'où l'autre part. Mais si la matière est divisible à l'infini, cela n'est pas possible, parce qu'il faut toujours admettre entre les deux coureurs une distance quelconque, infiniment petite (Arist., *Phys.*, lib. IV, c. IX; Diog. Laërt., lib. IX, c. XXIII, XXIX). Cet argument n'a de valeur et n'a été dirigé que contre les partisans exclusifs de l'empirisme, forcés par leurs principes à nier toute continuité et toute unité, par conséquent le temps et l'espace. Mais, à le prendre d'une manière absolue, c'est une subtilité qui ne mérite pas d'autre réponse que celle de Diogène. Voy. ECOLE ELÉATIQUE et ZÉNON.

ACHILLINI (Alexandre), de Bologne (*Alex. Achillinus Boloniensis*), professait à Padoue, dans le cours du XVe siècle, la philosophie aristotélicienne commentée par Averrhoès, et eut même la gloire d'être surnommé Aristote second. Il n'eut pourtant d'autre titre à cette distinction que l'habileté de sa dialectique, habileté dont il fit surtout preuve dans la discussion qu'il soutint contre son célèbre contemporain, Pierre Pomponace. Il mourut en 1512, sans avoir laissé aucun écrit qui soit parvenu jusqu'à nous.

ACONTIUS (Jacques), né à Trente au commencement du XVI[e] siècle, est très-peu connu et mériterait de l'être davantage. On ignore également l'année de sa naissance et celle de sa mort. Bayle, qui lui a consacré un article dans son *Dictionnaire*, affirme qu'il mourut en 1565; mais il vivait encore en 1567, puisque Ramus, qui entretenait avec Acontius une correspondance, s'adresse encore à lui en cette année même dans son *Prooemium mathematicum* et fait allusion à son crédit auprès de la reine d'Angleterre.

La vie d'Acontius, comme celle de la plupart des philosophes de ce temps-là, fut semée d'aventures. Il nous apprend lui-même qu'ayant embrassé la réforme, il se détermina à quitter sa patrie, en compagnie d'un de ces coreligionnaires, nommé Francesco Betti. Sans doute ils suivirent la route que prenait alors l'émigration italienne, et dont les premières étapes étaient Genève et Zurich, Bâle et Strasbourg. Le séjour d'Acontius dans ces deux dernières villes est mentionné dans une lettre célèbre à son ami Jean Wolf de Zurich (*de Ratione edendorum librorum*, datée de Londres, 1562). C'est à Bâle qu'il publia ses principaux ouvrages et fit le plus long séjour avant de se réfugier en Angleterre, où la reine Élisabeth l'accueillit avec faveur et le pensionna, sinon comme jurisconsulte, ou comme philosophe, ou même comme théologien, au moins comme ingénieur : car il avait composé en italien un traité sur l'art de fortifier les places de guerre, et il entreprit de le mettre en latin par ordre de la reine : « tâche assez malaisée, disait-il, pour un homme qui, après avoir passé une bonne partie de sa vie à lire le mauvais latin (*sordes*) de Barthole, de Baldus et d'autres écrivains de cette espèce (*ejus farinæ*), avait mené pendant plusieurs années la vie des cours. » Aussi ne paraît-il pas qu'il ait jamais livré à l'impression ce travail.

Acontius a joui, durant le XVI[e] et le XVII[e] siècle, d'une assez grande réputation à cause d'un livre ingénieux, et souvent réimprimé, sur les *Ruses de Satan* (ou les *Stratagèmes du Diable*, suivant une autre traduction du titre latin : *Stratagematum Satanæ libri octo*, Bâle, 1565). Mais nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe qui eut l'idée de réformer la logique, et non du théologien protestant, accusé par quelques-uns de pousser jusqu'à leurs dernières limites la largeur et la tolérance, et vanté pour cela même par les arminiens, les sociniens et les libres penseurs.

Le principal titre d'Acontius aux yeux de l'historien de la philosophie est un petit traité de la méthode, qu'il publia à Bâle en 1558, intitulé : *Jacobi Acontii Tridentini de Methodo, hoc est de investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione* (in-8, 138 pages, plus un *errata* d'après lequel nous rétablissons le titre). La logique étant définie l'art de découvrir et d'exposer la vérité (recta contemplandi docendique ratio), l'étude de la méthode en fait essentiellement partie, et il y a lieu de s'étonner que l'on s'en occupe si peu : car, si la méthode a pour but de nous procurer la connaissance que nous nous proposons d'acquérir, elle nous sert aussi à l'enseigner aux autres. Une telle connaissance n'est pas *innée*, comme celle des axiomes (p. 18, 19), ni obtenue immédiatement, comme les idées que nous donnent les sens : elle est le fruit du raisonnement, qui seul peut nous découvrir l'essence, les causes et les effets de chaque chose (qui sit, quæ sint ejus causæ, quisve effectus). A la recherche de l'essence se rattache la théorie logique de la définition que l'auteur traite avec le plus grand soin (p. 49-83). Pour découvrir les causes et les effets, il distingue deux méthodes, celle de résolution ou d'analyse et celle de composition, qui convient surtout à l'enseignement, quoiqu'elle contribue aussi à la recherche de la vérité. L'analyse dont il est ici question est celle des géomètres: il ne peut y avoir aucun doute à cet égard, et en général la méthode des mathémathiques est l'idéal d'Acontius en logique. Il le déclare à Wolf dans la lettre que nous citions plus haut, et il prétend qu'elle trouve partout son application, voire même en théologie, témoin son livre des *Ruses de Satan*, où il part de la définition du but de Satan et de principes généraux ou axiomes dont il va déduisant les conséquences jusqu'à la fin de l'ouvrage. On trouve encore, dans le *de Methodo* d'Acontius, de bonnes règles pour l'emploi de la division et pour la culture de la mémoire; mais en somme, si l'on excepte l'expression de *notions innées* et ce qui est dit de l'analyse, on ne voit guère de quoi justifier un rapprochement entre Acontius et Descartes. Cependant Baillet rapporte dans sa *Vie de Descartes* (t. II, p. 138) qu'un cartésien hollandais, nommé Huelner, signala au P. Mersenne le livre d'Acontius comme le seul qui lui parût digne d'être comparé au *Discours de la Méthode :* exagération évidente, que Bayle se contente de rappeler, mais que Brucker semble approuver.

Pour rester dans le vrai, il faut dire que le *de Methodo* d'Acontius est l'ouvrage d'un esprit net et ferme, qu'il est bien composé, écrit d'un style clair et dégagé de toute scolastique. L'auteur est donc, en logique, un des précurseurs de la philosophie moderne. Il en avait pressenti les glorieux développements, témoin ce beau passage de sa lettre à J. Wolf : « Intelligo etiam me in sæculum incidisse cultum præter modum, nec tam certe vereor eorum, qui regnare nunc videntur, judicia, quam exorientem quamdam sæculi adhuc paulo excultioris lucem pertimesco. Etsi enim multos habuit habetque ætas nostra viros præstantes, adhuc tamen videre videor nescio quid majus futurum. » Quel dommage que cela soit dit à propos d'un écrit de Patrizzi!

Outre l'article de Bayle cité plus haut, on peut lire les quelques lignes que Brucker a consacrées à Acontius dans son *Hist. critica philosophiæ* (vol. V, p. 585, 586). Mais les écrits du théologien italien sont la source la plus riche et la plus sûre pour connaître sa vie et ses opinions.

CH. W.

ACROAMATIQUE (de ἀκροάομαι, entendre).

C'est la qualification que l'on donne à certaines doctrines non écrites, mais transmises oralement à un petit nombre d'élus, parce qu'on les juge inaccessibles ou dangereuses pour la foule. Dans le dernier cas, *acroamatique* devient synonyme d'*ésotérique* (voy. ce mot). Quelquefois même on étend cette qualification à des doctrines écrites, quand elles portent sur les points les plus ardus de la science, et qu'elles sont rédigées dans un langage en rapport avec le sujet. C'est ainsi que tous les ouvrages d'Aristote ont été divisés en deux classes : les uns, par leur forme aussi bien que par les questions dont ils traitent, paraissent destinés à un grand nombre de lecteurs ; on leur donnait le nom d'*exotériques* (ἐξωτερικούς) ; les autres semblaient réservés à quelques disciples choisis : ce sont les livres *acroamatiques* (ἀκροματικος ou ἐγκυκλίους). Quant à savoir quels sont ces livres et si nous les avons entre les mains, c'est une question qui ne peut être résolue ici. Voy. dans le tome I des *Œuvres d'Aristote* par Buhle, 5 vol. in-8, Deux-Ponts, 1791, une dissertation intitulée : *Commentatio de libris Aristotelis acroamaticis et exotericis.* — Voy. ARISTOTE.

ACRON D'AGRIGENTE ne se rattache à l'histoire de la philosophie que parce qu'il fut le fondateur de l'école de médecine surnommée empirique ou méthodique ; cette école fleurit surtout pendant les deux premiers siècles après J. C., et arbora, en philosophie, le drapeau du scepticisme ; elle a produit un grand nombre de philosophes sceptiques, tels que Ménodote, Saturnin, Théodas, etc.; le plus distingué d'entre eux tous fut, sans contredit, Sextus Empiricus. Voy. SEXTUS.

ACTE. La signification vulgaire de ce mot n'a pas besoin d'être définie ; mais il est employé par Aristote avec un sens spécial et rigoureux qu'il importe de préciser.

Nous voyons les objets passer d'un contraire à l'autre, du chaud au froid ; mais ce n'est pas le contraire qui devient son contraire, le chaud qui devient froid. Il y a nécessairement quelque chose en quoi le changement s'opère ; nécessairement aussi ce quelque chose avait les deux contraires en puissance et était indifférent à l'un et à l'autre. Ce quelque chose c'est la matière qui ne se distingue pas de la puissance. Mais pouvoir, ce n'est pas agir ; être en puissance froid ou chaud, ce n'est pas être froid ou chaud. Pour être froid ou chaud, la puissance a besoin d'être réalisée, et lorsqu'elle est réalisée le froid ou le chaud est, non plus en puissance, mais en acte ; de sorte que l'acte et la puissance s'excluent mutuellement. Lorsqu'une chose est en puissance, elle n'est pas en acte ; lorsqu'elle est en acte, elle n'est plus en puissance. L'acte n'est cependant pas la réalisation de la puissance, mais la fin de la puissance qui se réalise. La réalisation de la puissance est le passage de la puissance à l'acte, ce qu'Aristote appelle le mouvement.

Voy. ARISTOTE, ACTUEL. A. L.

ACTIVITÉ. Voy. VOLONTÉ.

ACTUEL (*quod est in actu*) est un terme emprunté de la philosophie scolastique, qui elle-même n'a fait que traduire littéralement cette expression d'Aristote : τὸ ὄν κατ' ἐνεργείαν. Or, dans la pensée du philosophe grec, assez fidèlement conservée sur ce point par ses disciples du moyen âge, l'*actuel* c'est ce qui a cessé d'être simplement possible pour exister en réalité et à l'état de fait ; c'est aussi l'état d'une faculté ou d'une force quelconque quand elle est entrée en exercice. Ainsi, ma volonté, quoique très-*réelle* comme faculté, ne commence à avoir une existence *actuelle* qu'au moment où je veux telle ou telle chose. *Actuel* dit, par conséquent, plus que *réel*. De la langue philosophique, qui aurait tort de l'abandonner, ce terme a passé dans le langage vulgaire, où il signifie ce qui est présent ; sans doute parce que rien n'est présent pour nous que ce qui est révélé par un acte ou par un fait. Voy. ARISTOTE.

ADAM DU PETIT-PONT, né en Angleterre au commencement du XIIe siècle, étudia à Paris sous Matthieu d'Angers et Pierre Lombard, et y tint une école près du Petit-Pont, comme l'indique son surnom, jusqu'en 1176, où il fut nommé évêque d'Asaph, dans le comté de Glocester. Il mourut en 1180. Jean de Salisbury vante l'étendue de ses connaissances, la sagacité de son esprit, et son attachement pour Aristote ; mais on lui reprochait beaucoup d'obscurité. Il disait qu'il n'aurait pas un auditeur, s'il exposait la dialectique avec la simplicité d'idées et la clarté d'expressions qui conviendraient à cette science. Aussi était-il tombé volontairement dans le défaut de ceux qui semblent vouloir, par la confusion des noms et des mots, et par des subtilités embrouillées, troubler l'esprit des autres et se réserver à eux seuls l'intelligence d'Aristote (Jean Salisbury, *Metalogicus*, lib. II, c. X; lib. III, c. III; lib. IV, c. III). On ne connaît d'Adam qu'un opuscule incomplet, intitulé *Ars disserendi*, dont M. Cousin a publié quelques extraits dans ses *Fragments de philosophie scolastique*. Voy. aussi *Histoire littéraire de France*, t. XIV, Paris, 1840, p. 417 et suiv. C. J.

ADÉLARD, de Bath, vivait dans les premières années du XIIe siècle. Poussé, comme lui-même nous l'apprend, par le désir de s'instruire, il visita la France, l'Italie, l'Asie Mineure ; et, de retour dans sa patrie, sous le règne de Henri, fils de Guillaume, consacra ses loisirs à propager parmi ses contemporains les vastes connaissances qu'il avait acquises. Son nom est naturellement associé à ceux de Gerbert, de Constantin le Moine, à ces laborieux compilateurs qui introduisirent en Europe la philosophie arabe. On lui doit des *Questions naturelles*, imprimées sans date à la fin du XIVe siècle ; un dialogue encore inédit, intitulé *de Eodem et Diverso*, qui, sous la forme d'une fiction ingénieuse, renferme une éloquente apologie des études scientifiques, une *Doctrine de l'Abaque*, une version latine des *Éléments d'Euclide*, et plusieurs autres traductions faites de l'arabe. Il est fréquemment cité par Vincent de Beauvais, sous le titre de *Philosophus Anglorum*. M. Jourdain, dans ses *Recherches sur l'origine des traductions d'Aristote* (in-8, Paris, 1819), a donné une analyse étendue du *de Eodem et Diverso*. X.

ADELGER (appelé aussi **ADELHER**), philosophe scolastique et théologien du XIIe siècle, chanoine à Liége, puis moine de Cluny. Il s'est fait remarquer uniquement par sa manière d'expliquer la prescience divine, en la conciliant avec la liberté humaine. Selon lui, le passé et l'avenir n'existent pas devant Dieu, qui prévoit nos actions comme nous voyons celles de nos semblables, sans les rendre nécessaires et sans porter atteinte à notre libre arbitre. Voy. Adelgerus, *de Libero arbitrio ;* dans le *Thesaurus anecdotorum* de Pèze, t. IV, p. 2.

ADÉQUAT, se dit en général de nos connaissances et surtout de nos idées. Une idée adéquate est conforme à la nature de l'objet qu'elle représente. Mais quels sont les objets véritables de nos idées, ou, ce qui revient au même, quels sont les modes de notre intelligence auxquels le mot idée, conformément aux plus illustres exemples, doit être consacré particulièrement? L'idée nous représente l'essence invariable et intelligible des choses, tandis que la sensation correspond

aux modes variables, aux apparences fugitives. Par conséquent, plus elle est étrangère à la sensation, et épurée des affections de la sensibilité en général, plus elle est conforme à la nature réelle de la chose représentée, c'est-à-dire plus elle est adéquate. C'est dans ce sens que ce mot a été employé surtout par Spinoza, qui s'en sert très-fréquemment. Aux yeux de ce philosophe, la connaissance adéquate par excellence, la connaissance parfaite, c'est celle de l'éternelle et infinie essence de Dieu, implicitement renfermée dans chacune de nos idées (*Eth.*, part. II, *de Anima*). C'est dans cette connaissance qu'il fait consister l'immortalité de l'âme et le souverain bien.

ADRASTE d'Aphrodisie (*Adrastus Aphrodisiœus*), commentateur estimé d'Aristote, qui vivait dans le IIe siècle après J. C., et a été classé parmi les *péripatéticiens purs*. Nous n'avons rien conservé de lui, qu'un manuscrit qui traite de la musique.

ÆDÈSIE, femme philosophe de l'école néoplatonicienne, épouse d'Hermias et mère d'Ammonius. Elle fut célèbre par sa vertu et sa beauté, mais plus encore par le zèle avec lequel elle se dévoua à l'école néoplatonicienne et à l'instruction de ses fils.

Elle était parente de Sizianus, qui aurait désiré l'unir à Proclus, son disciple; mais ce dernier, à l'exemple d'un grand nombre de néoplatoniciens, regardait le mariage comme une institution profane et voulut garder le célibat. Ædésie s'unit à Hermias d'Alexandrie, et conduisit à Athènes, à l'école de Proclus, les fils qui naquirent de cette union. Elle doit, par conséquent, avoir vécu dans le Ve siècle après J. C.

ÆDÈSIUS de Cappadoce (*Ædesius Cappadox*), néoplatonicien du IVe siècle après J. C., et successeur de Jamblique. Après l'exécution de Sopater, autre néoplatonicien que Constantin le Grand, converti au christianisme, livra au dernier supplice, Ædésius se tint caché pendant quelque temps pour ne pas subir le même sort; mais plus tard, ayant reparu à Pergame, où il établit une école de philosophie, ses leçons lui attirèrent un grand concours de disciples venus de l'Asie Mineure et de la Grèce.

ÆGIDIUS COLONNA, issu de la noble race italienne des Colonna, appelé aussi du lieu de sa naissance *Ægidius Romanus* (Gilles de Rome), est un philosophe et un théologien célèbre du XIVe siècle. Il reçut le surnom de *Doctor fundatissimus* et de *Princeps theologorum*. Entré, jeune encore, dans l'ordre des ermites de S. Augustin, il vint étudier à Paris, où il suivit surtout les leçons de S. Thomas d'Aquin et celles de S. Bonaventure, devint précepteur du prince qui plus tard porta le nom de Philippe le Bel, enseigna la philosophie et la théologie à l'Université de Paris, fut nommé en 1294 archevêque de Bourges et mourut à Avignon en 1316, après avoir pris parti pour Boniface VIII contre le prince qui avait été son élève et son bienfaiteur.

Outre son commentaire sur le *Magister sententiarum* de Pierre Lombard, on a de lui deux ouvrages philosophiques dont l'un, sous le titre de *Tractatus de esse et essentia*, fut imprimé en 1493; l'autre, intitulé *Quodlibeta*, a été publié à Louvain en 1646, et se trouve précédé du *de Viris illustribus* de Curtius, qui donne des renseignements circonstanciés sur la vie et la réputation littéraire de ce philosophe scolastique. C'est à tort, sans doute, que les *Commentationes physicœ et metaphysicœ* ont été attribuées à Ægidius; car non-seulement il y est nommé à la troisième personne, mais on y voit aussi mentionnés des écrivains qui lui sont postérieurs, et le style est d'une latinité plus pure que dans les écrits de notre auteur. Ses recherches philosophiques se rapportent presque toutes à des questions d'ontologie, de théologie et de psychologie rationnelle, à divers problèmes relatifs à l'être, la matière, la forme, l'individualité, etc. Il se rattache strictement sur plusieurs points à la doctrine d'Aristote: par exemple, il considère la matière comme une simple puissance (*Potentia pura*), qui ne possède aucun caractère, aucune propriété de la forme ou de la réalité. Il ne fait pas seulement dépendre la vérité de la nature des choses, mais encore des lois de l'intelligence: en somme, il peut être regardé comme un réaliste assez conséquent avec lui-même.

Ægidius Romanus n'est pas seulement un philosophe scolastique, c'est aussi un philosophe politique. Sur la demande de son royal élève, il a composé un traité du *Gouvernement des princes* (*de Regimine principum*) imité de celui qui a été écrit en partie par S. Thomas d'Aquin, mais beaucoup plus étendu; et sur la fin de sa vie, probablement pendant la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel, il a pris la défense du pouvoir temporel du pape dans un traité de la *Puissance ecclésiastique* (*de Ecclesiastica potestate*), qui a été découvert et publié assez récemment par M. Jourdain, sous le titre suivant: *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté*, in-8, Paris, 1858. Dans le premier de ces deux ouvrages (in-f°, Augsbourg, 1473), on trouve un traité à peu près complet de droit naturel, de droit politique et même d'économie politique, où les idées d'Aristote et de S. Thomas se trouvent unies à quelques principes plus modernes. Le second contient un plaidoyer en faveur des prétentions les plus exagérées de la papauté, telles que les concevait Grégoire VII. — On trouvera une notice étendue sur Gilles de Rome dans les *Réformateurs et publicistes de l'Europe* de M. Ad. Franck, in-8, Paris, 1864.

ÆNEAS ou **ÉNÉE** de Gaza, d'abord philosophe païen, puis philosophe chrétien du Ve siècle. Après avoir suivi les leçons du néoplatonicien Hiéroclès à Alexandrie, après avoir lui-même enseigné quelque temps l'éloquence et la philosophie, il se convertit au christianisme, et greffa si habilement sur cette doctrine nouvelle les fruits qu'il avait recueillis de la philosophie platonicienne, qu'on le surnomma le Platonicien chrétien. Outre un bon nombre de lettres, on a conservé de lui un dialogue écrit en grec, et qui, sous le titre de *Théophraste*, traite principalement de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Il y est aussi beaucoup parlé des anges et des démons. A ce propos, Énée de Gaza invoque fréquemment la sagesse chaldaïque, ainsi que les noms de Plotin, de Porphyre et de plusieurs autres néoplatoniciens. Il explique la Trinité chrétienne avec le secours de la philosophie platonicienne, établissant un rapport entre le Logos de Platon et le Fils de Dieu, entre l'âme du monde et l'Esprit saint. Il est facile de voir que ce transfuge du néoplatonisme au christianisme aime à faire un fréquent emploi de ses anciennes doctrines, afin de donner à ses croyances religieuses la consécration d'une conviction philosophique. Voy. *Æneœ Gazœi Theophrastus*, gr. et lat., in-f°, Zurich, 1560; le même ouvrage avec la traduction latine, et les notes de Gasp. Barthius, in-4, Leipzig, 1655; enfin on a de lui vingt-cinq lettres insérées dans le Recueil des lettres grecques, publié par Alde Manuce, in-4, Rome, 1499, et in-f°, Genève, 1606.

ÆNÉSIDÈME. L'antiquité ne nous a laissé sur la vie d'Ænésidème qu'un petit nombre de renseignements indécis. A peine y peut-on découvrir

l'époque où il vécut, sa patrie, le lieu où il enseigna, et le titre de ses écrits. Sur tout le reste, il faut renoncer même aux conjectures.

Fabricius (ad Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. CCXXXV) et Brucker (*Hist. crit. phil.*) ont pensé qu'Ænésidème vivait du temps de Cicéron. Cette opinion n'a d'autre appui qu'un passage de Photius mal interprété (Phot., *Myriob.*, cod. CCXII, p. 169, Bekk.); il résulte, au contraire, d'un témoignage décisif d'Aristoclès (ap. Euseb., *Præp. evang.*, lib. XIV), que la véritable date d'Ænésidème, c'est le premier siècle de l'ère chrétienne.

Ænésidème naquit à Gnosse, en Crète (Diogène Laërce, liv. IX, c. XII); mais c'est à Alexandrie qu'il fonda son école et publia ses nombreux écrits. (Arist. ap. Euseb., lib. I.)

Aucun de ses ouvrages n'est arrivé jusqu'à nous. Celui dont la perte est le plus regrettable, c'est le Πυῤῥωνίων λόγοι, que nous ne connaissons que bien imparfaitement par l'extrait que Photius nous en a donné (Phot., *Myriob.*, lib. I). C'est dans ce livre que se trouvait très-probablement l'argumentation célèbre contre l'idée de causalité, que Sextus nous a conservée et qui est le principal titre d'honneur d'Ænésidème. (Sext. Emp., *Advers. Math.*, éd. de Genève, p. 345-351, C; Cf. *Pyrrh. Hyp.*, lib. I, c. XVII.)

Tennemann a dit avec raison que cette argumentation est l'effort le plus hardi que la philosophie ancienne ait dirigé contre la possibilité de toute connaissance apodictique ou démonstrative, en d'autres termes, de toute métaphysique.

Aucun sceptique, avant Ænésidème, n'avait eu l'idée de discuter la possibilité et la légitimité d'une de ces notions *a priori* qui constituent la métaphysique et la raison, afin de les détruire l'une et l'autre dans leur racine et, pour ainsi dire, d'un seul coup. Cette idée est hardie et profonde. Mûrie par le temps, et fécondée par le génie, elle a produit dans le dernier siècle la *Critique de la Raison pure*, et un des mouvements philosophiques les plus considérables qui aient agité l'esprit humain.

On ne peut non plus méconnaître qu'Ænésidème n'ait fait preuve d'une grande habileté, lorsque, pour contester l'existence de la relation de cause à effet, il s'est placé tour à tour à tous les points de vue d'où il est réellement impossible de l'apercevoir. C'est ainsi qu'il a parfaitement établi, avant Hume, qu'à ne consulter que les sens, on ne peut saisir dans l'univers que des phénomènes, avec leurs relations accidentelles, et jamais rien qui ressemble à une dépendance nécessaire, à un rapport de causalité.

Que si l'on néglige les idées grossières des sens pour s'élever à la plus haute abstraction métaphysique, Ænésidème force le dogmatisme à confesser que l'action de deux substances de nature différente l'une sur l'autre, ou même celle de deux substances simplement distinctes, sont des choses dont nous n'avons aucune idée.

Et, de tout cela, il conclut que la relation de causalité n'existe pas dans la nature des choses. Mais, d'un autre côté, obligé d'accorder que l'esprit humain conçoit cette relation et ne peut pas ne pas la concevoir, il s'arrête à ce moyen terme, que la loi de la causalité est, à la vérité, une condition, un phénomène de l'intelligence, mais qu'elle n'existe qu'à ce seul titre; et de là le scepticisme absolu en métaphysique.

Si Pyrrhon, dans l'antiquité, conçut le premier dans toute sa sévérité la philosophie du doute, la fameuse ἐποχή, on ne peut refuser à Ænésidème l'honneur de lui avoir donné pour la première fois une organisation puissante et régulière. Et c'est là ce qui assigne à ce hardi penseur une place à part et une importance considérable dans l'histoire de la philosophie ancienne.

Dans ses Πυῤῥωνίων λόγοι, il avait institué un système d'attaque contre le dogmatisme, où il le poursuivait tour à tour sur les questions logiques, métaphysiques et morales, embrassant ainsi dans son scepticisme tous les objets de la pensée, les principes et les conséquences, la spéculation pure et la vie.

Mais tous ses travaux peuvent se résumer en deux grandes attaques, qui, souvent répétées depuis, ont fait jusque dans les temps modernes une singulière fortune, l'une contre la raison en général, l'autre contre son principe essentiel, le principe de causalité. Soit qu'il s'efforce d'établir la nécessité et tout à la fois l'impossibilité d'un critérium absolu de la connaissance, soit qu'il entreprenne de ruiner la métaphysique par son fondement, il semble qu'il lui ait été réservé d'ouvrir la carrière aux plus illustres sceptiques de tous les âges. Par la première attaque, il a devancé Kant; par la seconde, David Hume; par l'une et par l'autre, il a laissé peu à faire à ses successeurs.

Consultez, sur Ænésidème, les Histoires générales de Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. I, p. 1328, Leipzig, 1766) et de Ritter (*Hist. de la phil. ancienne*, t. IV, p. 233 sqq., trad. Tissot, Paris, 1836); l'histoire spéciale de Stæudlin (*Histoire et Esprit du scepticisme*, 2 vol. in-8, t. I, p. 299 sqq., Leipzig, 1794, all.); un article de Tennemann dans l'*Encyclopédie* de Ersch., IIe part., et la monographie d'Ænésidème, par M. E. Saisset, in-8, Paris, 1840, réimprimée dans l'ouvrage du même auteur, *le Scepticisme*, in-8, Paris, 1865.

Em. S.

ÆSCHINE d'Athènes, disciple de Socrate, auquel on attribue des dialogues socratiques, entre autres Eryxias et Axiochus. Voy. Diogène Laërce, liv. II. — Boeckh, Simonis Socratici dialogi quatuor. Additi sunt incerti auctoris (vulgo Æschinis), dialogi Eryxias et Axiochus. Heidelb., 1810, in-8.

AFFECTION (de *afficere*, même signification) a un sens beaucoup plus étendu en philosophie que dans le langage ordinaire : c'est le nom qui convient à tous les modes de sensibilité, à toutes les situations de l'âme où nous sommes relativement passifs. On peut être *affecté* agréablement ou d'une manière pénible, d'une douleur ou d'un plaisir purement physique, comme d'un sentiment moral. « Toute intuition des sens, dit Kant (*Analyt. transcend.*, 1re sect.), repose sur des *affections*, et toute représentation de l'entendement, sur des fonctions. » Cependant il faut remarquer que, lorsqu'il s'agit d'une signification aussi générale, notre langue se sert plutôt du verbe que du substantif. Dans la psychologie écossaise, les *affections* sont les sentiments que nous sommes susceptibles d'éprouver pour nos semblables; en conséquence, elles se divisent en deux classes : les affections bienveillantes et les affections malveillantes. Enfin, dans le langage usuel, on entend toujours par *affection* ou l'amour en général, ou un certain degré de sentiment. Cette dernière définition a été adoptée par Descartes, dans son *Traité des Passions* (art. LXXXIII). Voy. AMOUR et SENSIBILITÉ.

AFFIRMATION (κατάφασις). Elle consiste à attribuer une chose à une autre, ou à admettre simplement qu'elle est; car l'être ne peut pas passer pour un attribut, quoiqu'il en occupe souvent la place dans le langage. L'affirmation, quand elle est renfermée dans la pensée, n'est pas autre chose qu'un jugement; exprimée par la parole, elle devient une proposition. Ce jugement et cette proposition sont appelés l'un et l'autre *affirmatifs*. Il faut remarquer qu'un jugement affirmatif

dans la pensée, peut être exprimé sous la forme d'une proposition négative; ainsi, quand je nie que l'âme soit matérielle, j'affirme réellement son immatérialité, c'est-à-dire son existence même. Voy. JUGEMENT et PROPOSITION.

A FORTIORI (à plus forte raison). On se sert de ces mots dans les matières de pure controverse, quand on conclut du plus fort au plus faible, ou du plus au moins.

AGRICOLA (Rodolphe), surnommé *Frisius* à cause de son pays natal, était de Baffloo, village situé dans la Frise, à peu de distance de Groningue. Son véritable nom était Rolef Huesmann, et non *de Cruningen*, comme le prétend l'abbé Joly, abusé par une mauvaise prononciation de Groningen. On ne connaît la date de sa naissance que par celle de sa mort, arrivée le 28 octobre 1486. Il avait alors à peine 42 ans : c'est donc en 1444 qu'il faut placer sa naissance, et non en 1442, comme font la plupart des historiens de la philosophie. L'autorité décisive sur ce point n'est pas Melchior Adam, mais l'historien de la Frise, Ubbo Emmius, ainsi que l'a fort bien établi Bayle (art. *Agricola* (Rod.), note A.)

Agricola, si l'on en croit un historien de la ville de Deventer, aurait fait ses premières études au collége de Sainte-Agnès, près de Zvoll, sous le fameux Thomas à Kempis. Ainsi s'expliquerait sa rare habileté dans l'art de copier et d'illustrer les manuscrits. A ce talent il joignit de bonne heure ceux de musicien et de poëte. De Zvoll, Agricola se rendit à Louvain, où il se distingua bientôt par ses dispositions philosophiques et par son talent à écrire en latin. Il faisait de Cicéron et de Quintilien une étude assidue, et c'est d'eux qu'il apprit, non-seulement à écrire, mais encore à penser autrement que les scolastiques. Il soumettait à ses maîtres et développait très-habilement des objections contre l'ordre suivi dans l'enseignement traditionnel de la logique. Il eut tant de succès à Louvain, qu'il aurait pu y rester comme professeur; mais ses goûts et sa vocation l'attiraient ailleurs; ayant appris le français avec quelques-uns de ses condisciples, il partit pour Paris, afin d'y perfectionner ses études. Il y demeura plusieurs années, étudiant et enseignant tour à tour jusqu'à l'âge de trente-deux ans, et l'on doit s'étonner que ses biographes allemands aient glissé si légèrement sur ce séjour prolongé dans l'Université de Paris. Il serait intéressant de savoir quelle fut l'attitude du jeune maître ès arts de Louvain, lorsqu'il se trouva en présence des logiciens les plus illustres de cette époque et dans la compagnie de son docte et subtil compatriote, Jean Wessel, qu'on avait surnommé *magister contradictionis*. On peut affirmer à coup sûr que ses leçons n'étaient pas l'écho de cette scolastique pour laquelle il avait tout d'abord éprouvé tant de répugnance, et peut-être ne furent-elles pas sans influence sur la génération nouvelle. Quoi qu'il en soit, Agricola, qui était d'humeur voyageuse et fort amoureux des lettres anciennes, se sentait attiré vers l'Italie où elles étaient enseignées avec éclat par les Grecs venus de Constantinople, et où l'avaient précédé plusieurs de ses anciens compagnons d'études. Étant arrivé à Ferrare en 1476, il y fut retenu par la libéralité du duc Hercule d'Este, et surtout par les leçons et les entretiens du philosophe et grammairien Théodore de Gaza, de l'humaniste Guarini et des deux poëtes Strozzi. Avec le premier il étudia Aristote et la langue grecque; avec le second il cultiva les lettres latines; avec tous il rivalisa de savoir et de talent. Après avoir suivi les leçons de Théodore de Gaza, il se fit entendre à son tour, et l'on admira son éloquence et sa diction aussi pure qu'élégante. Il séjourna deux ans à Ferrare, et c'est probablement à cette époque, c'est-à-dire à l'année 1477, que remonte la première ébauche de son principal ouvrage : car, en dédiant quelques années plus tard son *de Inventione dialectica* à Théodoric (ou Dietrich) de Plenningen, qu'il avait connu intimement à Ferrare, il lui rappelle que c'est à sa prière et sur ses conseils qu'il a entrepris ce travail, et il ajoute qu'il le fit un peu vite, au milieu des préparatifs de son départ et pendant le voyage, alors assez long de Ferrare à Groningue. On peut lire là-dessus le témoignage très-intéressant de son premier commentateur, Phrissemius, au début de ses *Scholia in libros tres de Invent. dial.* (Cologne et Paris, 1523 et 1539, in-4, *Scholia in Epistolam dedic*). C'est donc à tort que Meiners reporte aux années 1484 et 1485 la composition de ce traité.

De retour dans sa patrie, Agricola refusa les honneurs et les charges qu'on lui offrit comme à l'envi, à Groningue, à Nimègue, à Anvers. Il consentit seulement à suivre quelque temps, en qualité de syndic de la ville de Groningue, la cour de Maximilien Ier, auprès de qui il était patronné par d'anciens condisciples ou élèves; mais au bout de six mois, ayant réussi dans sa négociation, il quitta la cour, malgré les efforts des chanceliers de Bourgogne et de Brabant pour l'attacher au service de l'Empereur. Il tenait à son indépendance, et répugnait à toute fonction qui l'aurait obligé à une vie sédentaire. Il aimait à changer de place, et, suivant l'expression de Bayle, menait une vie fort ambulatoire. Cependant un noble personnage, nommé Jean de Dalberg, à qui il avait appris le grec, ayant été fait évêque de Worms, trouva moyen de l'attirer et de le retenir, un peu malgré lui d'abord, tantôt à Worms, tantôt à Heidelberg, où l'électeur Palatin le combla de ses faveurs. Dans cette dernière ville d'ailleurs il retrouvait son ami le chevalier Dietrich de Plenningen, qu'il surnommait son cher Pline (*Plinium suum*), et dont la maison fut la sienne. Puis il gardait la faculté de se déplacer, en allant d'une ville à l'autre; il accompagna même l'évêque de Worms à Rome, en 1484, lors de l'intronisation du pape Innocent XIII que Jean de Dalberg allait complimenter au nom du comte palatin.

Agricola fit quelques leçons à Worms, mais il y trouva des habitudes scolastiques tellement enracinées, qu'il désespéra d'en triompher. Il finit par adopter de préférence le séjour de Heidelberg où il passa la plus grande partie de ses dernières années, de 1482 à 1486. Il y enseigna avec un grand succès, traduisant et commentant les écrits d'Aristote, notamment ceux d'histoire naturelle, alors inconnus en Allemagne. Son commentaire était surtout philosophique, comme on en peut juger par le développement qu'il présenta un jour à des auditeurs enthousiastes de cette pensée extraite du *de Generatione animalium* (liv. II, ch. III) : Τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, ce qu'il traduisait ainsi : « Mens extrinsecus accedit, et est divinum quid, nec nascitur ex materia corporum. »

Agricola se livra aussi à l'étude de la théologie et de la langue hébraïque. Il y apporta la même liberté d'esprit qu'en philosophie, et peut-être se serait-il appliqué tout entier aux questions religieuses, si une mort prématurée ne l'eût arrêté subitement au milieu de ses travaux, le 28 octobre 1486. Son ami, le savant Reuchlin, qui vivait à Heidelberg depuis quelque temps, prononça son oraison funèbre.

Agricola avait écrit, en prose, en vers, en latin, et même en allemand. L'ouvrage par lequel il a conquis une place distinguée parmi les phi-

losophes de la Renaissance est intitulé : *de Inventione dialectica libri tres*. Érasme, qui en admirait les idées et le style, en a fait, dans ses *Adages*, un éloge presque enthousiaste ; mais par une inadvertance que justifie le contenu de ce traité, il lui donne le titre de : *de Inventione rhetorica*. Agricola, en effet, ayant pris tout d'abord Cicéron et Quintilien pour guides dans l'étude de la dialectique, fut conduit à la considérer comme instrument de l'art oratoire plutôt que de la science et de la philosophie. De là cette définition : *Dialecticam esse artem probabiliter de una quavis re disserendi*. De là aussi la division de cet art en deux parties, l'invention et le jugement ou disposition. L'invention dont il veut parler est celle des preuves, qui se fait au moyen de lieux communs, entendus aussi à la manière des rhéteurs grecs et latins plutôt que d'Aristote. Comment Brucker a-t-il pu affirmer que le traité d'Agricola est conçu dans l'esprit et suivant les vrais principes d'Aristote (*juxta genuina Aristotelis principia*)? Assurément rien ne rappelle ici les *Analytiques*, à peine y a-t-il une analogie avec les *Topiques*. Loin de suivre l'auteur de l'*Organon*, Agricola s'en sépare assez nettement, tout en témoignant pour lui du respect et même de l'admiration ; mais en vérité, il ne le comprend guère, quoiqu'il ait sous les yeux le texte original, et l'on doit reconnaître qu'il n'était point de force à le corriger et à le perfectionner. Aussi ne trouve-t-on guère d'idées neuves dans cet ouvrage, dont le mérite le plus saillant consiste dans le style. La théorie des lieux est vague et confuse ; sous prétexte de dialectique, l'auteur traite dans le second livre des moyens de donner au discours du mouvement et du charme ; et dans le troisième, il se livre à des considérations dont on chercherait en vain le rapport avec l'invention, dans le sens restreint où il prenait ce mot. Ce qui donne au *de Inventione dialectica* une physionomie particulière, ce qui en fait l'originalité et l'importance historique, c'est d'une part l'esprit d'indépendance qui s'y déploie, surtout à l'égard de la scolastique, et d'autre part le style qui, malgré la diffusion que le savant Huet a critiquée à bon droit, est très-remarquable dans un écrivain allemand du xve siècle, par la clarté, l'élégance et une grande valeur d'images, d'exemples, de comparaisons ingénieuses.

En résumé, Agricola était humaniste plus que philosophe, et c'est par ses qualités d'homme et d'écrivain, plus que par les mérites sérieux de sa dialectique, qu'il contribua à préparer une ère nouvelle, celle de la Renaissance. Il eut l'honneur d'enseigner le grec à Heidelberg avant Reuchlin, d'écrire et de parler un bon latin, avant Érasme, de tenter une réforme de l'enseignement philosophique avant Mélanchthon. Il fut donc, pour ainsi dire, le premier initiateur de l'Allemagne, puisque le premier il y introduisit le goût et la connaissance de l'antiquité classique. Son œuvre fut continuée parmi ses compatriotes par de nombreux disciples, parmi lesquels il suffira de citer Rodolphe Langius, Antonius Liber et Alexandre Hégius, qui fut le maître d'Érasme. Sa réputation était grande en Italie, témoin l'éloge que fit de lui Paul Jove, et cette épitaphe composée par le célèbre humaniste Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) de Venise :

Invida clauserunt hoc marmore fata Rodolphum
Agricolam, Frisii spemque decusque soli.
Scilicet hoc vivo meruit Germania laudis.
Quicquid habet Latium, Græcia quicquid habet.

Le traité *de Inventione dialectica*, publié à Cologne en 1523 par J. M. Phrissemius, fut bientôt connu et employé dans plusieurs colléges de l'Université de Paris, où il obtint un si grand succès grâce aux leçons de Latomus, de J. Sturm et de Jean le Voyer (Visorius), qu'en 1530 la faculté de théologie accusait hautement la faculté des arts d'abandonner Aristote pour Agricola. Ainsi ce dernier eut le privilége de préluder en France, aussi bien qu'en Allemagne, aux essais plus hardis et plus efficaces de Mélanchthon et de Ramus.

Les ouvrages d'Agricola ne furent recueillis qu'assez longtemps après sa mort, par un de ses compatriotes, Alard d'Amsterdam, en deux volumes in-4 (Cologne, 1539), dont le premier est une réimpression des trois livres *de Inventione dialectica* ; le second, sous le titre de *Lucubrationes*, contient un commentaire du *Pro lege Manilia* de Cicéron, des notes sur Sénèque le rhéteur, la traduction latine de divers morceaux de Platon, de Démosthène, d'Isocrate et de Lucien, quelques poésies latines, plusieurs discours et des lettres fort intéressantes à Antonius Liber, à Langius, à Reuchlin, à Hégius, à J. Barbirianus, et à un frère utérin d'Agricola, qui s'appelait Jean. Il manque à cette édition, pour être complète : 1° les *Commentaria in Boëthium*, publiés par Murmelius à Deventer (sans date) ; 2° des poésies allemandes qui probablement ne furent jamais imprimées ; 3° un livre d'histoire, *de Quatuor monarchiis*, qu'Agricola avait composé sur la demande et sans doute pour l'usage exclusif de l'électeur Palatin. Outre les écrits de Rodolphe Agricola, on peut consulter sur la vie et les travaux de ce personnage, les ouvrages suivants : *Oratio de vita Rod. Agricolæ, recitata Witebergæ a Ioanne Saxone Holsatico*, à la suite de la *Vie de Nic. Frischlin* publiée à Strasbourg en 1605, in-8 ; — Melchior Adam, *Vitæ german. philosophorum*, 1615, in-8 (p. 13 et suiv.) ; — J. P. Tressling, *Vita et merita Rod. Agricolæ*, Groningæ, 1830, in-8 ; — A. Bossert, *de Rod. Agricola Frisio*, Paris, 1865, in-8 (64 p.). Ce dernier travail contient des inexactitudes et plusieurs assertions qui auraient besoin d'être accompagnées de preuves.

Ch. W.

AGRIPPA mérite une place très-honorable dans l'histoire du scepticisme de l'antiquité. Nous ne connaissons de lui que ses *Cinq motifs de doute* (Πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς) ; mais cette tentative pour simplifier et coordonner les innombrables arguments de son école suffit pour témoigner de l'étendue et de la pénétration de son esprit. Suivant cet ingénieux sceptique, le dogmatisme ne peut échapper à cinq difficultés insolubles : 1° la contradiction, τρόπος ἀπὸ διαφωνίας ; 2° le progrès à l'infini, τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων ; 3° la relativité, τρόπος ἀπὸ τοῦ πρός τι ; 4° l'hypothèse, τρόπος ὑποθετικὸς ; 5° le cercle vicieux, τρόπος διάλληλος. Voici le sens de ces *motifs*, que les historiens n'ont pas assez remarqués. Il n'y a pas un seul principe qui n'ait été nié. Par conséquent, aussitôt qu'un philosophe dogmatique posera un principe quelconque, on pourra lui objecter que ce principe n'est pas consenti de tous. Et tant qu'il se bornera à l'affirmer, on lui opposera une affirmation contraire, de façon qu'il n'aura pas résolu l'objection de la *contradiction*. Pour se tirer d'affaire, il ne manquera pas d'invoquer un principe plus général ; mais la même objection reviendra incontinent et le forcera de faire appel à un principe encore plus élevé. Or, c'est en vain qu'il remontera ainsi de principe en principe, l'objection le suivra toujours, toujours insoluble, dans *progrès à l'infini*. Poussé à bout, le dogmatiste déclarera qu'il vient enfin d'atteindre un principe premier, un principe évident de soi-même. Mais qu'est-ce

qu'un principe évident? celui qui paraît vrai. Reste à démontrer qu'il n'a pas une vérité seulement relative, πρός τι. Renoncez-vous aux preuves? votre principe reste une *hypothèse*. Risquez-vous une démonstration? vous voilà dans le *diallèle*, car il faut un critérium à la démonstration, et le critérium a lui-même besoin d'être démontré.

On ne peut méconnaître dans ces *cinq motifs* d'Agrippa un grand art de combinaison et une certaine vigueur d'intelligence. Tennemann n'y a vu qu'une copie des *dix motifs* de Pyrrhon. C'est une grave erreur. Pyrrhon avait réuni en dix catégories un certain nombre de lieux communs, où il retournait de mille façons l'objection vulgaire des erreurs des sens; les *cinq motifs* d'Agrippa trahissent, au contraire, une analyse déjà savante des lois et des conditions de l'intelligence. La valeur purement relative des premiers principes, la nécessité et tout ensemble l'impossibilité d'un critérium absolu, le caractère subjectif de l'évidence humaine, en un mot, tout ce que le génie du scepticisme avait conçu depuis plusieurs siècles de plus spécieux, de plus subtil et de plus profond, tout cela y est résumé sous une forme sévère et dans une progression exacte et puissante.

Le besoin de rigueur et de simplicité qui paraît avoir été le caractère propre d'Agrippa le conduisit à une réduction plus sévère encore. Il ramena tout le scepticisme à ce dilemme : ἐξ ἑαυτοῦ ou par une autre chose, ἐξ ἑτέρου. Intelligible d'elle-même, cela ne se peut pas : 1° à cause de la contradiction des jugements humains; 2° à cause de la relativité de nos conceptions; 3° à cause du caractère hypothétique de tout ce qui n'est pas prouvé. Intelligible par une autre chose, cela est absurde: car, du moment que rien n'est de soi intelligible, toute démonstration est un cercle, ou se perd dans un progrès à l'infini.

Simplifier ainsi les questions, c'est prouver qu'on est capable de les approfondir, c'est bien mériter de la philosophie. Voy. Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XIV, XV, XVI. — Diogène Laërce, liv. IX. — Euseb., *Præparat. Ev.*, lib. XIV, c. XVIII. — Menag. ad Laërt., p. 251.

Em. S.

AGRIPPA de Nettesheim (Henri Cornélius) est un des esprits les plus singuliers que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. Aucun autre ne s'est montré à la fois plus hardi et plus crédule, plus enthousiaste et plus sceptique, plus naïvement inconstant dans ses opinions et dans sa conduite. Les aventures sont accumulées dans sa vie comme les hypothèses dans son intelligence d'ailleurs pleine de vigueur, et l'on peut dire que l'une est en parfaite harmonie avec l'autre. C'est pour cette raison que nous donnerons à sa biographie un peu plus de place que nous n'avons coutume de le faire.

Né à Cologne, en 1486, d'une famille noble, il choisit d'abord le métier de la guerre. Il servit pendant sept ans en Italie, dans les armées de l'empereur Maximilien, où sa bravoure lui valut le titre de chevalier de la Toison-d'Or (*auratus eques*). Las de cette profession, il se mit à étudier à peu près tout ce que l'on savait de son temps, et se fit recevoir docteur en médecine. C'est alors seulement que commence pour lui la vie la plus errante et la plus aventureuse. De 1506 à 1509 il parcourt la France et l'Espagne, essayant de fonder des sociétés secrètes, faisant des expériences d'alchimie qui, déjà à cette époque, étaient sa passion dominante, et toujours en proie à une dévorante curiosité. En 1509, il s'arrête à Dôle, est nommé professeur d'hébreu à l'université de cette ville, et fait sur le *de Verbo mirifico* de Reuchlin des leçons publiques accueillies avec la plus grande faveur. Ce succès ne tarda pas à se changer en revers. Les Cordeliers, peu satisfaits de ses doctrines, l'accusèrent d'hérésie, et ses affaires prenaient un mauvais aspect, quand il jugea à propos de s'enfuir à Londres, où ses études et son enseignement, prenant une autre direction, se portèrent sur les épîtres de saint Paul. En 1510, on le voit de retour à Cologne, où il enseigne la théologie, et en 1511, il est choisi par le cardinal Santa-Croce pour siéger en qualité de théologien dans un concile tenu à Pise; mais le concile n'ayant pas duré, ou peut-être n'ayant pas eu lieu, il se rendit de là à Pavie, où, rentrant à pleines voiles dans ses anciennes idées, il fit des leçons publiques sur les prétendus écrits de Mercure Trismégiste. Il en recueillit le même fruit que de ses commentaires sur Reuchlin à Dôle. Une accusation de magie est lancée contre lui par les moines de l'endroit, et il se voit obligé de chercher un refuge à Turin, où il n'est guère plus heureux. En 1518, grâce à la protection de quelques amis puissants, il est nommé syndic et avocat de la ville de Metz. Ce poste semblait lui offrir un asile assuré; mais, combattant avec trop de vivacité l'opinion vulgaire, qui donnait à sainte Anne trois époux, et prenant, en outre, la défense d'une jeune paysanne accusée de sorcellerie, on lui imputa à lui-même, et pour la troisième fois, ce crime imaginaire. Il reprit donc son bâton de voyage, s'arrêtant successivement dans sa ville natale, à Genève, à Fribourg, et enfin à Lyon. Là, en 1524, dix-huit ans après avoir reçu le grade de docteur, dont il n'avait jusque-là fait aucun usage, il se mit dans l'esprit d'exercer la médecine, et se fait nommer par François Ier premier médecin de Louise de Savoie. N'ayant pas voulu être l'astrologue de cette princesse dans le même temps où il prédisait, au nom des étoiles, les plus brillants succès au connétable de Bourbon, alors armé contre la France, il se vit bientôt dans la nécessité de chercher à la fois un autre asile et d'autres moyens d'existence. Ce moment fut pour lui un véritable triomphe. Quatre puissants personnages, le roi d'Angleterre, un seigneur allemand, un seigneur italien et Marguerite, gouvernante des Pays-Bas, l'appelèrent en même temps auprès d'eux. Agrippa accepta l'offre de Marguerite, qui le fit nommer historiographe de son frère, l'empereur Charles V. Marguerite mourut peu de temps après, et il se trouva de nouveau sans protecteur, au milieu d'un pays où de sourdes intrigues le menaçaient déjà. Agrippa leur fournit lui-même l'occasion d'éclater, en publiant à Anvers, qu'il habitait alors, ses deux principaux ouvrages, *de Vanitate scientiarum*, et *de occulta Philosophia*. Pour ce fait il passa une année en prison à Bruxelles, de 1530 à 1531. A peine mis en liberté, il retourna à Cologne, repassa en France, et chercha de nouveau à se fixer à Lyon, où il fut emprisonné une seconde fois, pour avoir écrit contre la mère de François Ier. Quelques-uns prétendent qu'il mourut en 1534, dans cette dernière ville; mais il est certain qu'il ne termina son orageuse carrière qu'un an plus tard, à Grenoble, au milieu du besoin, et, si l'on en croit quelques-uns de ses biographes, dans un hôpital. Il assista aux commencements de la Réforme, qu'il accueillit avec beaucoup de faveur; il parlait avec les plus grands égards de Luther et de Mélanchthon; mais il demeura catholique autant qu'un homme de sa trempe pouvait rester attaché à une religion positive.

Il y a dans Agrippa, considéré comme philoso-

phe, deux hommes très-distincts l'un de l'autre: l'adepte enthousiaste, auteur de la *Philosophie occulte*, et le sceptique désenchanté de la vie, mais toujours plein de hardiesse et de vigueur, qui a écrit sur l'*Incertitude et la vanité des sciences*. Nous allons essayer de donner une idée de ces deux ouvrages, auxquels se rattachent plus ou moins directement tous les autres écrits d'Agrippa.

Le but de la *Philosophie occulte* est de faire de la magie une science, le résumé ou le complément de toutes les autres, et de la justifier en même temps, en la rattachant à la théologie, du reproche d'impiété si fréquemment articulé contre elle. En effet, selon Agrippa, toutes nos connaissances supérieures dérivent de deux sources: la nature et la révélation. C'est la nature, ou plutôt son esprit, qui a initié les hommes aux secrets de la kabbale et de la philosophie hermétique, inventées l'une et l'autre au temps des patriarches. La révélation nous a donné l'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et l'Évangile. Mais la parole révélée présente un double sens: un sens naturel, accessible à toutes les intelligences, et un sens caché que Dieu réserve seulement à ses élus. Ce dernier, sur lequel se fonde aussi la kabbale, est regardé par Agrippa comme une troisième source de connaissances (*de Triplici ratione cognoscendi Deum*). Eh bien, telle est l'étendue et l'importance de la magie, qu'elle s'appuie à la fois sur la nature, sur la révélation et sur le sens mystique de l'Écriture sainte. Elle nous fait connaître, à commencer par les éléments, les propriétés de tous les êtres, et les rapports qui les unissent entre eux. En nous donnant le secret de la composition de l'univers, elle nous livre en même temps toutes les forces qui l'animent et le pouvoir d'en disposer pour notre propre usage; enfin elle nous élève au dernier terme de toute science et de toute perfection, à la connaissance de Dieu, tel qu'il existe pour lui-même, tel qu'il existe en sa propre essence, sans voile et sans figure. Mais cette connaissance sublime, à laquelle on ne parvient qu'en se détachant entièrement de la nature et des sens, qu'en se transformant, à proprement parler, en celui qui en est l'objet, Agrippa fait l'aveu de n'y avoir jamais pu atteindre, enchaîné qu'il était à ce monde par une famille, par des soucis, par diverses professions, dont l'une consistait à verser le sang humain (*de occulta Phil. append.*, p. 348). Aussi ne veut-il pas que l'on regarde son livre comme une exposition méthodique et complète de la science surnaturelle, mais comme une simple introduction à une œuvre de ce genre, ou plutôt comme un recueil de matériaux assemblés sans ordre, dont l'usage cependant ne sera point perdu pour les adeptes (*Præf. et Conclus.*, p. 346).

Tels sont à peu près le caractère général et le but de la magie. Voici maintenant comment elle est divisée. L'univers se compose de trois sphères principales, de trois mondes parfaitement subordonnés l'un à l'autre, et communiquant entre eux par une action et une réaction incessantes. Ces trois mondes sont représentés par les éléments, les astres et les pures intelligences. Ils s'appellent le monde élémentaire ou physique, le monde céleste et le monde intelligible. Il faut, en conséquence, que la magie se partage en trois grandes parties. La magie *naturelle* a pour objet l'étude et la domination des éléments; la magie *céleste* ou mathématique a les yeux fixés sur les astres, dont elle découvre les lois, la puissance, et auxquels elle arrache le secret de l'avenir; enfin le monde des intelligences et des purs esprits est le domaine de la magie *religieuse* ou cérémoniale, ou plutôt de la théurgie. Rien n'est plus grand ni d'un effet plus poétique que la manière dont Agrippa se représente l'univers dans son ensemble, et que le rôle qu'il fait jouer à l'homme par la science. Il suppose que tous les êtres répartis entre les trois mondes dont nous venons de parler forment une chaîne non interrompue, destinée à nous transmettre les vertus émanées du premier être, cause et archétype de l'univers; car c'est pour nous, exclusivement pour nous, que l'œuvre des six jours a été accomplie. Mais cette chaîne par laquelle Dieu descend en quelque façon jusqu'à nous est aussi le chemin qui doit conduire l'homme jusqu'à Dieu. Arrivé à cette hauteur, identifié par l'intelligence avec la source de toute puissance et de toute vertu, il n'est plus dans la nécessité de recevoir les grâces d'en haut par le canal des autres créatures; il peut lui-même modifier ces créatures à son gré, et les douer de propriétés nouvelles (*de occulta Phil.*, lib. II, c. I). Il n'y a pas lieu de suivre Agrippa dans ses rêveries astrologiques, ni dans sa classification des anges et des démons; toute cette partie de son travail n'est d'ailleurs qu'une répétition des livres hermétiques et de la kabbale, considérée dans ses plus grossiers éléments. Il suffira de signaler ce qu'il y a de plus original dans sa théorie de la nature

Parmi les éléments qui ont servi à la composition de ce monde, il n'y en a pas de plus pur que le feu. Mais il existe deux espèces de feu, le feu terrestre et le feu céleste. Le premier n'est qu'une image, une pâle copie du second, qui anime et qui vivifie toutes choses. Après le feu vient l'air, que l'on compare à un miroir divin; car tout ce qui existe y imprime son image, que l'élément fidèle lui renvoie. Et comme l'air, par sa subtilité, pénètre à travers notre corps jusqu'au siége de l'âme, ou du moins de l'imagination, il nous apporte ainsi les visions, les songes, la connaissance de ce qui se passe dans les lieux et chez les personnes les plus éloignées de nous (*de occulta Phil.*, lib. II, c. VI). La nature et la combinaison des éléments nous expliquent les propriétés de chaque objet de ce monde, même nos propres passions, qui, selon Agrippa, n'appartiennent pas à l'âme. Seulement il faut distinguer deux classes de propriétés: les unes naturelles, sensibles, auxquelles s'applique parfaitement le principe que nous venons d'énoncer; les autres sont les qualités occultes dont nulle intelligence humaine ne peut découvrir la cause: telle est, par exemple, la vertu qu'ont certaines substances de combattre les poisons et la puissance d'attraction exercée par l'aimant sur le fer. Agrippa ne doute pas que les propriétés de cet ordre ne soient une émanation de Dieu transmise à la terre par l'âme du monde, moyennant la coopération des esprits célestes et sous l'influence des astres.

Le rapport de l'esprit et de la matière est un des problèmes qui ont le plus vivement préoccupé notre philosophe, et voici comment il a essayé de le résoudre. L'esprit, qui se meut par lui-même, dont le mouvement est l'essence, ne peut rencontrer le corps, naturellement inerte, que dans un milieu commun, dans un élément intermédiaire comme le médiateur plastique, les esprits animaux ou le fluide magnétique inventés plus tard. C'est à la même condition que l'âme du monde, qu'il ne faut pas confondre avec Dieu, peut entrer en relation avec l'univers matériel et pénétrer de sa divine puissance jusqu'au moindre atome de la matière. Or, cette substance intermédiaire et invisible comme l'esprit, ce fluide éthéré dont les êtres sont plus ou

moins imprégnés, Agrippa l'appelle l'*esprit du monde;* ce sont les rayons du soleil et des autres astres qu'il charge de le distribuer, comme autant de canaux, dans toutes les parties de la nature. Plus l'esprit du monde est accumulé dans un corps, et dégagé de la matière proprement dite, plus ce corps est soumis à l'action de l'âme, à la force de la volonté, soit de la nôtre, soit de cette force universelle qui, sous le nom d'âme du monde, est sans cesse occupée à répandre partout les vertus vivifiantes émanées de Dieu. Ce principe est la base de l'alchimie; car l'alchimie n'a pas d'autre tâche que d'isoler l'esprit du monde des corps où il est le plus abondant, pour le verser ensuite sur d'autres corps moins richement pourvus, et qui, par cette opération, deviennent semblables aux premiers : c'est ainsi que tous les métaux peuvent être convertis en or et en argent; et Agrippa nous assure avec le plus grand sang-froid qu'il a vu parfaitement réussir, dans ses propres mains, cette œuvre de transformation; mais l'or qu'il a fait n'a jamais dépassé en quantité celui dont il avait extrait l'esprit. Il espère qu'à l'avenir on sera plus habile ou plus heureux (*Ubi supra*, lib. II, c. XII-XV).

Le livre intitulé : *de l'Incertitude et de la vanité des sciences* (*de Incertitudine et vanitate scientiarum*) nous offre un tout autre caractère. Composé pendant les dernières années, les années les plus mauvaises de la vie de l'auteur, il est l'expression d'une âme découragée, portée au scepticisme par l'injustice des hommes, par le dégoût de l'existence et l'évanouissement des plus nobles illusions, celles de la science. Il a pour but de prouver « qu'il n'y a rien de plus pernicieux et de plus dangereux pour la vie des hommes et le salut des âmes, que les sciences et les arts. » Au lieu de nous consumer en vains efforts pour lever le voile dont la nature et la vérité se couvrent à nos yeux, nous ferions mieux, dit Agrippa, de nous livrer entièrement à Dieu et de nous en tenir à sa parole révélée. Cependant, ni ce mysticisme, ni ce scepticisme absolu qui paraît lui servir de base, ne doivent être pris à la lettre. Au lieu du procès de l'esprit humain, Agrippa n'a fait réellement qu'une satire contre son temps, qu'une critique amère, mais pleine de verve, de hardiesse, et généralement de vérité, contre l'état des sciences au commencement du XVIe siècle. Elles sont toutes passées en revue l'une après l'autre, la philosophie, la morale, la théologie et ces sciences prétendues surnaturelles, auxquelles il avait consacré avec tant d'ardeur les plus belles années de sa vie. La philosophie, telle qu'elle existait alors, c'est-à-dire la scolastique, n'est à ses yeux qu'une occasion de frivoles disputes, et une servilité honteuse envers quelques hommes proclamés les dieux de l'École : par exemple, Aristote, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand. La morale ne repose sur aucun principe évident par lui-même; elle n'a pour base que l'observation de la vie commune, l'usage, les mœurs, les habitudes; en conséquence, elle doit varier suivant les temps et les lieux. La magie, l'alchimie et la science de la nature ne sont que des chimères inventées par notre orgueil. Enfin, ce n'est pas envers la théologie qu'Agrippa se montre le moins sévère; il s'attaque avec tant de violence à certaines parties du culte, aux institutions monastiques, au droit canon, qu'il n'aurait sans doute pas échappé au bûcher sans les soucis que donnaient alors les progrès toujours croissants de la Réforme. Ce n'est pas seulement une œuvre de critique qu'il faut chercher dans cet ouvrage éminemment remarquable; c'est aussi un monument de solide érudition, et l'on y rencontre souvent, sur l'origine de certains systèmes, les vues les plus profondes et les plus saines. Accueilli par les uns comme toute une révélation, par les autres comme une œuvre infâme, tel fut l'intérêt qu'il excita partout, qu'en moins de huit ans il eut sept éditions. Il n'est certainement pas étranger au mouvement de régénération que nous voyons plus tard personnifié dans Bacon et dans Descartes. On lui pourrait trouver plus d'une analogie avec le *de Augmentis et dignitate scientiarum*. Cependant, il ne faut pas être injuste, bien qu'Agrippa lui-même nous en donne l'exemple, envers la *Philosophie occulte*. Si l'un de ces deux écrits paraît avoir en même temps annoncé et préparé l'avenir, l'autre répand souvent de vives lueurs sur le passé; il nous montre ce que sont devenues au commencement du XVIe siècle, combinées avec les idées chrétiennes, ces doctrines ambitieuses et étranges dont il faut chercher l'origine dans l'école d'Alexandrie et dans la kabbale. On peut même avancer que le dernier a plus de valeur pour l'histoire que le premier.

Nous avons dit que le *de Incertitudine et vanitate scientiarum* a eu en quelques années, depuis la première publication de cet écrit jusqu'à la mort d'Agrippa, sept éditions. Ces sept éditions sont les seules qui ne soient point mutilées; elles parurent, la première sans date, in-8, les autres à Cologne, in-12, 1527; à Paris, in-8, 1531, 1532, 1537 et 1539. Cet ouvrage a été deux fois traduit en français : d'abord en 1582 par Louis de Mayenne Turquet, et par Gueudeville en 1726. Il en existe aussi des traductions italiennes, allemandes, anglaises et hollandaises.

Le traité *de occulta Philosophia* a été publié une fois sans date, puis à Anvers et à Paris en 1531, à Malines, à Bâle, à Lyon, in-f°, 1535. Il a été traduit en français par Levasseur, in-8, Lyon, sans date. Outre ces deux ouvrages principaux, Agrippa a publié aussi un *Commentaire sur le grand art de Raymond Lulle*, qu'il se reproche dans son dernier ouvrage; un petit traité intitulé *de Triplici ratione cognoscendi Deum*, une dissertation sur le mérite des femmes, *de Feminei sexus præcellentia*, traduite en français par Gueudeville. Tous ces divers écrits, et plusieurs autres de moindre importance, ont été réunis dans les œuvres complètes d'Agrippa (*Agrippæ opp. in duos tomos digesta*), in-8, Lyon, 1550 et 1660. Dans cette édition complète, on a ajouté à la philosophie occulte un quatrième livre, qui n'est point authentique. On peut consulter Monin, *de H. Corn. Agrippa et P. Ramo Cartesii prænuntiis*, in-8, Paris, 1833.

AILLY (Pierre d'), *Petrus de Alliaco*, chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambrai et cardinal, légat du pape en Allemagne, aumônier du roi Charles VI, n'a pas moins d'importance dans l'histoire de la philosophie scolastique qu'il n'en eut pendant sa vie au milieu des événements du grand schisme, sur lesquels il exerça quelque influence, et du concile de Constance dont il présida la troisième session. Né à Compiègne en 1350, il étudia au collége de Navarre, dont plus tard il fut le grand maître; et, après avoir obtenu successivement toutes les dignités que nous venons d'énumérer, il mourut en 1425. Parmi les ouvrages nombreux qu'il a laissés, quelques-uns seulement se rapportent à l'étude de la philosophie, qui ne se séparait pas, à cette époque, de la science théologique. Le principal, celui dont nous tirerons en grande partie l'exposition rapide de sa doctrine, est le commentaire qu'il écrivit sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, commentaire qui n'a

toutefois que des rapports partiels avec l'ouvrage dont il a pour but de faciliter l'étude. Il y a touché plusieurs questions importantes, dans lesquelles paraît au plus haut degré la subtilité pénétrante de sa dialectique. La dialectique est le caractère général de la philosophie au moyen âge. Réalistes et nominaux, quelle que fût d'ailleurs leur opposition, pratiquent à l'envi cet exercice souvent sophistique dans l'emploi qu'ils en font.

Pierre d'Ailly a exposé une doctrine sur la connaissance. Elle a surtout pour objet les principes de la théologie; mais elle laisse voir quelle était la pensée de l'écrivain sur l'évidence des vérités philosophiques. Après avoir fait une distinction entre les vérités théologiques elles-mêmes, dont plusieurs, l'idée de Dieu, par exemple, sont atteintes par les lumières naturelles, il arrive à cette conclusion générale : qu'il y a dans la théologie des parties dont l'homme peut avoir une science proprement dite, et d'autres, desquelles cette science n'est pas possible. Les premières sont celles qui peuvent s'acquérir par le raisonnement, et passer ainsi de l'état d'incertitude à l'état d'évidence; les secondes, celles qui n'arrivent jamais à l'évidence, mais sont aux yeux de la foi à l'état de certitude. L'évidence lui paraît incompatible avec la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Fides est invisibilium substantia rerum*, « La foi est la substance des choses invisibles. »

Quoiqu'il admette et démontre que les lumières naturelles nous conduisent à la connaissance de Dieu, on ne saurait dire qu'il s'élève toujours à ce principe par des arguments complétement satisfaisants. Pour démontrer la possibilité de la connaissance de Dieu, contre le scepticisme de ses adversaires, il établit, par des considérations d'une rare sagacité, que la connaissance consiste dans le rapport de l'objet conçu avec l'intelligence qui en reçoit la perception, dans une sorte d'opération de l'objet sur le sujet préparé pour la recevoir et pour y obéir. Il répond aussi à l'objection tirée de l'immensité de Dieu que nous ne pouvons comprendre, et montre que, dans le rapport établi plus haut, la connaissance ne se mesure pas à l'objet à connaître, mais à la portée du sujet connaissant; aussi n'avons-nous pas de Dieu, selon lui, une connaissance formelle, mais une connaissance analogue à celle que nous avons de l'homme en général, sans que, sous cette notion abstraite, nous placions le caractère particulier de tel ou tel individu. Après cette préparation, il distingue la connaissance abstraite de la connaissance intuitive, celle-ci lui paraissant la seule par laquelle on puisse savoir si un objet est réellement ou n'est pas. Quant à la connaissance abstraite, elle s'applique aux qualités semblables que l'on saisit dans divers individus pour les généraliser, et aussi aux notions des êtres, lorsqu'on supprime par la pensée l'existence de l'objet qu'elles représentent.

Sa conclusion consiste à dire que la croyance en Dieu, que nous fondons sur les données naturelles de notre intelligence, est, non pas certaine, mais probable, et que l'opinion contraire, ou la négative, n'est pas aussi probable. On s'étonnera moins de ce singulier résultat, lorsque l'on saura que la nécessité d'un premier moteur, celle d'une cause première, ne sont également, aux yeux de Pierre d'Ailly, que de simples probabilités. Du reste, il ne faut pas croire que Pierre d'Ailly ait porté cette espèce de scepticisme dans la philosophie, pour rehausser davantage la nécessité de la foi. On ne peut douter qu'il ne voulût bien sincèrement rendre justice à la raison et en reconnaître les droits. Son scepticisme, en ce point, est un scepticisme philosophique, auquel il est conduit par sa manière d'envisager les principes qui constituent les bases de la raison humaine; c'est d'ailleurs un scepticisme qu'il ne s'avoue pas à lui-même. Tel est l'inconvénient inhérent à la dialectique, lorsqu'elle n'est pas contenue dans de sages limites par une psychologie bien arrêtée. Le scolastique du moyen âge, entraîné par la forme qui enfermait son esprit, conduit par des mots mal définis, dont la puissance superstitieuse le dominait comme ses contemporains, marchait de déduction en déduction, sans s'être avant tout rendu des principes un compte satisfaisant.

Doit-on conclure de tout ce qui précède que les principes *a priori* fussent entièrement inconnus à Pierre d'Ailly ? Non, sans doute ; ce serait méconnaître le caractère de ses écrits, et la vraie nature de l'intelligence humaine. Pierre d'Ailly place son point de départ dans la philosophie expérimentale, et il reconnaît dans Aristote, avec éloge, l'équivalent du principe célèbre : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Seulement, comme il ne pousse pas le sensualisme à ses dernières conséquences, il admet aussi des principes *a priori*, sans cependant leur donner l'importance qu'ils doivent avoir; il leur obéit plutôt qu'il ne les reconnaît, il cède à leur influence plutôt qu'il ne les analyse. Dans un passage de son commentaire sur les Sentences, se posant cette question : Qu'est-ce qui fait qu'un principe est vrai? il renvoie à un traité qu'il a composé, *de Insolubilibus*. Ce travail, dont le véritable titre est *Conceptus et insolubilia*, ne jette aucune lumière nouvelle sur la valeur qu'il attribue aux principes. Il demeure certain que le point de vue en partie sensualiste de Pierre d'Ailly ne saurait être douteux, et quand nous trouverions dans ses autres ouvrages quelques affirmations contraires, il s'ensuivrait seulement que l'auteur n'échappe au sensualisme que par l'inconséquence.

C'est sans doute par suite de ce défaut de vues *a priori*, et de ce besoin d'administrer la preuve dialectique des principes eux-mêmes comme des faits de conscience, que Pierre d'Ailly a rejeté l'argument d'Anselme dans le *Proslogium*, connu de nos jours sous le nom de *preuve ontologique*. Anselme, il est vrai, ayant présenté sous la forme dialectique un argument qui est surtout psychologique, a donné, en apparence, raison à ses adversaires; mais Anselme était réaliste et, en dehors même des termes de la question en litige, il attribuait aux idées une valeur que le nominalisme était naturellement porté à leur refuser, ne voyant en elles que le fruit de la faculté abstractive. Au contraire, un fait psychologique, incontestable dans sa force et dans sa généralité, entraînait la conviction d'Anselme, sans qu'il s'en rendît compte, tandis que les scrupules de la dialectique nominaliste ne pouvaient manquer d'en chercher la démonstration. Du reste, il était indispensable que la pensée philosophique se dégageât du réalisme confus des XIe et XIIe siècles, par un nominalisme qui, un peu subtil sans doute, devait revenir plus tard, par la psychologie, à une appréciation plus sûre de tous les éléments de l'intelligence. Il est facile de voir d'ailleurs qu'encore que soumis à l'autorité de l'Église et à celle d'Aristote, l'allure du nominalisme avait une liberté qui dut plus tard porter ses fruits. Qu'un prélat du XVe siècle ait pu être à moitié sceptique et presque sensualiste, sans cesser d'être orthodoxe, c'est un fait qui constate une distinction singulière entre le philosophe et le théologien, distinction qu'il n'est pas facile d'admettre dans toutes les questions, mais qui fut, à plus d'une

époque, une sauvegarde pour l'indépendance de la pensée.

La notion de Dieu étant ainsi obtenue avec plus ou moins de certitude pour l'homme, plusieurs idées accessoires s'y rattachent dans la doctrine de Pierre d'Ailly. Dans son commentaire sur la seconde question du *Livre des Sentences*, il se demande si nous pouvons jouir de Dieu, et répond avec adresse à ses adversaires qui se fondaient sur l'impossibilité où le fini est de saisir l'infini. Il conclut que l'homme peut jouir de Dieu, non-seulement en vertu de la révélation, mais par suite même des lumières naturelles, puisque pouvant connaître Dieu, nous pouvons aussi l'aimer. Cette question, qui passe tout naturellement à la théologie, contient, dans son développement, des réflexions qui préludent à la querelle de Bossuet et de Fénelon sur l'amour pur.

L'existence de Dieu fournissait à Pierre d'Ailly une base inébranlable pour y fonder d'une manière solide le principe de la loi. Quoiqu'il ne donne pas toujours de ses idées une démonstration satisfaisante, il pose cependant des principes certains entre lesquels se trouvent ceux-ci : *Parmi les lois obligatoires, il y en a une première, une et simple. — Il n'y a point de succession à l'infini de lois obligatoires.* On peut croire que le spectacle des désordres du grand schisme d'Occident, où les souverains pontifes mettaient si souvent leur volonté à la place des lois de toute espèce et de tous degrés, inspira à Pierre d'Ailly le besoin de rappeler son siècle à des principes fixes dont la rigueur ne fut pas toujours goûtée par ceux de ses contemporains qu'ils blessaient dans leurs intérêts ou condamnaient dans leur conduite.

L'accord de la prescience divine et de la contingence des faits futurs a exercé la subtilité de Pierre d'Ailly, comme celle de la plupart des philosophes qui lui ont succédé, mais sans plus de succès. Il cherche, après Pierre Lombard, qu'il commente, la solution de ce problème, et croit y être parvenu à l'aide de distinctions qui ressemblent plus à des jeux de mots qu'à une analyse quelque peu sûre. A l'aide de cette conclusion : *Illud quod Deus scit necessario eveniet necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate inevitabilitatis*, il paraît ne pas douter que l'intelligence ne doive être complétement satisfaite par ce non-sens. Au milieu de ce travail d'une dialectique spécieuse, on ne peut disconvenir que les raisons en faveur de la prescience divine, soit que l'auteur les tire des lois de l'intelligence, soit qu'il les puise dans les saintes Écritures, ne soient beaucoup plus concluantes que celles sur lesquelles s'appuie la contingence des faits, et par suite la liberté morale de nos actes.

Quoique d'Ailly, à l'exemple de tous ses contemporains, ait fort négligé la science dont la philosophie fait aujourd'hui sa base la plus essentielle, cependant il a laissé un traité *de Anima*, véritable essai psychologique, tel qu'il pouvait être conçu à cette époque. L'analyse des facultés y est incomplète et arbitraire ; mais, par une sorte d'anticipation curieuse de phrénologie, elles sont rapportées aux cinq divisions que les anatomistes contemporains reconnaissaient dans le cerveau. Dans l'examen des rapports de l'âme avec les objets extérieurs, l'auteur discute les deux hypothèses des idées représentatives et de l'aperception immédiate. Cette discussion, renouvelée de nos jours entre les partisans de Locke et ceux de l'école écossaise, n'était pas nouvelle, même du temps de Pierre d'Ailly, et on la retrouve à des époques antérieures du moyen âge, d'où il serait facile de la suivre jusqu'à la philosophie grecque.

Les historiens de la philosophie rangent, avec raison, Pierre d'Ailly parmi les nominalistes. Il ne faudrait pas cependant en conclure qu'il n'ait point admis dans sa conception philosophique quelque élément réaliste. Il est en effet nominaliste avant tout, mais il ne l'est pas exclusivement, et ces expressions que l'on trouve dans ses écrits, *notiones æternæ, mundus intellectualis et idealis*, renferment le germe d'un réalisme bien entendu. Dans un chapitre où il examine s'il y a en Dieu d'autres distinctions que celle qui résulte des personnes de la Trinité, il établit, d'après Platon, qu'il ne cite pas toutefois avec une parfaite intelligence, et d'après S. Augustin, qu'il y a en Dieu les idées types ou modèles de toutes les choses créées. Il diffère cependant des réalistes scolastiques en un point important : il reconnaît l'existence de ces idées en tant qu'elles répondent à tous les objets individuels créés ; mais il en nie l'existence absolue comme universaux. Il y a là un progrès réel vers l'accord des deux doctrines rivales, et Pierre d'Ailly, en se plaçant ainsi entre les deux extrêmes, montre une réserve pleine de sagacité.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Pierre d'Ailly. S'ils ne suffisent pas pour établir un système coordonné et complet, du moins, par la manière dont ils sont présentés, ils font preuve d'une rare pénétration ; mais en même temps, la certitude de quelques principes et l'évidence de certaines données s'affaiblissent dans les distinctions d'une dialectique qui étend son domaine à toutes les parties de la philosophie. Il ne pouvait en être autrement à une époque où l'ignorance de l'observation psychologique concentrait tout l'effort de la pensée sur les nuances que l'on pouvait trouver dans le sens des mots, et où la victoire, dans la dispute, était plus souvent la récompense de la subtilité que celle du bon sens. Il ne faut pas oublier que c'est à la puissance de sa dialectique que Pierre d'Ailly dut sa gloire, et sans doute aussi le singulier surnom de *Aquila Franciæ, et malleus a veritate aberrantium indefessus*, que lui donnèrent ses contemporains. Les plus éminents de ses disciples furent le célèbre Jean Gerson et Nicolas de Clémangis.

Le principal ouvrage de Pierre d'Ailly est ainsi intitulé : *Petri de Alliaco quæstiones super IV libb. Sententiarum.* Argentor., 1490, in-f°. Ellies Dupin a donné une Vie de Pierre d'Ailly dans le tome I des œuvres de Gerson, Anvers, 1706, 5 vol. in-f°. H. B.

AKIBA (Rabbi), l'un des plus célèbres docteurs du judaïsme. Après avoir vécu, dit-on, pendant cent vingt ans, il périt, sous le règne d'Adrien, dans les plus atroces tortures, pour avoir embrassé le parti du faux messie Barchochébas. Le Talmud en fait un être presque divin, ne craignant pas de l'élever au-dessus de Moïse lui-même, et, si l'on en croit la tradition, il aurait eu jusqu'à vingt-quatre mille disciples. Cependant, à considérer les souvenirs les plus authentiques qui nous soient restés de lui, il n'est guère possible de voir en lui autre chose qu'un casuiste et l'un des plus fanatiques soutiens de ce que les Juifs appellent la *Loi orale*. Aussi n'aurait-il pas été nommé dans ce Recueil si l'on n'avait eu le tort de lui attribuer l'un des plus anciens monuments de la kabbale, le *Sépher ietzirah* ou *Livre de la création*. On lui a également fait honneur d'une autre production beaucoup plus récente, et qui n'est pas tout à fait sans intérêt pour l'histoire du mysticisme. C'est un petit ouvrage en hébreu rabbinique qui a pour titre : *les Lettres de Rabi Akiba* (*othioth schel Rabi Akiba*, in-4, imprimé à Cracovie en 1579, et à Venise en 1556). L'auteur suppose qu'au moment où Dieu conçut le projet de créer l'univers, les vingt-deux lettres de l'alpha-

bet hébreu, qui existaient déjà dans sa couronne de lumière, parurent successivement devant lui, chacune d'elles le suppliant de la placer en tête du récit de la création; cet honneur est accordé à la lettre *beth*, parce qu'elle commence le mot qui signifie *bénir*. C'est ainsi que l'on prouve que la création tout entière est une bénédiction divine, et qu'il n'y a pas de mal dans la nature. Vient ensuite une longue énumération de toutes les propriétés mystiques attachées à chacune de ces lettres et tous les secrets qu'elles peuvent nous découvrir, combinées entre elles par certains procédés cabalistiques. Voy. KABBALE.

ALAIN DE LILLE (*de Insulis, Insulensis, magnus de Insulis*), appelé aussi par quelques Allemands, ALAIN DE RYSSEL, surnommé *le Docteur universel*. On ne sait pas précisément le lieu ni la date de sa naissance et de sa mort, et, en général, sa biographie est fort peu connue. Casimir Oudin (*Comm. de Script. eccl.*, t. II, p. 1388), suivi par Fabricius (*Biblioth. med. et inf. latinit.*), pense qu'il est le même personnage qu'Alain, évêque d'Auxerre, mort en 1203; mais cette hypothèse est combattue par Du Boulay (*Hist. acad. Paris.*, t. II) et par l'abbé Lebœuf (*Dissert. sur l'hist. de Paris*), qui reconnaissent l'existence de deux Alain, tous deux de Lille; de son côté l'abbé Lebœuf a contre lui les auteurs de l'*Histoire littéraire* (t. XIV), qui, en distinguant le docteur universel et l'évêque d'Auxerre, ne veulent pas que celui-ci ait porté le nom de *de insulis*. Au milieu de ces incertitudes un seul fait est positif, c'est qu'un docteur scolastique du nom d'Alain, qui vivait dans le courant du XII[e] siècle, a composé, entre autres ouvrages célèbres au moyen âge, un traité de théologie, *de Arte fidei*, et deux poëmes philosophiques intitulés l'un, *de Planctu naturæ*, sorte de complainte contre les vices des hommes, l'autre, *Anti-Claudianus*. On sait que Claudien, dans la satire qu'il nous a laissée contre Rufin, imagine que tous les vices s'étaient réunis pour créer le ministre de Théodose. L'auteur de l'*Anti-Claudianus*, se plaçant à un point de vue opposé, montre, au contraire, les vertus qui travaillent à former l'homme et à l'embellir de leurs dons. Parmi les idées communes et quelques détails précieux pour l'histoire littéraire que cette fiction renferme, deux pensées philosophiques peuvent en être dégagées : la première, que la raison, dirigée par la prudence, découvre par ses seules forces beaucoup de vérités, et spécialement celles de l'ordre physique; la seconde, que, pour les vérités religieuses, elle doit se confier à la foi. Cependant, dans le traité *de Arte fidei*, Alain semble considérer la théologie elle-même comme étant susceptible d'une démonstration rationnelle. Il ne suffit pas, selon lui, pour triompher des hérétiques, d'en appeler à l'autorité; il faut encore « recourir au raisonnement, de manière à ramener par des arguments ceux qui méprisent l'Évangile et les prophéties. » Partant de cette idée, il n'entreprend pas moins que de prouver tous les dogmes du christianisme à la manière des géomètres. Il pose des axiomes, donne des définitions, énonce des théorèmes qu'il démontre, tire des corollaires qui servent de base à des démonstrations nouvelles, et ne s'arrête qu'après avoir parcouru tout le symbole, depuis l'existence de Dieu jusqu'à la vie future et la résurrection des corps. C'est précisément, comme on voit, le procédé suivi par Spinoza; mais au XIII[e] siècle l'application d'une pareille méthode à la théologie est un fait singulièrement curieux, et qui fait peut-être mieux comprendre que tout autre les tendances nouvelles des esprits. L'ouvrage, du reste, ne renferme aucune autre idée originale. — Les œuvres d'Alain ont été réunies par Charles de Wisch, in-f°, Anvers, 1653; mais cette édition ne comprend pas le traité *de Arte fidei*, qui ne se trouve que dans le *Thesaurus anecdotorum* de Pèze, t. I, p. 11. Legrand d'Aussy a publié dans le tome V de l'ouvrage intitulé : *Notice et Extraits des manuscrits*, la notice d'une traduction française inédite de l'*Anti-Claudianus*. On peut aussi consulter Jourdain, *Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8, Paris, 1843, p. 278 et suiv., et un article étendu de l'*Histoire littéraire de France*, t. XIV. C. J.

ALBÉRIC, de Reims, docteur scolastique, disciple d'Anselme de Laon, enseigna avec succès dans les écoles de Reims, déféra en 1121 les opinions d'Abailard au concile de Soissons, qui les condamna, devint évêque de Bourges en 1136, assista en 1139 au concile de Latran, et mourut en 1141. Plus profond que méthodique, suivant un contemporain (voy. Martenne, *Thesaurus anecdotorum*, t. III, p. 1712), plus éloquent que subtil, il était diffus dans ses leçons, et manquait d'art pour résoudre les questions captieuses que ses disciples affectaient de lui poser. Quelques historiens le considèrent comme l'auteur d'un parti qui, au témoignage de Geoffroy de Saint-Victor (Lebœuf, *Dissert. sur l'hist. de Paris*, t. II, p. 256), se forma dans le réalisme sous le nom d'*Albéricains*. Mais il est plus probable que le chef de ce parti fut Albéric de Paris, que Jean de Salisbury appelle *nominalis sectæ acerrimus impugnator* (*Metalogicus*, lib. II, c. x), et que Brucker et quelques autres confondent avec Albéric de Reims. On ne possède d'Albéric qu'une lettre insignifiante sur le mariage, publiée par Martenne (*Amplissima collectio*, t. 1). Consult. *Histoire littéraire de France*, t. XII.

ALBERT LE GRAND (*Albertus Teutonicus, frater Albertus de Colonia, Albertus Ratisboniensis, Albertus Grotus*), de la famille des comtes de Bollstadt, né en 1193, selon les uns, en 1205, selon les autres, à Lavingen, ville de Souabe, fréquenta les écoles de Padoue. Esprit laborieux et infatigable, il puisa de bonne heure, dans la lecture assidue d'Aristote et des philosophes arabes, une vaste érudition qui le rendit promptement célèbre. Vers 1222, il entra dans l'ordre des Dominicains, où la confiance de ses supérieurs l'appela bientôt à professer la théologie. Tour à tour il enseigna avec un succès prodigieux à Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg, Cologne, et, en 1245, vint à Paris, accompagné de S. Thomas d'Aquin, son disciple. Après avoir séjourné dans cette ville environ trois ans, il retourna en Allemagne vers 1248, fut élu en 1254 provincial de l'ordre de Saint-Dominique, et élevé, en 1260, au siége de Ratisbonne. Mais les fonctions de l'épiscopat, en le mêlant aux affaires publiques, et en le forçant de renoncer à la culture des sciences et de la philosophie, devaient contrarier ses habitudes et ses goûts. Aussi, au bout de quelque temps, les résigna-t-il entre les mains du pape Urbain IV, et se retira-t-il dans un couvent de Cologne, pour s'y livrer tout entier à l'étude, à la prédication et à des exercices de piété. Cependant sa soumission au saint-siége et son zèle pour la religion l'arrachèrent encore à sa solitude. En 1270, il prêcha la croisade en Autriche et en Bohême; peut-être a-t-il assisté à un concile tenu à Lyon en 1274, et des historiens assurent qu'en 1277, malgré son grand âge, il entreprit le voyage de Paris pour venir défendre la doctrine de S. Thomas, qui y était vivement attaquée. Il mourut en 1280.

Albert le Grand est sans contredit l'écrivain le plus fécond et le savant le plus universel que le moyen âge ait produit. La liste de ses ouvrages ne remplit pas moins de douze pages in-folio de

la Bibliothèque des frères Prêcheurs de Quétif et Echard, et dans cette vaste nomenclature, la théologie, la philosophie, l'histoire naturelle, la physique, l'astronomie, l'alchimie, toutes les branches des connaissances humaines sont également représentées. Emerveillés de son étonnant savoir, ses contemporains le regardèrent comme un magicien, opinion qui fut longtemps accréditée, et que le savant Naudé n'a pas dédaigné de combattre (*Apologie pour les grands hommes faussement soupçonnés de magie*, in-8, Paris, 1625). Il est douteux, quoi qu'on en ait dit, qu'il ait su l'arabe et le grec, car il défigure la plupart des mots appartenant à ces deux langues; mais tous les principaux monuments de la philosophie orientale et de la philosophie péripatéticienne lui étaient familiers, comme le prouvent ses commentaires sur Aristote, sur Denys l'Aréopagite, et ses fréquentes citations d'Avicenne, d'Averrhoès, d'Algazel, d'Alfarabi, de Tofail, etc. On s'est quelquefois demandé s'il n'aurait pas eu entre les mains des ouvrages qui, depuis, se seraient égarés; dans une curieuse dissertation insérée dans les Mémoires de la Société royale de Goëttingue (*de Fontibus unde Albertus Magnus libris suis* xxv *de Animalibus materien hauserit commentatio*, *Ap. Comment. Soc. Reg. Gotting.*, t. XII, p. 94), Buhle s'était prononcé pour l'affirmative; cependant des recherches ultérieures n'ont pas confirmé ce résultat, et il demeure aujourd'hui constant que, dans son *Histoire des Animaux*, par exemple, Albert n'a employé aucun traité important dont nous ayons à regretter aujourd'hui la perte (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, par Am. Jourdain, in-8, Paris, 1843, p. 325 et suiv.).

Si l'originalité chez Albert égalait l'érudition, l'histoire des sciences offrirait peu de noms supérieurs au sien. Mais l'étude de ses ouvrages prouve qu'il avait plus de patience que de génie, plus de savoir que d'invention. Fruit d'une immense lecture, les citations s'y accumulent un peu au hasard; les questions, péniblement débattues, y sont presque toujours tranchées par le poids des autorités; rarement on y remarque l'empreinte d'un esprit vigoureux qui s'approprie les opinions même dont il n'est pas le premier auteur, et la critique n'y peut recueillir, au lieu d'un système fortement lié, que des vues éparses, dont voici les plus importantes.

A l'exemple de la plupart des docteurs scolastiques de cet âge, Albert, tout en proclamant la suprématie et les droits de la théologie, reconnaît à la raison le pouvoir de s'élever par elle-même à la vérité. La philosophie, suivant lui, peut donc être regardée comme une science à part, ou, pour mieux dire, comme la réunion de toutes les connaissances dues au libre travail de la pensée. — La logique, qui en est la première partie, est l'étude des procédés qui conduisent l'esprit du connu à l'inconnu. Elle a pour objet, non le syllogisme, qui n'est qu'une forme particulière de raisonnement, mais la démonstration et indirectement le langage, instrument de la définition. Ici se présentait la célèbre question des universaux qu'un siècle et plus de débats n'avait point encore assoupie. Albert résume longuement la polémique des écoles opposées, et, comme on pouvait s'y attendre, il se prononce en faveur du réalisme, principalement sur ce motif, que c'est l'opinion la plus conforme aux doctrines péripatéticiennes, mesure suprême du vrai et du faux. — En métaphysique, Albert néglige le point de vue de la cause, indiqué par quelques philosophes arabes, pour s'attacher à celui de l'être en soi, dont il examine les déterminations d'après les catégories, et suivant une méthode de distinctions subtiles, quelquefois puériles. Il est ainsi conduit à analyser les idées de matière, de forme, d'accident, d'éternité, de durée, de temps, à rechercher si, dans les objets sensibles, la matière et la forme sont séparables l'une de l'autre, à distinguer dans la matière la substance qui est partout la même et une aptitude variable à recevoir différentes formes, etc. — La psychologie est peut-être celle des parties de la philosophie où il tempère le mieux les abus de la dialectique par la connaissance des faits. Il ne sépare pas l'étude de l'âme de l'étude générale de la nature, mais il considère l'âme tout à la fois comme la forme du corps, idée empruntée au péripatétisme, et comme une substance distincte et indépendante des organes, capable, même lorsqu'elle en est séparée, de se mouvoir d'un lieu dans un autre, fait dont il assure avoir reconnu la vérité dans des opérations magiques, *cujus etiam veritatem nos ipsi experti sumus in magicis* (*Opp.*, t. III, p. 23). L'âme possède plusieurs facultés, la force végétative, la faculté de sentir, celle de se mouvoir et l'entendement, facultés qu'elle renferme toutes dans l'unité puissante de son être; de là la dénomination de tout virtuel, *totum potestativum*, que lui donne Albert. Les sens sont un pouvoir purement organique, auquel se rattachent des pouvoirs secondaires, comme le sens commun, l'imagination, le jugement, qui occupent autant de cellules distinctes dans le cerveau. L'entendement, source des notions mathématiques et de la connaissance des choses divines, est actif ou passif. L'entendement passif est une simple possibilité, variable cependant suivant les individus. L'entendement actif sépare les formes intelligibles en les rendant fixes et universelles, et féconde l'entendement passif. Il ne se confond pas avec l'âme, mais il s'unit à elle, comme une émanation et une image de l'intelligence suprême (*Opp.*, t. III, p. 152, 153). L'âme, ainsi éclairée, peut survivre au corps. — En théodicée, Albert s'attache à déterminer les bases, l'étendue et la certitude de notre connaissance rationnelle de Dieu. Il en exclut les dogmes positifs, et spécialement celui de la Trinité, l'âme ne pouvant connaître les vérités dont elle n'a pas l'image et le principe en elle-même; mais il pense que l'existence de Dieu peut être démontrée de plusieurs manières, entre autres par l'idée de l'être nécessaire en qui l'essence et l'être sont identiques, et il énumère, d'après les Alexandrins et les Arabes, plusieurs des attributs divins, la simplicité, l'immutabilité, l'unité, la bonté, etc. (*Opp.*, t. XVII, p. 1 et suiv.). A ces recherches, dit Tennemann, il mêlait souvent des distinctions subtiles et un fatras dialectique sous lequel est enveloppée plus d'une inconséquence. Ainsi il explique la création par l'émanation (*creatio univoca*), et cependant il nie l'émanation des âmes. Il soutient d'un côté l'intervention universelle de Dieu dans la nature; de l'autre, les causes naturelles déterminant et limitant la causalité de Dieu. — Enfin la morale est également redevable à Albert de quelques aperçus originaux. Il considère la conscience comme la loi suprême qui oblige à faire ou à ne pas faire, et qui juge de la bonté des actions. Il distingue dans la conscience la puissance ou disposition morale, qu'il appelle syndérèse, avec quelques Pères de l'Église, et la manifestation habituelle de cette puissance ou conscience proprement dite (*Opp.*, t. XVIII, p. 469). La vertu, en tant qu'elle est une perfection qui fait agir l'homme et qui rend ses actions agréables à Dieu, est versée par la Divinité même dans les âmes (*virtus infusa*); de là la distinction des vertus théologiques, la foi, l'espérance et l'amour, lesquelles conduisent au vrai bien et sont un effet de la grâce, et des vertus cardinales

qui sont acquises et se bornent à maintenir les mouvements de l'esprit dans de justes bornes (*Ib.*, p. 476).

Albert forma de nombreux disciples, parmi lesquels nous avons déjà cité S. Thomas, qui, sous le nom d'Albertistes, propagèrent ses doctrines. Cependant il a exercé moins d'influence comme chef d'école que par l'exemple de son érudition et de ses travaux. Dès qu'il eut entrepris de commenter les écrits d'Aristote et des philosophes arabes nouvellement traduits en latin, il semble que l'Église se soit montrée moins défiante envers des ouvrages que protégeait l'admiration du pieux docteur. Un concile, tenu à Paris en 1209, avait cru devoir en interdire la lecture ; cette défense, renouvelée en 1215, était déjà adoucie en 1231, et à la mort d'Albert, les livres qu'elle frappait avaient acquis une immense autorité dans toutes les écoles de l'Europe chrétienne. Ceux qui pensent que le règne d'Aristote au moyen âge a été funeste pour les sciences useront, sans doute, de sévérité à l'égard de l'écrivain infatigable, par l'influence duquel ce règne s'est affermi et consolidé ; mais ceux qui ne partagent pas cette manière de voir, qui jugent, loin de là, qu'au XIII[e] siècle le péripatétisme commenté par les philosophes arabes ne pouvait qu'offrir d'utiles directions et d'abondants matériaux à l'activité des esprits, compteront parmi les titres de gloire d'Albert d'avoir contribué à le répandre et à le faire connaître.

La plupart des ouvrages d'Albert indiqués dans la Bibliothèque des frères Prêcheurs avaient été réunis à Cologne en 1621 par le dominicain Jammy. Cette collection forme 21 volumes in-fol. dont voici le contenu : t. I à VI, *Commentaires sur Aristote* ; t. VII à XI, *Commentaires sur les livres sacrés* ; t. XII et XIII, *Commentaires sur Denys l'Aréopagite* et *Abrégé de Théologie* ; t. XIV, XV et XVI, *Explication des livres des Sentences de Pierre Lombard* ; t. XVII et XVIII, *Somme de Théologie* ; t. XIX, *Livre des Créatures* (*Summa de Creaturis*) ; t. XX, *Traité sur la Vierge* ; t. XXI, huit Opuscules, dont un sur l'alchimie. Indépendamment des ouvrages et dissertations que nous avons cités, on peut consulter sur la vie, les écrits et la doctrine d'Albert, Rudolphus Noviomagensis, *de Vita Alberti Magni*, libri III, Coloniæ, 1499 ; Bayle, *Dictionnaire historique*, art. ALBERT ; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, et *Albert le Grand, sa vie et sa science, d'après les documents originaux*, par le D[r] Joachim Sighart, trad. de l'allemand par un religieux de l'ordre des frères Prêcheurs. Paris, 1862, in-12.

C. J.

ALBINUS, platonicien du II[e] siècle après J. C. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il enseigna au célèbre médecin Galien la philosophie platonicienne, qu'il a laissé une introduction grammaticale et littéraire aux *Dialogues de Platon*, imprimée par Fischer (in-8, Leipzig, 1756), ainsi qu'un travail encore inédit sur l'ordre qui a présidé à la composition des écrits de Platon. Voy. ALCUIN.

ALCIDAMAS D'ÉLÉE, sophiste dont le nom ne serait pas connu, si les disciples de Socrate ne l'avaient représenté dans leurs écrits sous un jour très-défavorable.

ALCINOUS florissait au I[er] siècle après J. C. Formé à l'école d'Alexandrie et fidèle à l'esprit de cette école, il commença le premier à mêler à la doctrine de Platon les opinions d'Aristote et les idées orientales. On en a trouvé la preuve dans son *Introduction à la philosophie de Platon*, espèce d'abrégé où il expose assez complétement ce vaste système, mais en y ajoutant des éléments étrangers. Par exemple, quand il parle des esprits et des démons, il paraît en savoir beaucoup plus que Platon : il les fait, les uns visibles, les autres invisibles ; il les distribue entre tous les éléments, nous fait connaître leurs rapports, leur influence, et met sous nos yeux une démonologie complète, de laquelle à la magie il n'y avait plus qu'un pas à faire. Voy. Alcinoi, *Introductio in Platonis dogmata Lambini*, grec et latin, in-fol., Paris, 1553 ; *Scholl. Dion. Lambini*, grec et latin, in-4, Paris, 1561 ; *cum Syllabo alphabetico platonicorum*, per Langbœnium et Fellum, Oxford, 1667-68.

ALCMÉON DE CROTONE. Un des plus anciens pythagoriciens, s'il est vrai que Pythagore lui-même, vers les dernières années de sa vie, l'ait initié à sa doctrine. D'après cette supposition, il aurait vécu dans le V[e] siècle avant J. C. Quoique les anciens l'estiment surtout comme médecin, il est loin d'être sans valeur comme philosophe. Aristote (*Métaphys.*, lib. I, c. V) le signale comme ayant observé le premier que les divers principes de la connaissance humaine sont opposés entre eux, et peuvent être représentés par les antithèses suivantes, au nombre de dix :

Fini et infini.	Repos et mouvement
Impair et pair.	Droit et courbe.
Unité et pluralité.	Lumière et ténèbres
Droit et gauche.	Bien et mal.
Mâle et femelle.	Carré et toute figure à côtés inégaux.

Cette table pythagoricienne tend évidemment à diviser le monde intelligible d'après le nombre réputé le plus parfait ; c'est pour la même raison que les pythagoriciens ont divisé en dix sphères le monde sensible. Il est superflu de faire ressortir ce qu'il y a d'arbitraire dans un tel arrangement ; mais, malgré son imperfection, cette table n'en est pas moins remarquable, car elle peut être regardée comme la première tentative qui ait été faite pour remonter aux notions les plus générales et dresser une espèce de liste des catégories ; c'est là sans doute qu'Aristote aura puisé l'idée de la sienne, composée de dix notions simples. Quant à savoir si ce pythagoricien est réellement l'auteur de la table qui lui est attribuée, ou s'il en a seulement donné l'idée, c'est une question peu importante et qui ne saurait être résolue avec certitude.

Les anciens historiens lui attribuent encore quelques opinions philosophiques d'une moindre importance. On lui fait dire, par exemple, que le soleil, la lune et les étoiles sont des substances divines, par la raison que leur mouvement est continu ; que l'âme humaine est semblable aux dieux immortels, et par conséquent immortelle comme eux, etc. (Arist., *de Anima*, lib. I, c. II. — Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XI. — Jambl., *in Vita Pythag.*, c. XXIII.)

Il est à regretter que rien ne se soit conservé de ses écrits, sauf quelques fragments de fort peu d'étendue ; dans l'un, cité par Diogène Laërce (liv. VIII, c. XIII), il accorde aux dieux une connaissance certaine ou probable des choses invisibles aussi bien que des choses périssables, et par là il semble indiquer que cette connaissance est refusée à l'homme ; mais ce fait unique doit d'autant moins suffire pour le ranger parmi les philosophes sceptiques, que ses autres doctrines portent un caractère prononcé de dogmatisme. — On mentionne encore un sophiste du nom d'Alcméon, auquel Crésus aurait donné autant d'or qu'il lui était possible d'en emporter en une fois (Hérod., liv. VI, ch. CXXV).

ALCUIN (*Flaccus Albinus Alcuinus*), né, suivant les conjectures les plus probables, dans le Yorkshire, vers 735, fut élevé dans l'école du monastère d'York, sous les yeux de l'archevêque Egberg. Quelques historiens pensent qu'il a reçu

des leçons de Bède le Vénérable; mais comme il ne le nomme jamais parmi ses maîtres, cette opinion, qui d'ailleurs s'accorde difficilement avec la chronologie, n'est pas en général admise. On présume qu'il était abbé de Cantorbéry, lorsqu'en 780, au retour d'un voyage entrepris à Rome par les ordres du nouvel archevêque d'York, Eanbald, il rencontra Charlemagne à Parme, et sur ses pressantes sollicitations, consentit à venir se fixer en France. Charlemagne, qui cherchait alors les moyens de ranimer dans son royaume la culture intellectuelle à peu près éteinte, ne pouvait trouver, pour l'exécution de ses projets, un ministre plus éclairé et plus actif. Par ses conseils et sous la direction d'Alcuin, on s'occupa de recueillir et de reviser les manuscrits de la littérature latine; les vieilles écoles de la Gaule furent restaurées; de nouvelles s'établirent près des monastères de Tours, de Fulde, de Ferrières, de Fontenelle; tandis qu'aux portes mêmes du palais impérial, il organisait un enseignement régulier, destiné au prince et aux membres de sa famille. Ces diverses occupations ne l'empêchaient pas de se livrer à d'autres soins et de prendre part aux disputes théologiques. Elispand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, ayant avancé des opinions hétérodoxes sur la distinction des deux natures en J. C., il composa un livre pour les réfuter, et assista aux conciles de Francfort (794) et d'Aix-la-Chapelle (799), où leur doctrine fut condamnée. Cependant une vie aussi active, peut-être même l'amitié importune du prince, finirent à la longue par le lasser. Il insista vivement pour obtenir la permission de quitter la cour, et Charlemagne la lui ayant accordée en l'année 800, il se retira à Tours, dans l'abbaye de Saint-Martin, qu'il tenait de la munificence impériale. Ce fut dans cette retraite qu'il termina ses jours en 804, âgé de soixante-dix ans.

Le nom d'Alcuin appartient moins à l'histoire de la philosophie qu'à celle de l'Église et à l'histoire générale de la civilisation. Cependant on distingue dans la collection de ses œuvres quelques traités qui sont consacrés aux matières philosophiques, comme un opuscule, *de Ratione animæ* un autre, *de Virtutibus et vitiis*, et des dialogues sur la grammaire, la rhétorique et la dialectique. La méthode y manque d'originalité comme le fond qui est emprunté presque tout entier à Boëce et aux Pères; mais le style en est généralement supérieur, par la précision, à celui des écrivains de cet âge. Quelquefois même Alcuin parvient, par la finesse du tour, à s'approprier les idées de ses modèles, comme dans le passage suivant. Après avoir dit que l'âme possède l'intelligence, la volonté et la mémoire, « ces trois facultés, continue-t-il, ne constituent pas trois vies, mais une vie; ni trois pensées, mais une pensée; ni trois substances, mais une substance.... Elles sont trois en tant qu'on les considère dans leurs rapports extérieurs. La mémoire est la mémoire de quelque chose; l'intelligence est l'intelligence de quelque chose; la volonté est la volonté de quelque chose, et elles se distinguent en cela. Cependant il y a en elles une certaine unité. Je pense que je pense, que je veux et que je me souviens; je veux penser et me souvenir et vouloir; je me souviens que j'ai pensé et voulu et que je me suis souvenu; et ainsi ces trois facultés se réunissent en une seule (*de Rat. animæ*, Opp., t. II). » Ajoutons que chez Alcuin l'esprit théologique ne règne pas seul; que si les Pères, S. Jérôme, S. Augustin, lui sont familiers, Pythagore, Aristote, Platon, Homère, Virgile, Pline reviennent aussi dans sa mémoire; qu'en lui enfin, comme l'a remarqué M. Guizot, commence l'alliance de ces deux éléments dont l'esprit moderne a si longtemps porté l'incohérente empreinte, l'antiquité et l'Église, le goût, le regret de la société païenne, et la sincérité de la foi chrétienne, l'ardeur à étudier ses mystères et à défendre son pouvoir.

Les œuvres d'Alcuin ont été réunies par André Duchesne, in-f°, Paris, 1617, et par le chanoine Frobben, 2 vol. in-f°, Ratisbonne, 1777. Cette seconde édition est beaucoup plus complète et plus soignée que la première qui ne renferme pas le livre *de Ratione animæ*, et qui attribue à Alcuin un traité *des Arts libéraux* de Cassiodore. On peut consulter sur la vie et les ouvrages d'Alcuin, Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, t. V; *Histoire littéraire de France*, t. IV; une leçon de M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II; et une savante monographie de M. Monnier, *Alcuin*, Paris, 1853, in-8. C. J.

ALEMBERT (Jean LE ROND D'), un des écrivains célèbres du XVIIIe siècle, naquit à Paris le 16 novembre 1717.

Il était fils naturel de Mme de Tencin et de Destouches, commissaire provincial d'artillerie : il fut exposé sur les marches de la petite église de Saint-Jean le Rond, dans le cloître Notre-Dame; de là il reçut le nom de Jean le Rond; ce fut plus tard qu'il prit celui de d'Alembert. L'officier de police auquel il fut porté, au lieu de l'envoyer aux Enfants-Trouvés, le confia à la femme d'un vitrier, qui eut pour lui des soins tout à fait maternels, et à laquelle il conserva toute sa vie un tendre attachement. Serait-il téméraire de conjecturer que par la suite, lorsque son mérite personnel lui eut acquis un rang dans cette société dont sa naissance avait commencé par l'exclure, le ressentiment de cette injustice fut une des causes qui le jetèrent dans le parti philosophique, ligué pour battre en ruine les abus de l'ancien régime? Ce bâtard qui ne tenait à rien, était une protestation vivante contre un ordre de choses où la naissance était la condition première pour jouir de la considération et des avantages auxquels tous ont droit de prétendre. Ainsi Rousseau, fils d'un horloger, et que sa vie vagabonde avait maintes fois ravalé aux conditions les plus humbles; ainsi Diderot, fils d'un coutelier, et forcé de gagner à la sueur de son front le pain de chaque jour; ainsi Marmontel, fils d'un tailleur de pierres, et Laharpe, autre bâtard, et d'autres encore que le talent ne préserva pas de mourir à l'hôpital, n'étaient-ils pas destinés, par la nécessité de leur position, à invoquer un régime où nul obstacle n'empêchât l'homme de mérite de s'élever par lui-même? n'étaient-ils pas les apôtres-nés de cette doctrine, que la vertu et les talents méritent seuls le respect, et que le mépris doit être réservé au vice et à la sottise?

Quoi qu'il en soit, d'Alembert devait être un de ces esprits supérieurs qui percent l'obscurité de leur berceau. Son père, sans le reconnaître, lui assura du moins une pension qui permit de le faire élever avec soin; il fut mis au collége Mazarin où il fit de très-bonnes études, et il annonça de bonne heure les facultés les plus heureuses. Néanmoins il parut hésiter un moment sur sa vocation. Ses professeurs, zélés jansénistes, l'attiraient vers la théologie; d'un autre côté, il se fit recevoir avocat en 1738; mais bientôt son goût décidé pour les sciences mathématiques l'emporta. Dès l'âge de vingt-deux ans, en 1739, il présenta à l'Académie des sciences deux mémoires, l'un sur le mouvement des solides dans les corps liquides, l'autre sur le calcul intégral. En 1741, il fut nommé membre de cette Académie. En 1746, son mémoire sur la théorie des vents remporta le prix à l'Académie de Berlin, qui l'admit dans son sein par acclamation.

Jusque-là d'Alembert, par ses travaux scienti-

fiques, avait jeté les bases d'une renommée solide, mais resserrée dans le cercle étroit du monde savant. Un homme aussi ardent et aussi fougueux que d'Alembert était réservé, Diderot, préparait alors le plan de l'*Encyclopédie*, ce vaste inventaire des connaissances humaines, cette association si puissante par le lien qu'elle créait entre les gens de lettres et les philosophes, dont elle allait devenir le quartier général. Le chef de l'entreprise chargea son ami d'Alembert de rédiger le discours préliminaire, péristyle digne du monument que la philosophie voulait élever aux lumières du XVIIIe siècle. Ce travail fonda la réputation de d'Alembert.

Assurément le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* n'est pas un ouvrage à l'abri de toute critique. L'auteur s'y proposait de retracer la généalogie des connaissances humaines : c'était satisfaire au besoin des époques de grande activité intellectuelle et d'ardente curiosité, qui se jettent tout d'abord dans la question des origines. C'était le temps, en effet, où Montesquieu venait de publier l'*Esprit des lois;* où Buffon, dans un tableau à la fois poétique et philosophique, avait essayé de décrire les premières émotions du premier homme sortant des mains de Dieu et s'éveillant à la vie; où Condillac, après avoir, dans un premier essai, décrit à sa manière l'origine de toutes nos connaissances, tentait, par l'ingénieuse fiction de sa statue, de montrer toutes les idées humaines sortant de la sensation transformée; enfin c'était le temps où Rousseau, sinon avec une intuition plus complète de la vérité, du moins avec une bien autre puissance de talent, recherchait les causes de l'inégalité parmi les hommes. On était donc sûr de plaire au goût de l'époque, en recherchant la filiation des sciences, soit dans l'ordre logique, soit dans leur développement historique. Telle est, en effet, la division du discours de d'Alembert. Mais l'exécution est loin d'être irréprochable. La classification de nos facultés, empruntée à Bacon, est des plus arbitraires, et entraîne une foule d'erreurs de détails. Ainsi, d'Alembert prétend ramener toutes les sciences à une de ces trois facultés : mémoire, raison, imagination. Sans insister sur la valeur de la classification en elle-même, elle a un vice radical, en ce que ces trois facultés se confondent continuellement dans leur action; nulle science n'est fondée sur une faculté unique; il n'en est aucune pour laquelle le concours de plusieurs facultés ne soit indispensable. C'est par suite de cet arbitraire que les sciences et les arts se trouvent confondus sous les mêmes titres généraux, que l'éloquence, par exemple, figure parmi les sciences naturelles, et que l'histoire naturelle est prise pour une dépendance de l'histoire proprement dite.

Il y avait toutefois une idée ingénieuse et vraie à montrer toutes les sciences comme des branches d'un même tronc, et à les rattacher aux facultés de l'intelligence comme à leur principe. Les morceaux les plus remarquables du discours sont l'esquisse historique, où sont retracés les progrès de l'esprit humain, et, pour la partie théorique, ce qui se rapporte aux sciences exactes et à l'analyse de leurs procédés : là brillent les qualités éminentes de l'esprit de d'Alembert, la justesse, la sagacité, la finesse. Mais il devient vague et incomplet, lorsqu'il traite des matières purement philosophiques. On ne sent pas en lui cet enthousiasme, cette imagination élevée, qui ne sont nullement incompatibles avec la philosophie. Du reste, sa doctrine se sépare nettement ici des opinions matérialistes professées par Diderot et par la plupart des encyclopédistes. D'Alembert y reconnaît formellement que les propriétés que nous apercevons dans la matière n'ont rien de commun avec les facultés de vouloir et de penser.

On retrouve le même caractère dans l'*Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines.* Tout en admettant, avec Locke, que toutes nos idées, même les idées purement intellectuelles et morales, viennent de nos sensations, il y établit avec soin que la pensée ne peut appartenir à l'étendue, et il proclame sans hésitation la simplicité de la substance pensante. On y rencontre aussi des vues ingénieuses sur nos sens, et sur les idées que nous devons à chacun d'eux. Le problème de l'existence du monde extérieur est très-bien posé, et l'auteur se montre bien supérieur à Condillac en cette partie; il paraît s'être inspiré de l'article EXISTENCE, fait par Turgot pour l'*Encyclopédie.* Après s'être élevé ici au-dessus des systèmes contemporains, il retombe dans le sensualisme et subit le joug de son siècle, lorsqu'il veut déterminer le principe de la morale. Il définit l'injuste ou le mal moral, ce qui tend à nuire à la société, en troublant le bien-être physique de ses membres; il s'arrête au principe de l'intérêt bien entendu. En même temps on rencontre des choses bien vues et bien dites, comme ceci : « Le vrai en métaphysique ressemble au vrai en matière de goût; c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font pas d'attention, mais qu'ils reconnaissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce qu'on apprend dans un bon livre de métaphysique ne soit qu'une espèce de réminiscence de ce que notre âme a déjà su. » D'Alembert a écrit quelque part : « On ne saurait rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire. » Voilà le véritable esprit de la philosophie du XVIIIe siècle.

Les essais littéraires de d'Alembert manquent d'originalité. Il y montre, comme partout, un jugement droit et exact; mais dans les matières de goût il laisse à désirer ce tact délicat que le raisonnement ne saurait remplacer; son style précis, mais froid, a toujours quelque sécheresse. Si, comme écrivain, son talent ne paraît pas à la hauteur de sa renommée, il n'en a pas moins exercé une influence notable dans l'histoire littéraire de son époque. Il fut un des propagateurs les plus actifs du mouvement philosophique, tout en conservant beaucoup de mesure et d'égards dans l'expression des idées les plus hardies. Il contribua même personnellement à la considération qu'obtinrent alors les gens de lettres; son caractère honorable et son désintéressement y eurent une grande part. Il vécut longtemps d'une modique pension. L'impératrice Catherine II, après la révolution du palais qui la laissa seule maîtresse du trône de Russie, écrivit à d'Alembert pour lui offrir la place de gouverneur du grand-duc, avec 100000 francs d'appointements : il refusa. Lors des premières persécutions dirigées contre l'*Encyclopédie*, Frédéric II lui offrit sans plus de succès la présidence de l'Académie de Berlin. Jaloux de son repos, il préférait aux positions les plus brillantes une vie modeste, mais indépendante, avec l'immense considération qui l'entourait à Paris. Ce fut ce goût du repos et cette horreur des tracasseries, qui lui firent, dès 1759, abandonner l'*Encyclopédie*, et en laisser tout le fardeau peser sur Diderot. De là aussi la réserve et les ménagements qu'il s'imposait dans ses écrits publics : il se dédommageait de cette contrainte dans sa correspondance avec Voltaire et avec le roi de Prusse; c'est là que son scepticisme se montre à découvert, et qu'il médit à son aise du trône et de l'autel. A sa mort,

ses amis les philosophes se scandalisèrent de ce que son testament commençait par ces mots : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Sans famille, sans place, sans fortune, d'Alembert n'en était pas moins un personnage important. Après la mort de Voltaire, il devint le chef du parti philosophique. La société qu'il réunissait dans son petit entre-sol du Louvre fut plusieurs années une des plus brillantes de Paris. Là se rendaient d'anciens ministres, comme le duc de Choiseul, de grands seigneurs, parfois gens de beaucoup d'esprit : tout ce qu'il y avait d'étrangers marquants tenait à honneur d'y être admis, et il y reçut, en 1782, le comte et la comtesse du Nord (le grand-duc de Russie qui fut depuis Paul Ier, et son épouse, la mère de l'empereur Alexandre). L'âme de cette société fut longtemps Mlle de l'Espinasse, dont le tact et la finesse ne furent pas inutiles à la considération de son ami.

Après la mort de Duclos, en 1772, d'Alembert devint secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce fut pour remplir les devoirs de cette place qu'il composa les éloges des académiciens, parmi lesquels on a remarqué ceux de Destouches, de Boileau, de Fénelon, etc.; ils sont en général instructifs, semés d'anecdotes piquantes. On lui a reproché quelquefois de courir après le trait, pour capter les applaudissements de la multitude qui suivait alors les représentations académiques. Sa conversation était spirituelle, intéressante par un fonds inépuisable d'idées et de souvenirs curieux : il contait avec grâce et faisait jaillir le trait avec une prestesse qui lui était particulière. On cite de lui des mots qui ont un caractère d'originalité fine et profonde : « Qu'est-ce qui est heureux? quelque misérable. » Il disait « qu'un état de vapeur est un état bien fâcheux, parce qu'il nous fait voir les choses comme elles sont. » Il mourut à Paris, le 29 octobre 1783. A.... D.

Malgré ses mérites comme philosophe et comme écrivain, c'est à titre de savant que d'Alembert est le plus célèbre; il est même le seul, parmi les hommes supérieurs qui ont dirigé le mouvement philosophique du XVIIIe siècle, qu'on doive compter au nombre des géomètres du premier ordre. Cette circonstance est d'autant plus remarquable, que Fontenelle et Voltaire, en se faisant, à leur manière, les interprètes des grands génies du siècle précédent, avaient mis, pour ainsi dire, la géométrie à la mode chez les beaux esprits. Il est donc indispensable de dire quelques mots des travaux mathématiques de d'Alembert, en tant, du moins, que cela peut contribuer à faire mieux connaître et apprécier le philosophe et l'encyclopédiste.

Du vivant de d'Alembert, l'esprit de parti n'a pas manqué de vouloir rabaisser en lui le géomètre; mais les juges les plus compétents, ceux qui se tenaient le plus à l'écart des coteries philosophiques et littéraires, n'ont jamais méconnu l'originalité, la profondeur de son talent, l'importance de ses découvertes. Émule de Clairaut, d'Euler et de Daniel Bernouilli, souvent plus juste à leur égard qu'ils ne l'ont été au sien, il n'a sans doute ni l'élégante synthèse de Clairaut, ni la parfaite clarté, ni surtout la prodigieuse fécondité d'Euler ; mais quand on a donné le premier, après les tentatives infructueuses de Newton, la théorie mathématique de la précession des équinoxes, quand on a attaché son nom à un principe qui fait de toute la dynamique un simple corollaire de la statique, on a incontestablement droit à un rang éminent parmi les génies inventeurs. Après Descartes, Fermat et Pascal, la France avait vu le sceptre des mathématiques passer en des mains étrangères : Clairaut et d'Alembert le lui ont rendu, ou du moins ils ont pu lutter glorieusement avec les deux illustres représentants de l'école de Bâle ; et sur la fin de sa carrière, lorsque d'Alembert, malade, chagrin, sentait son génie décliner (comme sa correspondance manuscrite le laisse assez voir), il prodiguait à Lagrange les marques d'admiration ; il distinguait le talent naissant de Laplace, et se préparait ainsi des successeurs qui l'ont surpassé.

Il faut pourtant le dire : le nom de d'Alembert est resté et restera dans la science; mais, quoiqu'il n'y ait guère plus d'un demi-siècle entre lui et nous, déjà l'on ne lit plus ses écrits, tandis que ceux de Clairaut, d'Euler et surtout de Lagrange demeurent comme des modèles du style mathématique. Chose singulière! trois géomètres de la même école, tous trois écrivains élégants, membres de l'Académie française, tous trois adeptes zélés de la philosophie du XVIIIe siècle, d'Alembert, Condorcet et Laplace, ont eu tous trois dans leur style mathématique une manière heurtée, obscure, qui rend pénible la lecture de leurs ouvrages, et les a fait ou les fera vieillir promptement. Assurément nous n'entendons pas mettre Condorcet, comme géomètre, sur la ligne de d'Alembert ou de Laplace, et nous reconnaissons que l'importance toute spéciale des grandes compositions de Laplace doit les faire durer plus que les fragments sortis de la plume de d'Alembert ; mais le trait de ressemblance que nous signalons n'en mérite pas moins, à notre sens, l'attention du philosophe.

Voici la liste des ouvrages de d'Alembert, publiés séparément, liste qui donnerait une idée démesurée de l'étendue de ses travaux, si l'on ne prenait garde que tous forment des volumes très-minces et d'un très-petit format in-4.

1° *Traité de Dynamique*, 1743, 1 vol.; 2° *Traité de l'Équilibre et du mouvement des fluides*, 1740-70, 1 vol.; 3° *Réflexions sur la cause générale des vents*, 1747, 1 vol.; 4° *Recherches sur la précession des équinoxes et sur la nutation de l'axe de la terre*, 1749, 1 vol.; 5° *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides*, 1752, 1 vol.; 6° *Recherches sur différents points importants du système du monde*, 1754-56, 3 vol.; 7° *Opuscules mathématiques*, 8 vol. publiés en 1761, 1764, 1767, 1768, 1773 et 1780.

Le *Traité de Dynamique* est particulièrement remarquable par l'énoncé du fameux principe que l'on désigne encore sous le nom de *Principe de d'Alembert*. Si l'on imagine un système de corps en mouvement, liés entre eux d'une manière quelconque, et réagissant les uns sur les autres au moyen de ces liaisons, de manière à modifier les mouvements que chaque corps isolé prendrait en vertu des seules forces qui l'animent, on pourra considérer ces mouvements comme composés, 1° des mouvements que les corps prennent effectivement, en vertu des forces qui les animent séparément, combinées avec les réactions du système; 2° d'autres mouvements qui sont détruits par suite des liaisons du système : d'où il résulte que les mouvements ainsi détruits doivent être tels, que les corps animés de ces seuls mouvements se feraient équilibre au moyen des liaisons du système. Avec ce principe, la science du mouvement n'est plus qu'un corollaire purement mathématique de la théorie de l'équilibre. Il n'y a plus de principe nouveau à emprunter, soit à la raison pure, soit à l'expérience, plus d'artifice particulier de raisonnement à imaginer; il ne reste que des difficultés de calcul, et celles-ci sont inhérentes à la nature des choses. En tout cas, l'esprit humain a accompli sa tâche quand il est parvenu à classer ainsi les difficultés, et à pousser les réductions autant qu'elles peuvent

l'être. Le principe de d'Alembert est un bien bel exemple philosophique d'une telle réduction.

Dans le cours de ses recherches sur divers points du système du monde et sur la mécanique, d'Alembert a dû s'occuper beaucoup du calcul intégral, c'est-à-dire de l'instrument sans lequel il aurait fallu renoncer à traiter ces questions épineuses. En 1747, il faisait paraître dans les mémoires de Berlin ses premières recherches *sur les cordes vibrantes*, qui sont le point de départ de l'intégration des équations *aux différences partielles*, ou de la branche de l'analyse à laquelle se sont rattachées depuis presque toutes les applications du calcul à la physique proprement dite. D'Alembert eut avec Euler une discussion célèbre sur un point capital de doctrine, sur la question de savoir si les fonctions indéterminées, ou, comme disent les géomètres, les fonctions *arbitraires* qui entrent dans les intégrales des équations aux différences partielles, peuvent représenter des fonctions non soumises à la loi de continuité. Tous les principaux géomètres du dernier siècle ont pris part à cette controverse, qui se résout tout simplement, et, il faut l'avouer, contre les idées de d'Alembert, lorsqu'on définit avec précision les diverses solutions de continuité, et lorsqu'on se place dans l'ordre d'abstraction qui caractérise la théorie des fonctions et la distingue essentiellement des autres branches des mathématiques. Mais l'esprit humain a toujours plus de peine à bien fixer la valeur des notions fondamentales sur lesquelles il opère, qu'à les faire entrer dans des constructions compliquées et savantes.

Fondateur de l'*Encyclopédie*, d'Alembert s'était chargé, dans cette grande compilation, des principaux articles de mathématiques pures et même appliquées. Ces articles forment encore le fond du Dictionnaire de Mathématiques de l'*Encyclopédie* dite *méthodique*. Tous les points importants de la philosophie des mathématiques, ceux qui se rattachent aux notions des quantités négatives, de l'infiniment petit, des forces, s'y trouvent traités de la main de d'Alembert, dont les articles doivent être lus par tous ceux qui s'occupent de ces matières. Sans exagérer, comme Condillac l'a fait, le rôle du langage, d'Alembert se montre enclin aux solutions purement logiques, à celles qui s'appuient sur des définitions et des institutions conventionnelles. Il n'apprécie pas assez la valeur des idées abstraites indépendamment des procédés organiques par lesquels l'esprit humain s'en met en possession, les élabore et les transmet; mais, pour justifier cette assertion générale, il faudrait entrer dans une critique détaillée, que la spécialité de ce Dictionnaire ne comporte pas. C... t.

L'édition la plus complète des œuvres de d'Alembert est celle de Belin, 5 vol. in-8, Paris, 1821-22. Consultez un Mémoire de M. Damiron sur d'Alembert, dans le tome XXVII du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

ALEXANDRE d'Aphrodise ou plutôt d'Aphrodisias (*Alexander Aphrodisiœus*), ainsi appelé d'une ville de Carie, son lieu de naissance. Il florissait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne, sous le règne des empereurs Sévère et Caracalla, de qui il tenait la mission d'enseigner la philosophie péripatéticienne. Mais on ne sait s'il remplissait cette fonction à Athènes ou à Alexandrie. Disciple d'Herminus et d'Aristoclès, il surpassa de beaucoup ses maîtres, tant par les qualités naturelles de son esprit que par son érudition et le nombre de ses ouvrages. C'est le plus célèbre de tous les commentateurs d'Aristote, celui qui passe pour avoir le mieux compris et développé avec le plus de talent les doctrines du maître. Aussi tous ceux de son école qui sont venus après lui l'appellent-ils simplement *le Commentateur* (τὸν ἐξηγητήν), comme Aristote lui-même pendant tout le moyen âge, était nommé *le Philosophe*. Nous ajouterons que cette distinction, sauf l'enthousiasme qui s'y joignait, n'est pas tout à fait sans fondement, et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise seront toujours consultés avec fruit par celui qui voudra lire dans l'original les œuvres du Stagirite. Il n'y a pas jusqu'aux digressions qui s'y mêlent, qui ne soient souvent d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie, et ne témoignent d'un jugement ferme appuyé d'une vaste érudition. Cependant il ne faudrait pas regarder seulement Alexandre d'Aphrodise comme un commentateur; il a aussi écrit en son propre nom deux ouvrages philosophiques : *de la Nature de l'âme* et *de la Fatalité et de la Liberté*. Dans le premier, il cherche à prouver que l'âme n'est pas une véritable substance, mais une simple forme de l'organisme et de la vie (εἶδός τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ), une forme matérialisée (εἶδος ἔνυλον) qui ne peut avoir aucune existence réelle sans le corps. Le second, consacré tout entier à la réfutation du fatalisme stoïcien, n'est guère que le développement plus ou moins étendu des arguments suivants : 1° Dans l'hypothèse stoïcienne, toutes choses seraient soumises exclusivement à des lois générales et inflexibles, car toutes elles ne forment qu'une même chaîne dont chaque anneau est inséparable des autres : or il n'en est point ainsi; l'expérience nous apprend qu'il y a des faits abandonnés à la liberté individuelle, sans laquelle nous ne pouvons concevoir la raison. En effet, à quoi nous servirait la faculté de raisonner et de réfléchir, si nous ne pouvions pas agir conformément au résultat de nos propres délibérations? Mais ce caractère de nécessité absolue, que le stoïcisme aperçoit partout, n'existe pas davantage dans les lois générales, c'est-à-dire dans les lois de la nature; car la nature aussi bien que l'individu s'écarte plus d'une fois de son but : elle a ses exceptions et ses monstres, ce qui ne pourrait avoir lieu si elle était gouvernée par des lois inflexibles. 2° Le fatalisme est incompatible avec toute idée de moralité. L'homme n'étant pas maître de ses résolutions, il n'a aucune responsabilité, il ne mérite ni châtiment, ni récompense, il ne peut être ni vertueux ni criminel. 3° Avec la doctrine de la nécessité absolue, il n'y a plus de Providence, partant plus de crainte ni de respect de la Divinité. En effet, si tout est réglé à l'avance d'une manière irrévocable, comment les dieux seraient-ils bons, comment seraient-ils justes, comment pourraient-ils distribuer les biens et les maux suivant le mérite de chacun? Ce qui est un effet de l'inflexible destin ne peut être regardé ni comme un bienfait, ni comme une punition, ni comme une récompense. Si Alexandre, trouvant sur son chemin l'incompatibilité apparente de la liberté humaine et de la prescience divine, n'hésite pas un instant à sacrifier la prescience, qui lui paraît une chose aussi inconcevable qu'un carré ayant sa diagonale égale à l'un de ses côtés, il n'est malheureusement pas plus irréprochable quand, après l'avoir défendue contre le fatalisme, il essaye de définir la divine Providence : ainsi que son maître, il la confond avec les lois générales de la nature.

Les deux écrits, dont nous venons de signaler au moins le but général, furent publiés ensemble avec les œuvres de Thémistius, à Venise, en 1534 (in-4), par les soins de Trincavellus. Le traité *de la Fatalité et de la Liberté* a été deux fois traduit

en latin, d'abord par Hugo Grotius dans l'ouvrage intitulé : *Philosophorum sententiæ de fato* (Amsterd., 1648), ensuite par Schulthess, dans le tome IV de sa *Bibliothèque des philosophes grecs*, et dans une édition séparée (in-8, Zurich, 1782). Il a été traduit en français par M. Nourrissier sous le titre suivant : *de la Liberté et du hasard*, essai sur Alexandre d'Aphrodisias, in-8, 1870. Quant aux commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur les œuvres d'Aristote, il faudrait, pour en donner la liste, savoir distinguer avec une entière certitude ce qui est à lui et ce qu'on lui attribue par supposition. Or ce n'est pas ici que cette question peut être traitée. Nous nous contenterons de renvoyer à Casiri (*Biblioth. arabico-hisp.*, t. I, p. 243 ; à l'édition de Buhle, t. I, p. 287 sqq. ; et enfin à la *Bibliothèque grecque* de Fabricius). — Alexandre d'Aphrodise a fait école au sein même de l'école péripatéticienne, et ses partisans, parmi lesquels on compte un grand nombre de philosophes arabes, ont été nommés les alexandristes.

ALEXANDRE D'ÉGÉE (*Alexander Ægeus*), philosophe péripatéticien qui florissait pendant le Iᵉʳ siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple du mathématicien Sosigène et devint l'un des maîtres de l'empereur Néron. Il est compté parmi ceux qui ont restitué le texte du traité *des Catégories*, et il résulterait d'une citation de Simplicius (*ad Categ.*, f° 3) qu'il a aussi composé sur cette partie de l'*Organum* un commentaire fort estimé. On a voulu également lui faire honneur de deux autres commentaires : l'un sur la *Métaphysique*, dont la traduction latine a été publiée par Sepulveda (in-f°, Rome, 1527; Paris, 1536; Venise, 1541 et 1561) ; l'autre sur la météorologie d'Aristote, publié en grec et en latin, sous le titre suivant : *Comment. in Meteorol. græce edit. a F. Asulano* (in-f°, Ven., 1527) ; *Id. latine edit. a Piccolomineo* (in-f°, Ven., 1540 et 1556). Mais il est loin d'être démontré qu'il soit réellement l'auteur de ces deux écrits, plus généralement attribués à Alexandre d'Aphrodise, bien que cette dernière opinion n'offre pas plus de certitude que la première. Voy. le tome I de l'éd. d'Aristote par Buhle, p. 291 et 292.

ALEXANDRE DE HALÈS ou ALÈS (*Alesius*), ainsi appelé du lieu de sa naissance ou du nom d'un monastère du comté de Glocester, où il fut élevé, était déjà parvenu à la dignité d'archidiacre dans sa patrie, lorsqu'il résolut de venir en France, poussé par le désir de s'instruire. En 1222, des circonstances, qui ne sont pas bien connues, et sa vive piété le déterminèrent à prendre l'habit de franciscain. Cependant, malgré sa profession, l'Université de Paris lui conserva le titre de docteur, et bientôt même il devint un des maîtres les plus illustres de cette époque de la philosophie scolastique. Wading compte parmi ses disciples S. Bonaventure, S. Thomas et Duns Scot. D'après les auteurs de l'*Histoire littéraire de France*, cette opinion serait inadmissible, Alexandre ayant cessé d'enseigner en 1238, avant l'arrivée en France ou même avant la naissance de ses disciples prétendus. Cependant nous ferons remarquer que S. Bonaventure assure positivement avoir eu pour maître le philosophe qui nous occupe en ce moment. Alexandre de Halès mourut à Paris en 1245. Son principal ouvrage est une *Somme de Théologie*, divisée en quatre livres, où il donne le premier exemple de cette méthode rigoureuse et subtile, imitée depuis par la plupart des docteurs scolastiques, qui consiste à distinguer toutes les faces d'une même question, à exposer sur chaque point les arguments contraires, enfin à choisir entre l'affirmative et la négative, soit d'après un texte, soit d'après une distinction nouvelle, en ramenant le tout, autant que faire se peut, à la forme du syllogisme. Un grand nombre de ses décisions ont été reproduites par saint Thomas, et en général il a obtenu au moyen âge une telle autorité, qu'on le surnommait *le Docteur irréfragable* et *la Fontaine de lumières*. La *Somme de Théologie* a eu plusieurs éditions (in-f°, Nuremberg, 1481 ; Venise, 1576 ; Cologne, 1622). Les autres ouvrages attribués à Alexandre de Halès ou n'offrent aucun caractère d'authenticité ou ne sont pas de lui, comme un Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a été imprimé sous son nom (Venise, 1572), et dont l'auteur est Alexandre d'Aphrodise. Voy. *Histoire littéraire de France*, t. XVIII. C. J.

ALEXANDRE DE TRALLES (*Alexandere Trallensis* ou *Trallianus*) est un médecin philosophe du VIᵉ siècle de l'ère chrétienne. Outre quelques ouvrages purement médicaux, on lui attribue aussi les deux livres intitulés : *Problemata medicinalia et naturalia*, que l'on compte plus généralement parmi les écrits d'Alexandre d'Aphrodise.

ALEXANDRE NUMENIUS, qu'il ne faut pas confondre avec Numénius d'Apamée, florissait pendant le IIᵉ siècle de l'ère chrétienne. On ne sait rien de lui, sinon qu'il a écrit sur les figures de la pensée (περὶ τῶν τῆς διανοίας σχημάτων) un ouvrage très-peu digne d'intérêt, publié en grec et en latin par Lorence Normann (in-8, Upsal, 1690).

ALEXANDRE PELOPLATO (de πέλας, proche, et Πλάτων, Platon), ainsi nommé à cause de sa soumission à toutes les doctrines platoniciennes, sur lesquelles d'ailleurs il n'a répandu aucune nouvelle lumière. Né en Séleucide, il eut pour maître Favorinus, et vivait pendant le IIᵉ siècle de l'ère chrétienne.

ALEXANDRE POLYHISTOR, c'est-à-dire qui sait beaucoup. On ne saurait dire avec précision à quelle époque il vivait. On sait seulement par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. XXVI) qu'il faisait partie de la nouvelle école pythagoricienne, et qu'il admettait, comme un élément distinct du soleil, un feu central, principe générateur de toutes choses et véritable centre du monde.

ALEXANDRIE (ÉCOLE D'). L'école d'Alexandrie prend naissance vers le temps de Pertinax et de Sévère, et se continue jusqu'aux dernières années du règne de Justinien, embrassant ainsi une période de plus de quatre siècles. Son fondateur est Ammonius Saccas, dont les leçons remontent à 193 après J. C. Plotin, son disciple, est sans contredit le plus grand métaphysicien et le premier penseur de l'école ; il en est le véritable chef. Toute la doctrine qui se développa plus tard en se rattachant à la philosophie d'Orphée, de Pythagore et de Platon, est en germe dans ses écrits ; et elle y est avec plus de force et d'éclat, quoique avec moins de subtilité et d'érudition que dans la plupart de ses successeurs. De Plotin, l'école tomba entre les mains de Porphyre et de Jamblique, égaux ou supérieurs à Plotin en réputation et en influence, mais esprits d'un ordre inférieur qui mirent l'école d'Alexandrie sur la voie du symbolisme, préférèrent la tradition à la dialectique, et commencèrent cette lutte impuissante contre le christianisme qui devait absorber les forces vives de l'école, et finalement amener sa ruine complète. Le fameux décret de Milan, qui changea la face du monde, est de leur temps (312). L'école prit, à partir de ce moment, un caractère tout nouveau ; elle représenta le monde grec, le paganisme, la philosophie, contre les envahissements du christianisme ; et telle était la rapidité des progrès de

cette religion naissante, que les alexandrins se trouvèrent tout d'un coup réduits à une imperceptible minorité. Julien, qui sortit de leurs rangs pour succéder aux enfants de Constantin, s'épuisa vainement à lutter contre l'ascendant du christianisme avec toutes les ressources de la puissance impériale. Les lettres, les mœurs et la philosophie de la Grèce qui avaient régné sur les patriciens vers la fin de la République et dans les plus beaux temps de l'Empire, n'arrivaient plus au peuple que transformées et renouvelées par l'esprit nouveau; on ne voulait plus des anciens dieux; les traditions mêmes étaient sans pouvoir. Rome dépossédée, avec son simulacre de sénat sans empereur, les sanctuaires violés, les ruses sacerdotales découvertes et livrées à la risée publique; un Dieu dont le nom avait retenti à toutes les oreilles, qui occupait tous les esprits de sa majesté, et tous les cœurs des splendeurs de son culte et de la perfection de sa morale : c'était trop pour la force d'un empereur, et pour le génie d'une école de philosophes, obligés de prêcher au peuple un polythéisme qu'eux-mêmes désavouaient, de se retrancher derrière des symboles ou dangereux ou inutiles, et d'en appeler sans cesse à des traditions dont ils altéraient le sens et qui avaient perdu tout leur prestige. Le successeur de Julien fait embrasser le christianisme à toute son armée; le monde entier est attentif aux querelles de l'arianisme et à l'hérésie naissante de Pélage. Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, Grégoire de Nazianze, S. Augustin, défendent, soutiennent, illustrent l'Église; tandis que les philosophes, attachés à une cause désespérée, ne se recommandent plus à l'histoire que par d'utiles travaux d'érudition et d'infatigables commentaires. Proclus la relève; le génie des premiers alexandrins revit en lui, mais ce n'est qu'un éclat passager. Proclus résume dans sa personne le caractère et les destinées de l'école; avec lui tout semble s'anéantir. En 529, un décret de Justinien ferme les écoles d'Athènes. Les platoniciens exilés cherchent en vain un asile auprès de Chosroès. Damascius revient sur le sol de l'empire, et l'école, dont il est un des derniers représentants avec Philopon et Simplicius, s'éteint tout à fait vers le milieu du xe siècle de notre ère.

Les philosophes qu'on a coutume de désigner sous le nom d'alexandrins ne furent pas les seuls néoplatoniciens de cette époque. Des tendances analogues se manifestent vers le commencement de notre ère chez des polygraphes, des philosophes et même des sectes entières. C'était l'esprit du temps de recourir à une érudition sans critique, de rechercher ou de créer des analogies, de rapprocher toutes les civilisations et toutes les doctrines, de tenter enfin un compromis entre l'Orient et la Grèce, entre la religion et la science. Depuis la diffusion des lettres grecques Platon avait acquis une sorte de royauté intellectuelle; mais le cadre de sa philosophie avait été singulièrement agrandi; et dans ces doctrines compréhensives où les mythes de l'Inde se trouvaient à l'aise, on ne retrouve plus les proportions sévères de la dialectique, et ce caractère divin d'enthousiasme et de mesure qui donne à la philosophie de Platon tant de noblesse et de grandeur.

Alexandre en courant jette une ville sur les bords du Nil : à sa mort, ce fut la proie des Lagides, et bientôt le centre et la capitale d'un grand empire. Il n'y avait pour des Grecs que la Grèce et la Barbarie; les Ptolémée se sentaient en exil, si la langue, les arts, les mœurs de la patrie n'étaient transplantés dans leurs États. Bien avant les temps historiques, l'Égypte avait fourni des colonies à la Grèce; après tant de transformations glorieuses, la civilisation grecque se retrouva face à face avec les mœurs immuables de l'Égypte. Elle fleurit et se développa dans Alexandrie, à côté des croyances et des mœurs du peuple vaincu, qu'elle ne parvint pas à entamer. Le Musée fondé par Démétrius avec les trésors de Ptolémée Soter, la Bibliothèque bientôt encombrée de richesses et qui déborda dans le Sérapéum où un second dépôt s'établit, les faveurs des rois qui, souvent, partagèrent les travaux du Musée, plus tard celles des empereurs romains jaloux d'encourager une compagnie d'historiens et de poëtes, la munificence d'Auguste, l'institution du Claudium par ce lettré imbécile qui eût tenu sa place parmi les grammairiens du Musée et ne fit que déshonorer la pourpre impériale, le concours de tant d'hommes supérieurs, les Zénodote, les Ératosthène, les Apollonius, les Callimaque, toute cette splendeur, toute cette gloire attira l'attention du monde, sans triompher de l'indifférence et du mépris des Égyptiens. Les Grecs, au contraire, essentiellement intelligents, sans préjugés, sans superstition, ne purent habiter si longtemps le temple même de Sérapis sans contracter quelque secrète affinité avec ce vieux peuple; leur littérature était celle d'une nation épuisée qui remplace la verve par l'érudition. L'étude enthousiaste et persévérante du passé les disposait, en dépit de l'esprit mobile et léger de la Grèce, à respecter les traditions, à chercher la stabilité. Par une pensée profondément politique, les Lagides avaient voulu que le chef du Musée fût toujours un prêtre. Avec cela, nulle intolérance : toutes les religions et tous les peuples avaient accès dans le Musée, les Juifs seuls en étaient exclus. Les Juifs eux-mêmes, quoique proscrits du Musée, affluaient à Alexandrie. Le besoin de se justifier aux yeux du monde les poussait alors, par un retour d'amour-propre national, à s'approprier toutes les richesses philosophiques de la Grèce, en les faisant dériver des livres de Moïse. Sur cette extrême frontière du monde civilisé, au milieu de ce concours inouï jusqu'alors, voués au culte des glorieux souvenirs de leur peuple, en même temps qu'initiés à d'autres croyances et à d'autres admirations, les Grecs, sans devenir Égyptiens ou barbares, apprenaient à concilier les traditions en apparence les plus opposées, à comprendre, à accepter l'esprit des religions et des institutions qu'ils avaient sous les yeux; et le courant des événements les préparait ainsi peu à peu à cet éclectisme qui devint le caractère dominant de la philosophie alexandrine, quand les Diorthontes et les Chorisontes eurent fait place aux disciples d'Ammonius et de Plotin.

Il est vrai qu'Alexandrie ne fut pas l'unique théâtre des travaux de la philosophie alexandrine; mais elle en fut le berceau et en demeura le principal centre. Les institutions littéraires de Pergame, par lesquelles les Attales avaient voulu rivaliser avec les Lagides, disparurent avec les Attales eux-mêmes, et Auguste donna leur bibliothèque pour accroître celle du Sérapéum. Les chaires dotées par Vespasien et par Adrien dans plusieurs grandes villes de l'empire avaient pour objet l'enseignement littéraire et non la philosophie. Rome n'était pas un séjour où l'on pût cultiver la philosophie en paix. Si Plotin y trouva du crédit et de la considération, Néron, Vespasien, Domitien y suscitèrent de véritables persécutions contre les philosophes. Une seule école fut la rivale d'Alexandrie, l'école d'Athènes, où les chaires fondées par Marc-Aurèle ramenèrent l'élite de la jeunesse romaine; mais Athènes et Alexandrie relevaient l'une et l'autre de la doc-

trine de Plotin, le même esprit les animait. D'ailleurs si l'on excepte Syrien, Proclus, et Marinus, l'étude de l'éloquence et des lettres dominait surtout à Athènes : la philosophie avait son centre à Alexandrie. Au VIe siècle, l'école revint périr obscurément sur les lieux où Ammonius l'avait fondée, où Hiéroclès, Énée de Gaza, Olympiodore, Hypatie, Isidore même, transfuge à Athènes, l'avaient illustrée. C'était là que les premiers chrétiens avaient fondé le Didascalée et l'un des trois grands siéges épiscopaux de l'Église naissante ; c'était là que le polythéisme devait triompher ou périr.

Le premier caractère de la philosophie des alexandrins, le plus frappant et aussi le plus extérieur, c'est l'éclectisme. Ce fut, en effet, la prétention avouée de cette école, de réunir en un vaste corps de doctrine la religion et la philosophie, la Grèce et la mythologie orientale. Pour ces esprits, dont l'unique soin était de tout découvrir et de tout comprendre, les différences ne furent que des malentendus ; il n'y avait plus de secte ; toutes ces querelles entreprises pour maintenir la séparation entre les dogmes de diverses origines ne semblaient qu'une preuve d'ignorance, des préjugés étroits, l'absence même de la philosophie. Au fond, le genre humain n'a qu'une doctrine, moitié révélée, moitié découverte, que chacun traduit dans sa langue particulière et revêt des formes spéciales qui conviennent à son imagination et à ses besoins : celui-là est le sage, qui découvre la même pensée sous des dialectes divers, et qui, réunissant à la fois la sagesse de tous les peuples, n'appartient à aucun peuple, mais à tous, qui se fait initier à tous les mystères, entre dans toutes les écoles, emploie toutes les méthodes, pour retrouver en toutes choses, par l'initiation, par l'histoire, par la poésie, par la logique, le même fonds de vérités éternelles.

Toutefois on ne doit pas attribuer aux alexandrins un syncrétisme aveugle. S'ils ont poussé à l'excès leur indulgence philosophique et reçu de toutes mains, quelquefois sans discernement, ils n'en connaissaient pas moins la nécessité d'un contrôle. Nous avons de Plotin une réfutation en règle du *gnosticisme* dans laquelle il déploie un sens critique et une vigueur d'argumentation dignes des écoles les plus sévères. Amélius écrivit quarante livres contre Zostrianus et fit un parallèle critique des doctrines de Numénius et de Plotin. Porphyre réfuta le περὶ Ψυχῆς, et démontra que les livres attribués à Zoroastre n'étaient pas authentiques. Il se rencontre parmi eux de véritables détracteurs d'Aristote. Il est vrai que leur qualité de platoniciens pouvait les ranger parmi les adversaires du péripatétisme ; mais, s'ils sont platoniciens, c'est une preuve de plus qu'ils n'acceptent pas toutes les traditions au même titre, et qu'ils se rattachent à une école dogmatique, au moins par leurs intentions et leurs tendances générales.

S'ils sont à la fois Grecs et barbares, philosophes et prêtres, la Grèce et la philosophie dominent, et surtout la philosophie platonicienne. Puisqu'ils voulaient allier toutes les doctrines et pourtant se rattacher principalement à l'esprit d'une certaine école, l'Académie seule leur convenait : c'est dans l'histoire philosophique de la Grèce, l'école qui prête le plus à l'enthousiasme. Et dans le platonisme, que prennent-ils ? Le côté le plus vague et le plus mystérieux, ce que l'on pourrait appeler le platonisme pythagorique. Les symboles pythagoriciens leur servaient en quelque sorte de lien entre la dialectique et l'inspiration, entre la cosmogonie du *Timée* et celle des Mages.

Enfin l'autorité même de Platon, quoique certainement prédominante, n'est pas souveraine parmi eux. Plotin répétait pour lui-même le fameux *Amicus Plato*. On connaît ce mot de Porphyre, cité par S. Augustin (*de Red. an.* lib. I), que le salut, τὴν σωτηρίαν, ne se trouve ni dans *la philosophie la plus vraie*, ni dans la discipline des gymnosophistes et des brahmanes, ni dans le calcul des Chaldéens, et qu'il n'y en a aucune trace dans l'histoire. Rien n'est plus propre à exprimer la véritable nature de cet éclectisme que la division presque constamment employée par les professeurs alexandrins dans leurs leçons publiques : εἰ ἀληθῶς, εἰ Πλατονικῶς, *au point de vue de la vérité, au point de vue de Platon.*

Ils nous ont laissé plus de commentaires et d'expositions historiques que de traités de philosophie proprement dite. Cependant les plus éminents d'entre eux ont une doctrine qui leur est propre ; et il ne faut pas oublier que celui qui interprète mal une théorie, est en réalité un inventeur, tandis qu'il croit n'être qu'historien. D'ailleurs les commentaires alexandrins ne sont pas, comme ceux d'Alexandre d'Aphrodise, un simple secours à l'intelligence du lecteur, pour rendre plus accessibles les difficultés du texte ; ce sont presque toujours les mémoires philosophiques de celui qui les écrit, et il y entasse, à propos des opinions de son auteur, outre toute l'érudition qu'il a pu recueillir, les idées, les sentiments et les systèmes qui lui appartiennent en propre. Le rôle d'historiens ou de disciples ne suffit pas à des hommes tels que Plotin ou Proclus. A côté de leur respect pour la tradition, et surtout pour la tradition platonicienne, quelle fut donc la méthode de philosopher des alexandrins ?

Cette méthode est double ; elle commence par la dialectique et finit par le mysticisme. Il ne faut pas tenir compte des intelligences de second ordre, qui n'ont qu'une importance historique et ne servent qu'à transmettre, en les altérant, les traditions communes d'un maître à un autre. Ceux-là, comme il arrive, ont pris l'excès pour la force, et se sont lancés d'un bond aux extrémités ; mais les premiers maîtres alexandrins, ceux qui ont imprimé un caractère à toute cette philosophie, ne se sont pas jetés de prime abord dans l'illuminisme ; ils y sont arrivés après expérience faite de l'impuissance vraie ou prétendue de la raison.

Platon connaissait et appliquait à merveille le procédé de la dialectique, mais il n'en comprenait pas la nature; et c'est la source des erreurs qui les ont tant troublés, lui, Aristote et leurs successeurs, et qui ont fini par jeter les alexandrins dans le mysticisme.

Après avoir établi que l'objet de la science ou l'intelligible est le général, et que le multiple ou le divers n'est qu'une ombre ou un reflet de la réalité, Platon s'attache à construire cette grande échelle hiérarchique dont l'unité absolue occupe le sommet, à titre de dernier universel, et qui a pour base ce monde de la diversité et du changement dans lequel nous sommes plongés ; mais ne comprenant pas que dans l'opération difficile que notre esprit accomplit pour aller de ce qui est moins à ce qui est plus, il puisse avoir à éliminer ses propres illusions, et à rendre de plus en plus claire et manifeste, par ces éliminations toutes subjectives, la perception d'une réalité conçue dès l'origine à travers un nuage, il prend tous ces états intermédiaires de nos conceptions pour des entités successivement perçues, et leur donne une réalité objective, c'est-à-dire qu'il fait de toute con-

ception générale un individu, un type : de là tout son monde chimérique, et l'erreur constante de ceux qui sont venus après lui et se sont nommés les réalistes. Les nominalistes, au contraire, comprenant bien qu'il ne faut pas mettre la logique à la place de la métaphysique, ni prendre pour des réalités de différents ordres les phases successives de nos conceptions, ont eu le tort d'envelopper le terme final dans la proscription des moyens, et d'assimiler l'unité substantielle vers laquelle se meut la dialectique avec ces unités génériques qu'elle rencontre en chemin et que Platon prenait pour des existences concrètes et individuelles. Quand des mains de Platon la dialectique passa à des philosophes de décadence, cette sorte de puissance créatrice accordée à la logique produisit nécessairement deux résultats en apparence opposés, mais qui dans le fond n'en sont qu'un : la multiplication indéfinie des êtres suivant le plus ou moins de subtilité des philosophes, et une facilité extrême à combler les intervalles par des universaux intermédiaires, à produire des transformations et des identifications qui sont le grand chemin du panthéisme. Un troisième résultat non moins important de la méprise des platoniciens qui croyaient n'arriver à l'idée de Dieu qu'à travers toute cette armée d'intelligibles, et ne s'apercevaient pas que cette idée, au contraire, était leur point de départ, c'est que leur Dieu, nécessairement conçu comme le terme d'une série, devait rentrer dans le terme général de la série, tandis que, par la condition même du procédé dialectique, il y échappait. De là l'obligation où se crurent les alexandrins de créer deux mondes distincts et cependant nécessaires l'un à l'autre : l'un qu'ils regardèrent comme le véritable ordre rationnel, et qui n'était que le produit illégitime de la dialectique ; l'autre où ils pénétraient par l'extase, et qu'ils croyaient supérieur à la raison, quoiqu'il ne fût que la raison elle-même, mal comprise et défigurée, élevée au-dessus d'une raison imaginaire. Ils étaient précisément dans le cas de ces métaphysiciens dont parle Leibniz, qui ne savent ce qu'ils demandent, parce qu'ils demandent ce qu'ils savent. La raison considérée comme existant d'abord sans Dieu, ne pouvait plus leur donner Dieu sans se ruiner et se confondre elle-même. Platon et les alexandrins tournèrent la difficulté de deux façons très-différentes : Platon s'arrêta au moment où la contradiction allait s'introduire entre la série qu'il abandonnait et l'idée nouvelle qu'il voyait prête à sortir de l'énergie de la méthode dialectique. Il aperçut cet être supérieur à l'être, cette unité antérieure à l'immensité de temps et d'espace, dans laquelle l'équation immédiate et la possession présente et absolue de toutes les virtualités produit l'immutabilité parfaite, et qui est la suprême entéléchie ; mais il ne fit que l'entrevoir comme dans un rêve, et s'en tint à ce *Démiurge* du *Timée*, qui existe avant le monde, qui réfléchit en le produisant, qui délibère, qui se réjouit, qui gouverne ; un Dieu mobile enfin, quoiqu'il soit lui-même le principe de son mouvement, et par conséquent, comme le démontre Aristote, un Dieu secondaire. Les alexandrins, au contraire, admirent sans hésiter l'unité et l'immutabilité parfaite ; mais cette unité des alexandrins, supérieure à l'être par l'élimination de l'être, au lieu d'être seulement supérieure aux conditions de l'être fini, n'est plus qu'une conception abstraite et stérile, qui couronne, il est vrai, l'édifice arbitraire de la dialectique, mais qui, transportée dans le monde, y demeure à jamais séparée de tout ce qui est réalité et vie.

C'est en vain que pour faire de ce néant la source de l'être, ils l'unissent à des hypostases dont en même temps ils le séparent. Parce que la rigueur de la méthode dialectique exige un seul Dieu, et un Dieu parfaitement un ; parce que la raison humaine, de son côté, ne souffre point que le principe suprême soit dépourvu d'intelligence, et y fait pénétrer avec la pensée une dualité véritable ; parce qu'enfin la contingence du monde entraîne dans le Dieu du monde une faculté productrice, et que cette faculté, incompatible avec l'unité absolue, n'est pas donnée dans la conception pure de l'intelligence première, ils croient répondre à tout, en échelonnant, pour ainsi dire, l'un au-dessus de l'autre, le Dieu des écoles de physiciens, celui de Platon et celui des Éléates, et en essayant de sauver le principe de l'unicité par l'importation des mystères inintelligibles de l'Inde. Mais quand on leur accorderait, tantôt que ces trois Dieux sont distincts, et tantôt qu'ils ne le sont pas, quand on ferait cette violence à la raison humaine, qu'auraient-ils gagné en définitive? Si le monde est expliqué par la seconde hypostase, jamais la seconde ne le sera par la première. Ils ont beau identifier ainsi l'un et le multiplier sans le transformer, cette contradiction même ne les sauve pas, et toutes les difficultés subsistent.

Le mysticisme des alexandrins n'est donc qu'une illusion et ses résultats sont entièrement chimériques. Leur point de départ les condamnait ou à s'arrêter sans motif, comme Platon, ou à se perdre dans l'extravagance en allant jusqu'au bout, comme les Éléates. Ce mysticisme et ces hypostases par lesquelles ils croient pouvoir redescendre de cette unité morte où les a menés la dialectique, au monde et à la vie qu'ils veulent retrouver, ne sont que des fantômes par lesquels ils cherchent à se tromper sur leur propre misère. Leur réminiscence n'est pas réminiscence ; leur unification ne détruit pas l'altérité. Ce qu'ils croient retrouver dans leurs souvenirs, ils l'ont sous les yeux ; ce qu'ils croient ne pouvoir posséder que dans l'expiration de leur personnalité, ils le voient face à face, ἐν ἑτερότητι. A qui sait que l'idée de Dieu éclaire et constitue la raison humaine, la réduction des idées rationnelles est immédiate, et le mysticisme est superflu.

La philosophie de Platon, en s'arrêtant au *Démiurge*, donnait au monde un roi et un père, et faisait de la cause première, une cause analogue à celle que nous sommes, et, par conséquent, intelligente et libre. La théologie naturelle et la métaphysique, dans un tel système, venaient en aide à la morale ; et si dans les spéculations de Platon sur la vie future on ne rencontre rien de précis et de déterminé sur la nature des peines et des récompenses, le fait d'une rémunération et la persistance de la personnalité humaine ne sont jamais mis en doute. Le dogme même de la métempsycose, quand on le prendrait au sérieux, ne détruirait après la mort que l'identité personnelle, et non l'identité substantielle. Dans cette vie, la personnalité humaine est respectée, même dans les plus vives ardeurs de l'amour platonique, et le caractère de la philosophie alexandrine, qui se prétendit héritière de l'Académie, rend très-remarquable la théorie de Platon sur la poésie et la subordination constante dans ses écrits de la faculté divinatoire à l'intelligence. Il suit de cette théorie de Platon sur Dieu et sur l'âme humaine, que son Dieu est un Dieu à l'image de l'homme : il n'est donc pas en dissentiment absolu avec la mythologie ; et s'il proscrit les récits des poëtes et le polythéisme dans son sens grossier, il conserve, en l'idéali-

sant, le Dieu suprême du paganisme, *divum pater atque hominum rex*. Les alexandrins, au contraire, avec leur première hypostase, admettent un Dieu inconditionnel dans lequel ils ne savent plus retrouver ni intelligence, ni liberté, ni efficace; ainsi au sommet des êtres point de personnalité; dans le monde, ils ne conservent pas même l'identité des substances, et font sans cesse absorber la substance inférieure par la substance supérieure; loin de conserver après la mort l'identité personnelle, toute leur méthode, toute leur morale, tendent à la détruire dès à présent, et à produire l'unification immédiate par l'exaltation de l'*affectus*. Aussi, quand ils nomment les divinités mythologiques et introduisent des prières, des expiations, des cérémonies, semblent-ils n'emprunter que les noms des dieux sans aucun de leurs attributs, à peu près comme Aristote, qui ne laissait subsister d'autres divinités inférieures que les astres. Quelquefois ils restent fidèles à ce symbolisme absolu, et l'on trouve même dans Porphyre des explications de la grâce et de la prière, analogues à celles que donne Malebranche quand il veut sauver l'immutabilité de Dieu; mais le plus souvent ils cherchent à accepter ces divinités d'une façon plus littérale, en leur donnant une existence individuelle, personnelle. Ils ne reviennent pas sans doute, si ce n'est poétiquement et par allégorie, à la mythologie d'Homère; mais ils adoptent celle du *Timée*. Il s'établit ainsi dans l'école une sorte de lutte entre deux principes opposés: quelques maîtres s'attachent à la personnalité et à la liberté, et veulent les trouver à tous les degrés de l'être, en Dieu d'abord, puis dans toutes les émissions hypostatiques, et dans l'homme; d'autres livrent tout à l'action nécessaire de la nature dans chaque être et à des impulsions irrésistibles; la plupart se tourmentent pour réunir les deux points de vue, et déjà Plotin, au début de l'école, se contredit à chaque pas. Le point de vue qui semble dominer dans les divers systèmes est celui-ci: tout être intermédiaire entre le premier et le dernier a une faculté qui le rattache à ce qui précède, et une autre à ce qui suit: la première, est l'amour, l'aspiration, dont le but est l'unification; la seconde est l'irradiation ou émission hypostatique, dont l'effet est la constitution d'hypostases inférieures, et l'augmentation de la multiplicité. La faculté de produire est un principe d'erreur et de chute qui appartient à l'ordre nécessaire et fatal; la faculté de remonter et de s'unir est un principe de grandeur et d'amélioration qui appartient à l'ordre de l'amour et de l'intelligence: c'est en lui que réside la liberté, si elle peut être quelque part; et dans tous les cas, cette liberté périt dès que l'unification est produite, et, par conséquent, elle n'est tout au plus qu'une forme transitoire de cette vie d'épreuves.

Ce qui trouble ainsi profondément les alexandrins, c'est leur mysticisme. Ils portent la peine d'avoir reconnu l'existence d'une faculté intuitive supérieure à la raison; la force active et intelligente qui a conscience d'elle-même, qui se gouverne elle-même, qui se possède enfin, après avoir cru réaliser de bonne foi une abdication impossible, fait irruption de tous les côtés et cherche à se ressaisir elle-même. La liberté, la raison font effort pour rentrer dans la psychologie, dans la métaphysique, dans la théodicée; et, comme on a d'abord détourné les yeux du Dieu infiniment infini dont la réalité se fait sentir à notre raison dans ses plus secrets sanctuaires, on ne parvient pas à se tenir dans cette conception d'un Dieu abstrait et insignifiant qu'on a mis à la place du Dieu véritable, et l'on retombe à chaque pas dans l'idée païenne d'un Dieu grossier, fabriqué à notre image, et d'une mythologie qui trompe les esprits vulgaires en mettant au moins un simulacre de puissance et de vie entre Dieu et nous.

Au milieu de cette lutte entre deux esprits opposés, une pensée consolante, c'est que la morale de l'école demeura constamment pure. L'élévation et la noblesse des idées de Plotin furent transmises à ses successeurs. Porphyre menait une vie ascétique; sur ce point l'influence de Platon resta souveraine, sinon toujours dans la pratique, du moins dans la théorie. Plusieurs revenaient même aux anciennes règles de l'institut pythagorique: on racontait des merveilles de la discipline des mages; plus d'une secte philosophique de cette époque affectait une sévérité de mœurs égale aux règles monastiques des observances les plus étroites que l'on trouve dans l'Église chrétienne. On faisait ouvertement la guerre au corps, on aidait la réminiscence par des pratiques; on voulait reconquérir de vive force la béatitude perdue, et, quoique dans un corps, mener déjà une vie angélique, βίο; ἀγγελικὸς ἐν τῷ σώματι.

Les chrétiens réussissaient mieux que les philosophes dans ces voies d'austérité; la raison en est toute simple: ils avaient une règle de foi et de conduite; ils avaient une espérance déterminée, certaine, et, sauf les mystiques proprement dits, n'aspiraient pas, comme les platoniciens, à se confondre dans une nature supérieure. Cette différence entre les chrétiens et les philosophes était une des grandes douleurs de Julien; et ce fut sans doute une des causes de son impuissance. Au reste, il est assez remarquable que ces éclectiques intrépides, qui luttèrent si longtemps contre le christianisme, ne cherchèrent pas à le détruire en l'absorbant. Les prétendues imitations du christianisme par l'école néoplatonicienne ou du néoplatonisme par les chrétiens, ne sont le plus souvent que le résultat d'une même influence générale qui agissait sur des contemporains. Les rapprochements que l'on a voulu faire du mystère de la sainte Trinité avec les trois personnes ou hypostases du Dieu de l'école, sont des analogies tout extérieures, et la différence des doctrines est si profonde, qu'elle exclut de part et d'autre toute idée d'emprunt. Il n'en est pas de même sur quelques points de discipline, ou sur quelques opinions plus essentiellement philosophiques; ces communications sont naturelles, nécessaires: un système de philosophie modifie toujours les doctrines rivales ou ennemies. Il y avait d'ailleurs des apostasies et des conversions; il y avait de nombreuses et importantes hérésies dont l'origine était évidemment philosophique, et qui, par conséquent, avaient pour résultat de faire discuter une thèse philosophique en plein concile Mais à l'exception de cette influence que l'on exerce et que l'on subit, pour ainsi dire, à son insu, il n'y a pas eu de parti pris de la part des alexandrins de faire entrer les dogmes chrétiens dans leur éclectisme. Quand ils l'auraient voulu, l'Église chrétienne possédait un caractère qui la séparait éternellement de toute philosophie: elle était *intolérante*. Elle devait l'être: une religion tolérante, en matière de dogme, se déclare fausse par cela même; et de plus, elle perd sa sauvegarde, ce qui fonde et assure son unité. La religion, qui repose sur l'autorité, doit se croire infaillible et se montrer intolérante, exclusive en matière de foi. La philosophie vit de liberté, et il est de son essence d'être compréhensive: le tort de l'école d'Alexandrie est

de l'avoir été trop; elle a péché par excès en tout.

Les principes philosophiques de cette école la menaient tout droit à des contradictions qui devaient l'épuiser. Le rôle qu'elle prit, après Plotin, l'adversaire déclaré du christianisme, ne fit que retarder et en même temps assurer sa chute. Le polythéisme, dont personne ne voulait plus et qu'ils transformèrent en symboles, fut pour eux un obstacle et non un secours. Le philosophe n'a pas besoin de symboles; le peuple ne les entend pas. Il les reçoit, mais grossièrement, sans interprétation. Il n'y a pour lui ni symboles, ni éclectisme, ni tolérance philosophique. Cette espèce d'originalité qui consiste à n'en point avoir le touche peu; il lui faut un drapeau et des ennemis. On ne le remuera jamais que par ses passions; il n'y a pas d'autre anse pour le prendre. Les alexandrins auraient dû se renfermer dans la spéculation : le rôle de philosophes leur allait; ils se sont perdus pour avoir essayé celui d'apôtres. De tous les empereurs, ce n'est pas Justinien qui leur a fait le plus de mal; c'est Julien.

Les alexandrins se sont donné leur rôle et leur caractère historique; ils l'ont choisi, ils l'ont créé avec réflexion et intelligence; ils ne l'ont pas reçu de l'inspiration ou des circonstances; ils l'ont accommodé aux circonstances de leur temps. Possédés à la fois de ce double esprit qui fait les superstitieux et les incrédules, disciples soumis jusqu'à l'abnégation, frondeurs intrépides jusqu'au sacrilége, absorbant toutes les religions, mais pour les dénaturer, les supprimer et n'en garder que l'enveloppe utile à leurs desseins, profonds politiques sans habileté véritable, imposteurs malgré la sincérité de leurs vues, souvent trompés en dépit de leur pénétration, ils avaient beau connaître à fond tous les maux et tous les remèdes, tant de science leur portait préjudice. Ils poussaient la prévoyance et l'habileté jusqu'à cet excès où elle est nuisible; ils voulaient à eux seuls rassasier ces deux besoins qui partagent les hommes : le besoin de croire aveuglément, le besoin de voir évidemment. Ils ne savaient pas qu'à force de tout amnistier, on perd le sentiment même de l'histoire et cet emportement nécessaire en faveur d'un principe ou d'une doctrine, qui seul donne de l'énergie et imprime un caractère. Il est peut-être beau de n'avoir aucun parti; mais alors il faut renoncer à l'influence.

Consultez, pour l'école en général, l'*Histoire critique de l'éclectisme, ou des nouveaux platoniciens*, 2 vol. in-12, 1766 (sans nom d'auteur et sans indication du lieu de la publication), par l'abbé Maleville. — Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 3e édition, in-8, Paris, 1840. — Sainte-Croix, *Lettre à M. du Theil sur une nouvelle édition de tous les ouvrages des philosophes éclectiques*, in-8, Paris, 1797. — Meiners, *Quelques considérations sur la philosophie néoplat.*, in-8, Leipzig, 1782 (en all.). — Emm. Fichte, *de Philosophiæ novæ platonicæ origine*, in-8, Berlin, 1818. — Bouterweck, *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior*, dans les Mémoires de la Société de Goëttingue. — Olearius, *Dissert. de philosophia eclectica*, dans sa traduction latine de l'Histoire de la philosophie de Stanley, p. 1205. — Fülleborn, dans le 3me cahier de son recueil. — Mosheim, *Diss. hist. ecclés.*, t. I, p. 85. — Keil, *de Causis alieni platonicorum recentiorum a religione christiana animi*, in-4, Leipzig, 1785. — A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, thèse, gr. in-8°, 1840. — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Paris, 1845. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8, Paris, 1846-1851. — Barthélemy Saint-Hilaire, *de l'École d'Alexandrie*, 1 vol. in-8, Paris, 1845. — L'abbé Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris, 1853, in-8. — Voy. les articles spéciaux consacrés aux principaux philosophes alexandrins. J. S.

ALEXINUS d'Elis. Il vivait au commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il appartenait à l'école mégarique, non pas tant par lui-même que par son maître Eubulide; car il a cherché à fonder à Olympie une école nouvelle qu'il appelait par anticipation l'école olympique. Mais cette tentative, dont le but et le caractère scientifique nous sont restés inconnus, échoua misérablement, et Alexinus lui-même périt en se baignant dans l'Alphée. Tel était chez ce philosophe l'amour de la discussion, que, par ironie, on a changé son nom en celui d'Élenxinus (Ἐλεγξῖνος). Il soutenait contre le fondateur du Portique une polémique très-ardente dont un seul trait nous a été conservé par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, p. 108, éd. de Genève). Zénon, sous prétexte qu'on ne peut rien concevoir de meilleur et de plus parfait que le monde, voulait qu'on reconnût en lui un être doué de raison; Alexinus montrait parfaitement le ridicule de cette opinion en demandant pourquoi, par suite du même principe, le monde ne passerait pas aussi pour grammairien, pour poëte, et pourquoi enfin on ne lui accorderait pas la même habileté dans les autres arts et dans les autres sciences. Alexinus, d'après ce que nous raconte Eusèbe (*Præp. evangel.*, lib. XV, c. II), ne traitait pas mieux les doctrines d'Aristote. Outre les passages que nous venons de citer, voy. Diogène Laërce, liv. II, c. CIX et CX; Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 13, et la dissertation de Deyks, sur l'école mégarique en général.

ALFARABI, voy. Farabi.

ALGAZEL, voy. Gazali.

ALIÉNATION MENTALE, voy. Folie.

ALKENDI, voy. Kendi.

ALLEMANDE (Philosophie). La philosophie allemande commence avec Kant. Leibniz appartient au cartésianisme dont il est le dernier représentant. La philosophie française du XVIIIe siècle, accueillie à Berlin à la cour de Frédéric, exerça peu d'influence sur l'Allemagne et ne jeta pas de profondes racines dans cette terre classique du panthéisme et de l'idéalisme. Kant opéra en philosophie la même révolution que Klopstock, Goethe et Schiller en littérature. Il fonda cette grande école nationale de profonds penseurs qui compte dans ses rangs Jacobi, Fichte, Schelling et Hégel. En même temps, il ferme le XVIIIe siècle et ouvre le XIXe. Pour comprendre sa réforme, il faut la rattacher à ses antécédents; car, loin de renier ses devanciers et l'esprit des écoles qui l'ont précédé, Kant ramène la philosophie moderne dans la voie d'où elle n'aurait pas dû sortir; il la replace à son point de départ, et s'il a été surnommé le second Socrate, on aurait pu l'appeler le second Descartes.

Descartes avait donné pour base à la philosophie l'étude de la pensée; mais, infidèle à sa propre méthode, au lieu de faire l'analyse de l'intelligence et de ses lois, il abandonna la psychologie pour l'ontologie, l'observation pour le raisonnement et l'hypothèse. En outre, parmi les idées de la conscience, il en est une qui le préoccupe et lui fait oublier toutes les autres, l'idée de la substance. Ce principe développé par Spinoza engendre le panthéisme et devient la théorie de la vision en Dieu de Malebranche, ce

panthéisme déguisé. Une autre branche de la philosophie du XVIIe siècle, l'école de Locke, s'attachant au côté de la conscience négligé par Descartes, à l'élément empirique, et méconnaissant le caractère des idées de la raison, produit le sensualisme. Leibniz se place entre les deux systèmes, combat leurs prétentions exclusives, et faisant la part de l'expérience et de la raison, essaye de les concilier dans un système supérieur. Mais il ne maintient pas la balance égale : il incline vers l'idéalisme, et s'abandonne lui-même à l'hypothèse. Le système des monades et de l'harmonie préétablie, malgré la notion supérieure de la force et de la multiplicité dans l'unité, a l'inconvénient de reproduire quelques-unes des conséquences de l'idéalisme cartésien et de revêtir une apparence hypothétique, ce qui le fait rejeter sans examen par le XVIIIe siècle. Wolf a beau lui donner une forme régulière et géométrique, aux yeux d'hommes tout préoccupés d'analyse et d'expérience, il n'est que le rêve d'un homme de génie. Cependant le sensualisme de Locke, développé et simplifié par Condillac, porte ses fruits, le matérialisme et le scepticisme. En Angleterre, Berkeley, partant de l'hypothèse de la sensation et de l'idée représentative, nie l'existence du monde extérieur. Hume, plus conséquent encore et plus hardi, attaque toute vérité et détruit toute existence ; il anéantit à la fois le monde extérieur et le monde intérieur, pour ne laisser subsister que de vaines perceptions sans objet ni réalité. Il essaye d'ébranler en particulier le principe de causalité qui est la base de toute croyance et de toute science. L'école écossaise proteste au nom du sens commun et de l'expérience contre tous ces résultats de la philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècle. Elle s'efforce de ramener la philosophie à l'observation de la conscience et à la psychologie expérimentale ; mais elle montre dans cette entreprise plus de bon sens que de génie, plus de sagesse que de profondeur. Elle s'épuise dans l'analyse d'un seul fait interne, celui de la perception. Elle effleure ou néglige les idées de la raison, qu'elle se contente d'ériger en principes du sens commun. Refusant d'aborder les grandes questions qui intéressent l'homme, elle se confine dans les régions inférieures de la psychologie, et par là se sent incapable, non-seulement de faire faire un grand pas à la science, mais de juger les systèmes du passé.

Tel était l'état de la philosophie en Europe, au moment où parut Kant ; ce grand penseur, voyant l'incertitude et la contradiction qui régnaient entre les systèmes des philosophes, en rechercha la cause, et la trouva dans la méthode qu'ils avaient suivie. Tous, s'attachant à l'*objet* de la connaissance et poursuivant la solution des plus hautes questions que puisse se poser l'intelligence humaine, telles que celles de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme et de la vie future, ont oublié le *sujet* même qui donne naissance à tous ces problèmes, savoir : l'esprit humain, la faculté de connaître, la raison. Ils ont négligé de constater ses lois, les conditions nécessaires qui lui sont imposées par sa nature, les limites qu'elle ne peut franchir, les questions qu'elle doit s'interdire, afin de s'épargner de vaines et stériles recherches. Voilà ce qui a perpétué sans fruit les débats et les disputes entre les philosophes. Il faut donc ramener la philosophie à ce point de départ, abandonner l'objet de la connaissance pour s'attacher à la connaissance elle-même, analyser sévèrement ses formes et ses conditions, déterminer sa portée et ses véritables limites. Pour cela on doit écarter avec soin tout ce qui n'est pas la connaissance elle-même, tout élément étranger. Par là on pourra fonder une science indépendante de toutes les autres sciences, une science qui ne reposera que sur elle-même, et dont la certitude sera égale à celle des mathématiques, puisqu'elle ne renfermera que les notions pures de l'entendement. La métaphysique sera enfin assise sur une base solide, et, les conditions de la certitude étant fixées, le scepticisme sera désormais banni de la philosophie. Cette méthode renversera bien des prétentions dogmatiques, elle détruira bien des opinions et des arguments célèbres, mais elle les remplacera par des principes inébranlables, à l'abri des attaques du doute et du sophisme.

Tel est le projet hardi que conçut Kant et qu'il réalisa dans son principal ouvrage dont le titre seul annonce l'esprit et le but de cette réforme : *la Critique de la raison pure.*

Dans la Critique de la raison pure, Kant procède d'abord à l'analyse des notions de l'espace et du temps, qu'il appelle les formes de la sensibilité. Il les sépare avec une admirable rigueur de toutes les perceptions sensibles avec lesquelles on les a confondues ; il fait ressortir leur caractère de nécessité et d'universalité ; puis, appliquant la même méthode à la faculté de juger et aux principes de l'entendement, il fait l'analyse de nos jugements. Il reprend le travail d'Aristote sur les catégories, il le complète et le simplifie, lui donne une forme plus systématique ; enfin, il aborde la raison elle-même, la faculté qui conçoit l'idéal. Après l'analyse vient la critique. Ces idées et ces principes de la raison une fois énumérés et classés, Kant se demande quelle est leur valeur *objective.* Ces idées ont-elles hors de notre esprit un objet réel qui leur corresponde, ou ne sont-elles que les lois de notre intelligence, lois nécessaires, il est vrai, qui gouvernent nos jugements et nos raisonnements, mais n'existent qu'en nous et sont purement *subjectives ?* C'est dans ce dernier sens que Kant résolut le problème. Selon lui, les objets de toutes ces conceptions, l'espace, le temps, la cause éternelle et absolue, Dieu, l'âme humaine, la substance matérielle même, ne sont que de simples formes de notre raison et n'ont pas de réalité hors de l'esprit qui les conçoit. Ainsi, après avoir si victorieusement réfuté le sensualisme, après avoir fondé un idéalisme qui repose sur les lois mêmes de l'intelligence humaine, Kant aboutit au scepticisme sur les objets qu'il importe le plus à l'homme de connaître, Dieu, l'âme humaine, la liberté ; il se plaît à mettre la raison en contradiction avec elle-même sur toutes ces questions, dans ce qu'il appelle les *antinomies* de la raison. Lui enfin qui avait entrepris sa réforme pour s'opposer au progrès du scepticisme et le bannir pour jamais de la science, il se trouve qu'il lui a construit une forteresse inexpugnable dans la science même. Kant vit bien ces conséquences, et il recula effrayé devant son œuvre ; son sens moral surtout en fut révolté. Aussi, changeant de point de vue et se plaçant sur un autre terrain, il cherche à relever tout ce qu'il a détruit, à l'aide d'une distinction qui a fait plus d'honneur à son caractère qu'à son génie. Il distingue deux raisons dans la raison : l'une *théorique,* qui s'occupe de la vérité pure et engendre la science ; l'autre *pratique,* qui gouverne la volonté et préside à nos actions. Or, tout ce que la raison spéculative révoque en doute ou dont elle nie l'existence, la raison pratique l'admet et en affirme la réalité. Kant, sceptique en théorie, redevient dogmatique en morale ; il y a en lui

deux philosophes, dans sa philosophie deux systèmes. Dieu est révélé par la loi du devoir, il apparaît comme le représentant de l'ordre moral et le principe de la justice. La liberté de l'homme et l'immortalité de l'âme sont également deux *postulats* de l'idée du devoir.

On sent bien qu'une pareille doctrine avec les conséquences qu'elle renferme, et qui ne pouvaient manquer d'être dévoilées, ne devait pas se faire admettre sans combat et sans essuyer de vives attaques. A la tête des adversaires de Kant se placèrent trois hommes d'un esprit supérieur et dont le nom est illustre dans la science et dans la littérature, *Hamann, Herder* et *Jacobi.*

La philosophie de Kant, qui repose sur l'analyse des formes de la pensée, a son point de départ dans la réflexion; mais, antérieurement à toute pensée réfléchie, la vérité se révèle à nous spontanément; l'intuition précède la réflexion, le sentiment, la pensée proprement dite, et la foi la certitude. Toute science, en dernière analyse, repose sur la foi qui lui fournit ses principes. *Hamann* entreprend une polémique contre tous les systèmes qui ont pour base la réflexion et le raisonnement. Il démontre que cette méthode conduit inévitablement au scepticisme, et il en conclut qu'il n'y a qu'un moyen d'éviter l'écueil, c'est d'admettre la foi, la révélation immédiate de la vérité dans la conscience humaine. *Herder* oppose également à la connaissance abstraite que donne le raisonnement, l'idée concrète qui est le fruit de l'expérience; il veut que l'on réunisse ce que Kant a séparé : l'élément empirique et l'élément rationnel dans la connaissance. Kant, selon lui, a trop abusé de l'abstraction et de la logique. Mais c'est surtout *Jacobi* qui a développé ce principe et a su en tirer un système; aussi doit-il être regardé comme le chef de cette école. Il signale aussi l'abus de la logique et du raisonnement qui, selon lui, ne peut que diviser, distinguer et combiner les connaissances et non les engendrer, opérations artificielles qui s'exercent sur les matériaux antérieurement donnés. Jacobi accorde à Kant que la raison logique est incapable de connaître les vérités d'un ordre supérieur, qu'elle reste dans la sphère du fini et ne peut atteindre jusqu'à l'absolu. Le principe de toute connaissance et de toute activité est la foi, cette révélation qui s'accomplit dans l'âme humaine, sous la forme du *sentiment*, et qui est la base de toute certitude et de toute science.

Ce principe est éminemment vrai, mais Jacobi l'exagère. Il est bien d'avoir reconnu le rôle nécessaire de la spontanéité et de la connaissance intuitive comme antérieures à la réflexion et au raisonnement; mais Jacobi va plus loin, il déprécie la raison et ses procédés les plus légitimes, il méprise la science et ses formules, il tombe dans le sentimentalisme, et tous ces défauts lui ont été reprochés : le vague, l'obscurité, la facilité à se contenter d'hypothèses, l'absence de méthode et la prédominance des formes empruntées à l'imagination. Le sentiment est un phénomène mixte qui appartient à la fois au développement spontané de l'intelligence et à la sensibilité. Jacobi ne se contente pas de sacrifier la réflexion à la spontanéité, il accorde aussi trop à la sensation. De là une confusion perpétuelle qui se fait sentir surtout dans la morale. La loi du devoir, si admirablement décrite par Kant, fait place au sentiment, à un instinct vague, au désir du bonheur, à une espèce d'eudémonisme qui flotte entre le sensualisme et le mysticisme. On chercherait là vainement une règle fixe ou un principe invariable pour la conduite humaine.

La doctrine de Jacobi fut une protestation éloquente contre le rationalisme sceptique de Kant, mais elle lui était inférieure comme œuvre philosophique. C'était déserter le véritable terrain de la science. Il fallait attaquer ce système avec ses propres armes et le remplacer par un autre qui, sans offrir ses défauts, conservât ses avantages. Aussi la philosophie de Kant, après avoir rencontré d'abord de nombreux obstacles, se répandit rapidement parmi les savants et dans les universités. Elle pénétra dans toutes les branches de la science et même de la littérature. On vit paraître une foule d'ouvrages animés de son esprit et de sa méthode. On s'occupa avec ardeur de combler ses lacunes, de la perfectionner dans ses détails, de lui donner une forme plus régulière, de l'exposer dans un langage plus clair et plus accessible à toutes les intelligences. Il suffit de citer ici les noms des hommes qui se signalèrent le plus dans cette entreprise, *Schulz, Reinholz, Beck, Abicht, Bouterweck, Krug.*— Mais il était réservé à un penseur du premier ordre de donner la dernière main au système de Kant, de l'élever à sa plus haute puissance et en même temps d'en dévoiler le vice fondamental. Métaphysicien profond, logicien inflexible, *Fichte* était un de ces hommes qui font avancer la science en dégageant un système de toutes les réserves et les contradictions que le sens commun y mêle à l'origine, et qui, épargnant ainsi de longues discussions, préparent l'avénement d'une idée nouvelle. Fichte s'attache d'abord à donner à la science un principe unique et absolu. Ce principe est le *moi*, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, tire de lui-même l'objet de la connaissance, la nature et Dieu. Le moi seul existe, et son existence n'a pas besoin d'être démontrée; il est parce qu'il est. Tout ce qui est, est par le moi et pour le moi; c'est là l'idée que Fichte a développée avec une grande force de dialectique et en déployant toutes les ressources d'un esprit fécond et subtil. Au fond c'est le système de Kant dans sa pureté et dégagé de toute contradiction. Du moment, en effet, que les idées nécessaires par lesquelles nous concevons Dieu ne sont que des formes de notre raison, Dieu est une création de notre esprit, et il en est de même du monde extérieur; c'est encore le sujet qui se pose hors de lui et se donne en spectacle à lui-même; reste donc un être solitaire, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, crée l'univers, la nature et l'homme.

Le système de Fichte est une œuvre artificielle de raisonnement et de dialectique, d'où le sentiment de la réalité est banni et qui contredit le bon sens et l'expérience. On arrive ainsi aux conséquences les plus étranges et les plus paradoxales. Mais Fichte n'a pas épuisé tout son génie à construire cet échafaudage métaphysique; il a su, tout en restant fidèle à son principe, développer des vues originales et fécondes dans plusieurs parties de la philosophie, particulièrement dans la morale et le droit. Il a fait du droit une science indépendante qui repose tout entière sur le principe de la liberté et de la personnalité. Il a renouvelé la morale stoïcienne, et nul n'a exposé avec plus d'éloquence les idées du devoir pur et désintéressé, de l'abnégation et du dévouement.

Cette noble et mâle doctrine fut prêchée dans les universités à une époque où l'Allemagne se leva tout entière pour secouer le joug de la domination française; elle excita un vif enthousiasme et enflamma le courage de la jeunesse. Les Discours de Fichte à la nation allemande sont un monument qui atteste que les plus nobles passions, et en particulier le plus ardent patriotisme, peuvent se rencontrer avec l'esprit métaphysique le plus abstrait. Cependant l'idéalisme subjectif de Fichte fa sait trop ouvertement violence à la

nature humaine et aux croyances du sens commun, pour être longtemps pris au sérieux; il ne pouvait être qu'une réduction à l'absurde du système de Kant. Son auteur lui-même, dans les dernières années de sa vie, reconnut ce que sa doctrine avait de contraire à la raison et au bon sens, et il essaya de la modifier. Il eut recours aussi à la distinction de la foi et de la science, mais sans montrer le lien qui les unit. En outre, après avoir fait sortir du moi la nature et Dieu, il fit rentrer le moi humain dans le moi divin infini et absolu. Cette conception devait être la base d'un nouveau système, celui de Schelling.

Fichte ne pouvait fonder une école; mais sa philosophie n'en exerça pas moins une grande influence, qui se fit sentir non-seulement dans la science, mais dans la littérature. L'école *humoristique* de Jean Paul, celle qui développa le principe de l'*ironie* dans l'art, *Solger*, Frédéric de *Schlegel* se rattachent à l'idéalisme subjectif; tandis que d'un autre côté l'effort que fait le moi pour sortir de lui-même, l'aspiration de l'âme vers l'infini et l'absolu engendrent le mysticisme de *Novalis*.

Après Fichte commence une nouvelle phase pour la philosophie allemande. L'idéalisme transcendantal de Kant et de Fichte abandonne la forme subjective pour prendre avec Schelling le caractère objectif et absolu. *Schelling* fut d'abord disciple de Fichte; peu à peu il s'éloigna de sa doctrine et s'éleva par degrés à la conception d'un nouveau système qui prit le nom de système de l'*identité*. Kant, niant l'objectivité des idées de la raison, ramène tout au sujet, à ses formes et à ses lois. Fichte fait du moi le principe de toute existence, il tire l'objet du sujet. Schelling s'élève au-dessus de ces deux termes et les identifie dans un principe supérieur, au sein duquel le sujet et l'objet s'unissent et se confondent. A ce point de vue la différence entre le moi et le non-moi, le fini et l'infini s'efface; toute opposition disparaît; la nature et l'homme, sortant du même principe, manifestent leur confraternité, leur unité et leur identité. De même au-dessus de la réflexion, qui n'atteint que le fini, se place un autre mode de connaissance, la contemplation intellectuelle, l'*intuition*, qui saisit immédiatement l'absolu. L'absolu n'est ni fini ni infini, ni sujet ni objet, c'est l'être dans lequel toute différence et toute opposition s'évanouissent, l'*Un*, qui, se développant, devient l'univers, la nature et l'homme.

Il suit de là que la nature n'est pas morte, mais vivante. Dieu est en elle; elle est divine, ses lois et celles du monde moral sont identiques. Nous ne pouvons donner ici même une légère esquisse de ce système. Il est impossible de méconnaître ce qu'il renferme d'élevé et d'original, la fécondité et la richesse de ses résultats. Schelling avait su s'approprier les idées de plusieurs philosophes, de Platon, de Bruno, de Spinoza, et y rattacher les découvertes plus récentes de Kant, de Jacobi et de Fichte. A l'aide d'un principe supérieur, il en avait composé un système séduisant, surtout par la facilité avec laquelle il expliquait les problèmes les plus élevés, jusqu'alors insolubles. Ce panthéisme allait d'ailleurs si bien au génie allemand, qu'il ne pouvait manquer d'être accueilli avec enthousiasme. Schelling fut le chef d'une grande école, et l'on peut compter parmi ses principaux disciples *Oken*, *Stefens*, *Goerres*, *Baader*, *Hegel* lui-même, qui devait bientôt fonder une école indépendante.

Quoique la philosophie de Schelling embrassât l'objet entier de la connaissance, il l'appliqua principalement au monde physique. Elle prit le nom de *philosophie de la nature :* son influence ne s'exerça pas seulement sur les sciences naturelles, elle s'étendit à la théologie, à la mythologie, à l'esthétique et à toutes les branches du savoir humain. Mais, malgré ses mérites et le génie de son auteur, elle présentait des lacunes et de graves défauts qui, tôt ou tard, devaient frapper les regards et provoquer une réaction.

Schelling n'a jamais exposé son système d'une manière complète et régulière; il s'est borné à des esquisses, à des vues générales et à des travaux partiels; il ne sait pas pénétrer dans les détails de la science, en coordonner toutes les parties, former sur chaque question une solution nette et positive. La faculté qui domine chez lui est l'intuition; il n'a pas au même degré l'esprit logique qui analyse, discute, démontre, qui développe une idée et la suit dans toutes ses applications; son exposition est dogmatique et sa méthode hypothétique. Il s'abandonne trop à son imagination, son langage est souvent figuré ou poétique. En outre, il a plusieurs fois modifié ses opinions, et il n'a pas toujours su établir le lien entre les doctrines qu'il voulait réunir et fondre dans la sienne. Ces défauts devaient être exagérés par ses disciples. Ceux-ci se mirent à parler un langage inspiré et mystique, à dogmatiser et à prophétiser, au lieu de raisonner et de discuter. Le mysticisme et la poésie envahirent la science; la philosophie entonna des hymnes et rendit des oracles. Ce fut alors que parut Hegel.

Esprit sévère et méthodique, logicien et dialecticien avant tout, *Hegel* vit le danger que courait la philosophie, et il entreprit de la ramener aux procédés et à la forme qui constituent son essence. Son premier soin fut de bannir de son domaine tout élément étranger, d'écarter la poésie de son langage, d'organiser la science dans son ensemble et toutes ses parties, de créer des formules exactes et précises. Dans ce but, il donna pour base à la philosophie la *logique :* c'est là ce qui constitue principalement l'originalité de son système; mais il faut bien saisir son point de vue. La logique d'Aristote est une analyse des formes de la pensée et du raisonnement, telles qu'elles sont exprimées dans le langage. La logique de Kant reprend et continue l'œuvre d'Aristote, c'est une analyse des formes de l'entendement et de la raison, considérées dans l'esprit humain lui-même; mais ces formes et ces lois sont celles de la raison humaine, elles n'ont qu'une valeur subjective. Pour Hegel, au contraire, ces idées et ces formes, au lieu d'être de pures conceptions de notre esprit, sont les lois et les formes de la raison universelle. Elles ont une valeur absolue, c'est la pensée divine qui se développe conformément à ces lois nécessaires. Les lois de l'univers sont leur manifestation et leur réalisation; le monde est la logique visible. Hegel refait donc le travail d'Aristote et de Kant, mais dans un autre but, celui d'expliquer, à l'aide de ces formules, Dieu, la nature et l'homme. D'un autre côté, la logique de Hegel n'est pas, comme celle d'Aristote et de Kant, une simple juxtaposition et une succession d'idées et de formes; elle représente le développement de la pensée universelle dans son évolution et son mouvement *progressif*, comme constituant un tout organique et vivant. Il part de l'*idée* la plus simple et la suit à travers ses oppositions, dans tous ses développements, jusqu'à ce qu'elle atteigne à sa forme dernière. Ainsi ces formules abstraites contiennent le secret de l'univers, c'est la science *a priori* et en abrégé. Toutes les parties du système de Hegel ont pour base et pour lien la logique et elles sont enchaînées avec un art et une vigueur d'esprit admirables. D'ailleurs, indépendamment du système, les

ouvrages de Hegel abondent en vues aussi neuves que profondes sur tous les points qui intéressent la science, la religion, le droit, les beaux-arts, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie.

La philosophie de Hegel est loin de pouvoir remplir les hautes destinées qu'elle s'est promises, et de mettre fin aux débats qui ont divisé jusqu'ici les écoles philosophiques. Elle est loin de répondre aux besoins de l'âme humaine et même de satisfaire complétement la raison. On lui a justement reproché d'avoir son principe dans une abstraction logique, de mépriser l'expérience et la méthode expérimentale, de vouloir tout expliquer *a priori*, de faire violence aux faits et à l'histoire, d'avoir une confiance exagérée dans ses formules souvent vides et dans ses principes hypothétiques, d'affecter un ton dogmatique, de s'envelopper dans l'obscurité de son langage. On a surtout attaqué ce système par ses conséquences religieuses et morales. Un Dieu, qui d'abord n'a pas conscience de lui-même, qui crée l'univers et l'ordre admirable qui y règne, sans le savoir, qui successivement devient minéral, plante, animal et homme, qui n'acquiert la liberté que dans l'humanité et les individus qui la composent, qui souffre de toutes les souffrances, meurt et ressuscite de toutes les morts, de celle de l'insecte écrasé sous l'herbe comme de celle de Socrate et du Christ, n'est pas le Dieu qu'adore le genre humain. L'immortalité de l'âme, quand la mort anéantit la personne et fait rentrer l'individu dans le sein de l'esprit universel, est une apothéose qui équivaut pour l'homme au néant. Le fatalisme est également renfermé dans ce système, qui confond la liberté avec la raison et qui d'ailleurs explique tout dans le monde par des lois nécessaires, qui n'établit pas de différence entre le fait et le droit, entre ce qui est réel et ce qui est rationnel. Avec de pareils principes, il est inutile de vouloir expliquer les dogmes du christianisme, et de chercher l'alliance de la religion et de la philosophie. Aussi, après la mort de Hegel, la division a éclaté au sein de son école, et plusieurs de ses disciples, tirant les conséquences que le maître s'était attaché à dissimuler, se sont mis à attaquer ouvertement le christianisme.

Qu'on ne s'imagine pas cependant qu'il suffit, pour renverser un système, de l'accabler sous ses conséquences. Ce droit est celui du sens commun, mais la position des philosophes est tout autre : un système ne se retire que devant un système supérieur, et encore faut-il que celui-ci lui fasse une place dans son propre cadre. Pour le remplacer, il faut le dépasser, et, avant tout, compter avec lui, le juger ; or jusqu'ici un semblable jugement n'a pas été porté sur la philosophie de Hegel. En Allemagne, toutes les tentatives qui ont été faites pour y substituer quelque chose qui eût un sens et une valeur philosophiques ont été impuissantes. Un seul homme pouvait l'entreprendre, et sa réapparition sur la scène du monde philosophique a excité la plus vive attente. Mais on ne joue pas deux grands rôles ; ce serait là en particulier un fait nouveau dans l'histoire de la philosophie. Schelling, avant de condamner son ancien disciple, a été obligé de se condamner lui-même ; puis il lui a fallu se recommencer, ce qui est plus difficile, pour ne pas dire impossible. D'ailleurs la méthode qu'il a choisie ne pouvait lui assurer un triomphe légitime. Ce n'est pas avec des phrases pompeuses et de magnifiques paroles que l'on réfute une doctrine aussi fortement constituée que celle de Hegel. Les anathèmes ne sont pas des arguments. Ces foudres d'éloquence ont frappé à côté, et le monument est resté debout. Il fallait se faire logicien pour attaquer la logique de Hegel, qui est son système tout entier.

Schelling, cependant, a touché la plaie de la philosophie allemande, l'abus de la spéculation et le mépris de l'observation. Il a reconnu le rôle nécessaire de l'expérience et de la méthode expérimentale ; mais, au lieu d'entrer dans cette voie et de montrer l'exemple après avoir donné le précepte, il s'est mis à faire des hypothèses et à construire de nouveau un système *a priori*, dont malheureusement les conséquences ne sont pas plus d'accord avec la religion et les croyances morales du sens commun, que celles de la doctrine qu'il a voulu remplacer. L'école hégélienne peut lui renvoyer ses accusations de fatalisme et de panthéisme.

Dans cette revue rapide, bien des noms ont dû être omis. Nous ne pouvons cependant refuser une place à quelques esprits distingués, qui ont su se faire un système propre, sans parvenir à fonder une école. Parmi eux nous rencontrons, en première ligne, *Herbart* et *Krause*. Le premier, d'abord disciple de Kant, puis de Fichte, chercha ensuite à se frayer une route indépendante. Il entreprit d'appliquer les mathématiques à la philosophie, et de soumettre au calcul les phénomènes de l'ordre moral. Il part de cette hypothèse, que les idées sont des forces, et réduit la vie intellectuelle à un dynamisme : pensée fausse et arriérée, méthode stérile, dernier abus de l'abstraction dans un successeur de Kant et de Fichte. Cependant Herbart a développé son principe avec beaucoup d'esprit et un remarquable talent de combinaison. Ses ouvrages contiennent des observations fines et des vues ingénieuses. Pour ce qui est de *Krause*, quoiqu'il n'ait pas manqué d'originalité sur un grand nombre de points, son système se rapproche beaucoup de celui de Schelling. Il partage l'univers en deux sphères, qui se pénètrent mutuellement : celle de la nature et celle de la raison, au-dessus desquelles se place l'Être suprême, l'Éternel. On reconnaît là une variante du système de l'identité. Krause d'ailleurs, pas plus que Schelling, n'a donné une exposition régulière et complète de sa philosophie.

Des excès de la spéculation devait naître une réaction dans la philosophie allemande ; après le règne de l'idéalisme, qui est le caractère de tous ces systèmes, un retour au réalisme et à l'empirisme était inévitable. L'école de Herbart marque déjà cette tendance. Mais c'est surtout un philosophe, dont le système longtemps oublié apparaît tardivement sur la scène, qui obtient cette vogue qu'explique l'état général des esprits. *Schopenhauer* se distingue d'abord par sa violente polémique contre tous les systèmes précédents. Lui-même propose le sien ; il proclame l'observation et l'induction la seule vraie méthode. Comme Herbart, il se prétend disciple de Kant et veut ramener la philosophie allemande à son point de départ. On peut voir en effet dans Kant aussi bien le père du réalisme que de l'idéalisme. Sa distinction des *noumènes* et des *phénomènes* ouvre cette double voie ; l'objet des noumènes étant inaccessible à notre raison, restent les phénomènes. Schopenhauer l'a compris. Il réduit le monde à n'être qu'un ensemble de représentations sensibles. Ce qui ne l'empêche pas d'admettre l'absolu (l'en soi) comme force universelle qui, sous le nom de *volonté*, espèce de *fatum* aveugle, crée l'univers physique et moral d'une façon inconsciente. En pratique, son nihilisme le conduit au pessimisme. La verve humoristique de ses écrits et son talent d'exposition ne peuvent masquer l'incohérence de sa doctrine, mélange de Kantisme, de Platonisme et de Spinosisme, etc.,

ni faire passer sur l'étrangeté révoltante de ses conclusions. — Un retour plus sérieux à l'observation éclairée par la raison se manifeste chez des esprits très-distingués qui joignent à un rare talent philosophique des connaissances positives dans les sciences ou se sont fait un nom par leurs travaux de critique et d'érudition, tels que *Hermann*, *Fichte*, *Lotze*, *H. Ritter*, etc. Ceux-ci se sont donné pour tâche principale de rétablir les vérités niées ou compromises dans les systèmes précédents, de démontrer l'individualité des êtres, la personnalité humaine et divine, la liberté, l'immortalité, comme conciliables avec la science aussi bien que conformes aux croyances de l'humanité. On ne peut que désirer vivement le succès d'une telle entreprise.

Que conclurons-nous de cet exposé général? D'abord nous reconnaîtrons l'importance du mouvement philosophique qui s'est accompli en Allemagne depuis un siècle. On ne peut nier que tous les grands problèmes qui intéressent l'humanité n'aient été agités par des hommes d'une haute et rare intelligence; que des solutions nouvelles et importantes n'aient été proposées, des vues fécondes émises, des travaux remarquables exécutés sur une foule de sujets et dans toutes sortes de directions; que ces idées n'aient exercé une grande influence sur toutes les productions de la pensée contemporaine. Mais ces systèmes sont loin de satisfaire les exigences de l'esprit humain et les besoins de notre époque. Une admiration aveugle serait aussi déplacée qu'un injuste dédain; il nous siérait mal, à nous particulièrement, de nous laisser aller à l'engouement et à une imitation servile, quand l'insuffisance de ces doctrines est reconnue par les Allemands eux-mêmes. Il faut donc que la philosophie se remette en marche, attentive à éviter les écueils contre lesquels elle est venue tant de fois échouer, et qui sont, pour la philosophie allemande en particulier, l'abus des hypothèses, de la logique et du raisonnement *a priori*, le mépris de l'observation et de l'expérience. Dans l'avenir philosophique qui se prépare, il est permis d'espérer qu'un rôle important est réservé à la France. Le génie métaphysique n'a pas été refusé aux compatriotes de Descartes et de Malebranche. En outre, pourquoi la sévérité des méthodes positives, pourquoi les qualités qui distinguent l'esprit français, la justesse, la netteté, la sagacité, l'éloignement pour toute espèce d'exagération, le sentiment de la mesure, c'est-à-dire du vrai en tout, l'amour de la clarté, ne seraient-elles pas aussi, dans la philosophie, les véritables conditions de succès? L'opinion contraire tournerait contre la philosophie elle-même. Mais nous répéterons, au sujet de la philosophie allemande en général, ce que nous avons dit plus haut du dernier de ses systèmes : pour la dépasser il faut la connaître, et par conséquent l'étudier sérieusement; il faut se placer au point où ces philosophes ont conduit la science.

L'ouvrage le plus important qui ait été écrit dans notre langue sur la philosophie allemande est celui de J. Wilm : *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vol. in-8, Paris, 1846-1849. On peut consulter aussi le rapport de M. de Rémusat sur le concours académique d'où est sorti l'ouvrage de M. Wilm : *de la Philosophie allemande*, in-8, 1845. — En allemand, un des meilleurs ouvrages sur le même sujet est celui de Charles-Louis Michelet : *Histoire des derniers systèmes de la philosophie en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel*, 2 vol. in-8, Berlin, 1837-1838. — Nous citerons encore le livre plus agréable que profond de Chalybœus : *Développement historique de la philosophie spéculative depuis Kant jusqu'à Hegel*, in-8, Dresde et Leipzig, 1839. — Parmi les histoires plus récentes, nous signalerons, outre le grand ouvrage de Kuno Fischer, *Histoire de la philosophie moderne* (non terminé), une *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz*, par Ed. Zeller, Munich, 1873. Ch. B.

ALSTEDT (Jean-Henri), en latin Alstedius, né à Herborn en 1588, enseigna la philosophie, les belles-lettres, les sciences et la théologie, d'abord dans sa ville natale, puis à Carlsbourg (*Alba Julia*) en Transylvanie, où il mourut en 1638. Il fut, dans le premier tiers du xviie siècle, un des représentants quelque peu attardés du ramisme et même du lullisme. Doué d'un esprit conciliant, mais de peu de portée, cet écrivain infatigable et qui justifia pleinement l'anagramme de son nom (*Alstedius, Sedulitas*), s'efforça de mettre d'accord la dialectique de Raymond Lulle et celle de Ramus avec la logique d'Aristote, sinon avec la scolastique, qu'il n'aimait pas. Son commentaire sur l'*Ars magna* de Lulle (*Clavis artis Lullianæ et veræ Logicæ*, Argentorati, 1609, in-8) est peut-être le plus utile à consulter pour ceux qui veulent saisir sur tous les points le véritable sens du curieux et obscur travail par lequel le philosophe de Majorque préluda à la Renaissance à la fin du xiiie siècle. Alstedt est compté par Brucker (t. V, p. 584) parmi les *semi-ramistes* ou *Aristotelico-Ramei*, c'est-à-dire les logiciens éclectiques qui, vers la fin du xvie et au début du xviie siècle, tentèrent en Allemagne une sorte de fusion entre la demi-scolastique de Mélanchthon et la réforme plus radicale inaugurée par Ramus dans l'enseignement de la logique. Ce savant érudit avait, on peut le dire, la passion de la logique et de la méthode. Par méthode il entendait surtout, comme Ramus et les ramistes, l'ordre dans les idées, la bonne division d'un sujet, la distribution régulière des parties de chaque science. Il porta cette préoccupation dans toutes les études qu'embrassait sa riche et patiente érudition, et dont il fit tour à tour la matière de son enseignement. Il écrivit dans cet esprit sur la rhétorique, sur la logique et sur les mathématiques qu'il voulait organiser d'après un plan nouveau (voy. son *Elementale mathematicum, in quo Mathesis methodice traditur*, 1615, in-8). Des arts libéraux passant à la théologie, Alstedt n'essaya pas seulement, dans une *Logica theologica*, de disposer les parties de cette science dans l'ordre le plus méthodique; il entreprit encore, avec une entière bonne foi et pour travailler à la pacification des esprits, de montrer que la philosophie et toutes les sciences ont leurs principes et leurs éléments dans les Écritures. C'est l'objet de l'ouvrage intitulé : *Triumphus biblicus, sive Encyclopædia biblica*, exhibens triumphum philosophiæ, jurisprudentiæ et medicinæ sacræ, itemque sacræ theologiæ, quantum illarum fundamenta ex Scriptoribus sacris Veteris et Novi Testamenti colliguntur (Francofurti, 1641, in-8). Il y déploya plus de connaissances que de jugement, et le mauvais succès du livre donna lieu à un critique de faire remarquer que ce n'était pas pour l'auteur un triomphe, mais un désastre. Aussi bien le principal mérite d'Alstedt est-il ailleurs. Outre les ouvrages spéciaux où il traitait de chaque science à part, il conçut le projet de rédiger un système de toutes les connaissances humaines. Au moyen âge il eût écrit une *somme;* homme de la Renaissance, il se conforma au goût de son temps en composant une encyclopédie générale et méthodique des arts libéraux, qui jouit de quelque estime dans le monde lettré et dont le P. Lami, de l'Oratoire, a dit avec indulgence dans ses *Entretiens sur les sciences* qu'Alstedt « est presque le seul d'entre tous les faiseurs d'encyclopédies qui mérite d'être

ir et de tenir son rang dans une bibliothèque choisie. » Cet ouvrage paraît en effet avoir été goûté du public ; car il eut les honneurs de la réimpression (*J. H. Alstedii Encyclopædia*, etc., Herborn, 1625, in-f°, et Lyon, 1649, 2 vol. in-f°). Au moins peut-on affirmer qu'il rendit plus de services que les rêveries du même auteur sur l'ère bienheureuse de mille ans qui devait, suivant ses calculs, commencer en 1694. On peut consulter sur ce point et sur les travaux théologiques d'Alstedt l'article qui le concerne dans le *Dict. hist. et crit.* de Bayle. CH. W.

AMAFANIUS, l'un des premiers auteurs latins qui aient écrit sur la philosophie et fait connaître à son pays la doctrine d'Épicure. C'est peut-être à cette circonstance qu'il faut attribuer la faveur que ce système rencontra tout d'abord chez les Romains. Nous ne connaissons Amafanius que par les ouvrages de Cicéron, qui lui reproche à la fois l'imperfection de son style et de sa dialectique (*Acad.*, lib. I, c. II ; *Tusc.*, lib. IV, c. III ; *Ib.*, lib. II, c. III), mais ne nous apprend rien de sa biographie et des idées qu'il peut avoir ajoutées à celles de son maître.

AMAURY, AMARICUS, AMALRICUS, ELMERICUS, né aux environs de la ville de Chartres, vers la fin du XIIe siècle, avait fréquenté les écoles de Paris, et s'était rapidement élevé au rang des maîtres les plus habiles dans la dialectique et les arts libéraux. Doué d'une hardiesse d'esprit tout autrement remarquable que les premiers novateurs du siècle précédent, il paraît avoir conçu un vaste système de panthéisme, qu'il résumait dans les propositions suivantes : « Tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout ; » ce qui le conduisait à regarder le Créateur et la créature comme une même chose, et à soutenir que les idées de l'intelligence divine créent tout à la fois et sont créées. Variant l'expression de sa pensée, il disait encore que la fin de toutes choses est en Dieu, entendant par là que toutes choses doivent retourner en lui pour s'y reposer éternellement et former un être unique et immuable (Muratori, *Rerum ital.*, t. III, p. 1, col. 481 ; Gerson, *Opp.*, t. IV ; Boulay, *Hist. acad. Paris.*, t. III, p. 23 et 48). Il est également impossible d'admettre qu'on a faussement attribué ces principes à Amaury, comme le soupçonne Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. III, p. 688), et de n'y voir que le simple résultat de ses méditations personnelles, comme on pourrait le conclure d'un passage de Rigord, historien contemporain, qui nous dit qu'Amaury suivait sa méthode propre, et pensait entièrement d'après lui-même (cité par M. de Gérando, *Histoire comparée des systèmes*, 4 vol. in-8, Paris, 1822, t. IV, p. 425) ; mais c'est une question de savoir où il avait puisé des doctrines si contraires à l'esprit de son siècle. Quelques-uns veulent qu'il en ait trouvé le germe dans la métaphysique d'Aristote ; et, pour qui a étudié cet ouvrage et connaît l'esprit du péripatétisme, une telle conjecture admise, il est vrai, au XIIIe siècle, sera sans doute peu fondée. Thomasius (*Orig. hist. phil.*, n° 39) était beaucoup plus près de la vérité lorsqu'il attribuait les erreurs d'Amaury à l'influence de Scot Érigène. En effet, on retrouve textuellement dans le traité célèbre *de Divisione naturæ* les propositions qui constituent à proprement parler la doctrine d'Amaury. Toutefois, il n'est pas impossible qu'il ait eu sous ses yeux quelques ouvrages récemment traduits, comme le livre *de Causis*, et le traité d'Avicébron, intitulé *Fons Vitæ*, ainsi que Jourdain le présume (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8, Paris, 1819, p. 210). Les étranges doctrines d'Amaury étaient en opposition trop ouverte avec l'orthodoxie, pour ne pas soulever une réprobation universelle. Le pape Innocent III les condamna en 1204 ; Amaury fut obligé de se retirer dans un monastère, où il mourut en 1205 ; après lui, sa mémoire fut proscrite ; et, en 1209, un décret du concile de Latran ordonna que son tombeau fût ouvert et ses cendres dispersées. Malgré cette persécution, la doctrine d'Amaury trouva des partisans, qui la poussèrent rapidement à ses dernières conséquences. Suivant eux, le Christ et le Saint-Esprit habitaient dans chaque homme et agissaient en lui ; d'où il résultait que nos œuvres ne nous appartiennent pas, et que nous ne pouvons nous imputer nos désordres. Ils niaient, d'après cela, la résurrection des corps, le paradis et l'enfer, déclarant qu'on porte en soi le paradis, quand on possède la connaissance de Dieu, et l'enfer quand on l'ignore. Ils traitaient de vaine idolâtrie les honneurs rendus aux saints, et n'attachaient, en général, aucune valeur aux pratiques extérieures du culte. Parmi les sectateurs de ces opinions, on cite surtout David de Dinant (voy. ce nom). M. Daunou a consacré un long article à Amaury dans le tome XVI de l'*Histoire littéraire de France*. C. J.

AME. Chez les anciens, et même chez les philosophes du moyen âge, ce mot avait une signification plus étendue et plus conforme à son étymologie, que chez la plupart des philosophes modernes. Au lieu de désigner seulement la substance du moi humain, il s'appliquait sans distinction à tout ce qui constitue, dans les corps organisés, le principe de la vie et du mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la célèbre définition d'Aristote : « L'âme est la première entéléchie d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance (*de Anima*, lib. II, c. I), c'est-à-dire la force par laquelle la vie se développe et se manifeste réellement dans les corps destinés à la recevoir (voy. le mot ENTÉLÉCHIE). » C'est en partant de la même idée qu'on a distingué tantôt trois, tantôt cinq espèces d'âmes, à chacune desquelles on assignait un centre, un siége et des destinées à part. Ainsi, dans le système de Platon, l'âme *raisonnable* est placée dans la tête, et peut seule prétendre à l'immortalité ; l'âme *irascible*, le principe de l'activité et du mouvement, réside dans le cœur ; enfin, l'âme *appétitive*, source des passions grossières et des instincts physiques, est enchaînée à la partie inférieure du corps et meurt avec les organes. Cette division est également attribuée à Pythagore, et se retrouve dans plusieurs systèmes philosophiques de l'Orient. Au lieu de trois âmes, Aristote en admet cinq : l'âme *nutritive*, qui préside à la nutrition et à la reproduction, soit des animaux, soit des plantes ; l'âme *sensitive*, principe de la sensation et des sens ; la force *motrice*, principe du mouvement et de la locomotion ; l'âme *appétitive*, source du désir, de la volonté et de l'énergie morale, et enfin l'âme *rationnelle* ou raisonnable. Les philosophes scolastiques, rejetant le désir et la force motrice parmi les simples attributs, les ont de nouveau réduites au nombre de trois, à savoir : l'âme végétative, l'âme sensitive ou animale, et l'âme raisonnable ou humaine. D'autres ont reconnu, en outre, l'âme du monde.

Mais s'il est vrai qu'il y ait dans tous les êtres organisés et sensibles, et même dans l'univers, considéré comme un être unique, un principe distinct de la matière, vivant de sa propre vie et agissant de sa propre énergie, une âme, en un mot, nous ne pouvons nous en assurer que par la connaissance que nous avons de nous-mêmes ; car notre âme est la seule que nous apercevions directement, grâce à la lumière intérieure de la conscience ; elle est la seule dont nous puissions

découvrir d'une manière immédiate les opérations, les facultés et le principe constitutif. Toute autre existence immatérielle, excepté celle de l'être nécessaire, ne peut être connue que par induction ou par analogie, au moyen de certains effets purement extérieurs qui la révèlent, en quelque sorte, à nos sens.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine ? Il y a deux manières de répondre à cette question, qui, loin de s'exclure réciproquement, ne sauraient, au contraire, se passer l'une de l'autre, et ont besoin d'être réunies pour nous donner une idée complète de notre existence morale. On peut définir l'âme humaine ou par ce qu'elle fait et ce qu'elle éprouve, c'est-à-dire par ses facultés et par ses modes, ou par ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire par son essence. Considérée sous le premier point de vue, qui est celui de la psychologie expérimentale, elle est le principe qui sent, qui pense et qui veut ou qui agit librement ; c'est elle, en un mot, qui constitue notre *moi :* car ce fait par lequel nous nous apercevons nous-mêmes, et qui nous rend témoins, en quelque sorte, de notre propre existence, la conscience est une partie intégrante, un élément essentiel, une condition invariable de toutes nos facultés intellectuelles et morales. Ne pas savoir que l'on sent, que l'on pense, que l'on voit, c'est n'éprouver aucune de ces manières d'être.

Arrêtons-nous un peu à cette première définition, et voyons quelles conséquences nous en pouvons tirer. Personne n'osera nier qu'il y ait en nous un principe intelligent, sensible et libre; en d'autres termes, personne n'osera nier sa propre existence, celle de sa personne, de son *moi.* Mais dans tous les temps on a voulu savoir si ce moi a une existence propre, immatérielle, bien qu'étroitement unie à des organes ; ou s'il n'est qu'une propriété de l'organisme et même un des éléments de la matière, quelque fluide très-subtil, pénétrant de sa substance et de sa vertu les autres parties de notre corps. S'arrêter à la première de ces deux solutions, c'est se déclarer spiritualiste ; on donne le nom de matérialisme à la solution contraire. Il faut choisir l'une ou l'autre ; car, à moins de rester sceptique (et j'entends parler d'un scepticisme conséquent, obligé de tout nier, jusqu'à sa propre existence), on ne peut échapper à l'alternative de confondre ou de distinguer le moi et l'organisme. Le panthéisme lui-même ne saurait échapper à cette nécessité, si l'on s'en tient strictement au point de vue où nous venons de nous placer, au point de vue de la pure psychologie. En effet, que l'on regarde toutes les existences comme des modes fugitifs d'une substance unique, cela ne change rien au rapport du moi et de l'organisme. Dira-t-on que le moi est une partie, un effet, une simple propriété des organes? on sera matérialiste, comme l'a été Straton de Lampsaque. Soutiendra-t-on que le moi et l'organisme sont deux forces, ou, pour parler le langage du panthéisme, deux formes de l'existence tout à fait distinctes, bien qu'étroitement unies entre elles? alors on rentrera dans le spiritualisme; et si l'on se refuse à l'admettre avec toutes ses conséquences, on en aura du moins consacré le principe. Remarquons, en outre, que le matérialisme et le spiritualisme ne sont point deux systèmes également exclusifs que l'on puisse unir dans un point de vue plus large et plus vrai. Le spiritualiste ne nie point l'existence de la matière, il ne songe à mettre en doute ni les phénomènes, ni les conditions, ni la puissance de l'organisme ; mais le matérialiste ne veut accorder aucune part à l'esprit, il refuse au moi toute existence propre, pour en faire un effet, une propriété ou une simple fonction organique. Cette seule différence pourrait déjà nous faire soupçonner de quel côté est la vérité, à l'appui de laquelle nous pourrions appeler aussi tous les nobles instincts de notre nature, toutes les croyances spontanées du genre humain. Mais la science ne se contente pas de probabilités et de vagues aspirations : il lui faut des preuves.

Il n'existe point de preuves plus solides, ou du moins plus immédiates de l'immatérialité du moi, c'est-à-dire de l'existence même de l'âme, que celles qu'on a tirées de son unité et de son identité. 1° Sans unité, point de conscience ; et sans conscience, comme nous l'avons démontré plus haut, point de pensée, point de facultés intellectuelles et morales ; en un mot, point de moi ; car, je ne suis à mes propres yeux, qu'autant que je sens, que je connais, ou que je veux ; et réciproquement je ne puis sentir, penser ou vouloir, qu'autant que je suis, ou que l'unité de ma personne subsiste au milieu de la diversité de mes facultés, et de la variété infinie de mes manières d'être. Cette unité n'est point purement nominale ou composée, ce n'est pas un même nom donné à plusieurs éléments, à plusieurs existences réellement distinctes, ni une pure abstraction comme celles que nous créons à l'usage des sciences mathématiques ; c'est une unité réelle, c'est-à-dire substantielle, puisqu'elle se sent vouloir, agir, et agir librement ; c'est, de plus, une unité indivisible, puisqu'en elle se réunissent et subsistent en même temps les idées, les impressions les plus diverses et souvent les plus opposées. Par exemple, quand je doute, je conçois simultanément l'affirmation et la négation ; quand j'hésite, je suis partagé entre deux sollicitations contraires, et c'est encore moi qui décide. Enfin le même moi se sent tout entier, il a conscience de son unité indivisible dans chacun de ses actes, aussi bien que dans leur ensemble. La quantité de mon être, s'il m'est permis de parler ainsi, ne varie pas, soit que j'éprouve une sensation ou un sentiment, soit que je veuille, que je perçoive ou que je pense. Est-ce là ce que nous offre l'organisme ? Nous y trouverons précisément les caractères opposés. D'abord la matière dont nos organes sont formés ne peut jamais être qu'une unité nominale, qu'un assemblage de plusieurs corps parfaitement distincts les uns des autres, et divisibles à leur tour comme la masse tout entière. Cet argument, quoique très-ancien, n'a jamais été attaqué de face et ne peut pas l'être. Il semble, au contraire, que les plus récentes hypothèses du matérialisme aient voulu lui donner plus de force, en admettant pour chaque faculté, pour chacun de nos penchants et pour chaque ordre d'idées, une place distincte dans le centre de l'organisme. Si maintenant l'on considère séparément la masse encéphalique, dans laquelle on a voulu nous montrer la substance même de notre moi, on verra combien elle se prête peu à cette substitution. Non-seulement elle se partage en trois grandes parties, en trois autres masses parfaitement distinctes l'une de l'autre, et dont chacune est prise pour le siége de certaines fonctions particulières ; mais il faut remarquer encore que le plus important de ces organes, le cerveau proprement dit, est réellement double ; car chacun de ses deux lobes est exactement semblable à l'autre ; il donne naissance aux mêmes nerfs, il communique avec les mêmes sens et reçoit de ceux-ci les mêmes impressions. Cette dualité est-elle compatible avec l'unité de notre personne, avec l'unité qui se manifeste dans chacune de nos pensées, dans chacun de nos actes, dans chacun des modes de notre existence ? En vain ferez-vous converger vers un centre commun tous les nerfs qui enlacent notre corps, et dont les uns sont les conducteurs de la

sensation, les autres les agents de la volonté; ce centre ne sera jamais l'unité; il faudra toujours reconnaître autant de corps distincts qu'il y a d'éléments constitutifs, autant de places différentes qu'il y a de nerfs qui en partent ou qui s'y réunissent. Mais il n'en est pas ainsi; les plus récentes découvertes en physiologie nous apprennent que les agents physiques du mouvement ont un autre centre, une autre origine que les nerfs de la sensation. 2° Nous n'avons pas seulement conscience d'un seul moi, d'un moi toujours un au milieu de la variété de nos modes et de nos attributs; nous savons aussi être toujours la même personne, malgré les manifestations si diverses de nos facultés et la rapide succession des phénomènes de notre existence. Notre identité ne peut pas plus être mise en doute que notre unité; elle n'est pas autre chose que notre unité elle-même, considérée dans le temps, considérée dans la succession au lieu de l'être dans la variété; et si on voulait la nier malgré l'évidence, il faudrait nier en même temps le souvenir, par conséquent la pensée, car il n'y a pas de pensée, pas de raisonnement, pas d'expérience, sans souvenir; il faudrait nier aussi la liberté, qui est impossible sans l'intelligence, et les plus nobles sentiments du cœur, dont le souvenir, c'est-à-dire dont l'identité de notre personne est la condition indispensable. Nos organes, au contraire, ne demeurent les mêmes ni par la forme ni par la substance. Au bout d'un certain nombre d'années, ce sont d'autres molécules, d'autres dimensions, d'autres couleurs, un autre volume, une autre consistance, un autre degré de vitalité, et l'on peut dire sans exagération, d'autres organes qui ont pris la place des premiers. Ainsi notre corps se dissout et se reforme plusieurs fois durant la vie, tandis que le moi se sait toujours le même et embrasse dans une seule pensée toutes les périodes de son existence. Ce fait, si étrange qu'il paraisse, n'est pas une hypothèse imaginée par le spiritualisme, c'est le résultat des plus récentes découvertes et des expériences les plus positives; c'est un témoignage que la physiologie rend au principe même de la science psychologique.

Aux deux preuves que nous venons de citer nous ajouterons une observation générale qui servira peut-être à les compléter et à séparer plus nettement le moi de l'organisme. Si les actes de l'intelligence et les phénomènes du sens intime n'appartiennent pas à un sujet distinct, ils rentrent nécessairement dans la physiologie, ils deviennent, aux termes de cette science, de simples fonctions du cerveau. Or, il n'existe pas la moindre analogie entre les actes, entre les phénomènes dont nous venons de parler, et des fonctions purement organiques. Celles-ci, quoi qu'on fasse, ne sauraient être connues sans les organes, sans les instruments matériels qui les exécutent, et ne sont elles-mêmes que des mouvements matériels. Qui pourrait se faire une idée exacte, une idée scientifique de la respiration sans savoir ce que c'est que les poumons? Qui pourrait se représenter la circulation sans savoir ce que c'est que le cœur, les artères et les veines; ou la nutrition sans avoir étudié aucun des organes qui y concourent? Il en est de même des organes sensitifs, par exemple de la vue et de l'ouïe, quand on a distingué leurs fonctions réelles, leur concours physiologique, de la sensation et de la perception qui les accompagnent. Tout au contraire, nous pouvons acquérir par l'observation intérieure une connaissance très-approfondie, très-analytique de nos facultés intellectuelles et morales, et du sujet même de ces facultés, c'est-à-dire du moi considéré comme une personne, en même temps que nous serons dans la plus entière ignorance de la nature et des fonctions du cerveau. La sensation elle-même peut être connue dans son caractère propre, dans son élément psychologique, dans le plaisir ou la douleur qu'elle apporte avec elle, indépendamment de ses conditions matérielles ou de ses rapports avec le système nerveux. Sans doute, ce serait une manière très-complète d'étudier l'homme et sa condition pendant la vie, que de l'isoler ainsi au fond de sa conscience, en fermant les yeux sur tous les liens qui l'attachent à la terre, sur toutes les forces qui limitent la sienne et dont le concours lui est nécessaire pour atteindre le but de son existence. Mais, tout en se trompant sur leurs limites, en ignorant leurs conditions extérieures et leurs rapports avec le monde physique, il n'en connaîtrait pas moins la vraie nature de ses facultés, de ses modes et de son être proprement dit, de ce qui constitue son moi. Nous nous empressons d'ajouter que cette connaissance il la demanderait en vain à l'étude des nerfs et de l'encéphale, et en général à des expériences faites sur les organes.

A part les faits que nous avons empruntés à la physiologie, et qui n'appartiennent pas directement à notre sujet, qui ne nous éclairent sur la nature de l'âme que par les contrastes, en nous montrant dans l'organisme des caractères tout opposés, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent ne sort pas du cercle de la psychologie, ou de l'observation de conscience. En effet, comme nous l'avons démontré plus haut, c'est par la conscience que nous connaissons immédiatement et l'unité et l'identité du moi. Sans ces deux conditions la conscience elle-même serait impossible, et elle les réfléchit dans chacun des faits qu'elle nous révèle aussi bien que dans le moi tout entier. Or, l'unité et l'identité du moi suffisent pour le distinguer des organes et de la matière en général. C'est donc par un excès de timidité qu'un philosophe moderne (Jouffroy, préface des *Esquises de philosophie morale*), d'ailleurs plein d'élévation et défenseur des plus nobles doctrines, a voulu placer en dehors de la psychologie et des faits de conscience la question que nous venons de résoudre. C'est là un tort sans doute, mais un tort purement logique, dont on n'a pu, sans hypocrisie, faire un crime à l'auteur et à la philosophie elle-même.

Il est vrai, cependant, que l'âme n'est pas contenue tout entière dans ce qui tombe sous la conscience ou dans le moi; elle est bien plus que le moi, sans en être essentiellement distincte; car le moi n'est que l'âme parvenue à une certaine expansion de ses facultés, à un certain degré de manifestation qui peut être retardé ou suspendu par la prédominance de l'organisme, sans qu'il en résulte aucune interruption dans l'existence même de notre principe spirituel. Essayez, en effet, d'admettre le contraire; supposez, pour un instant, l'identité absolue de l'âme et du moi: vous aurez aussitôt contre vous les plus formidables objections du matérialisme. Où était votre âme pendant votre première enfance, quand vous n'aviez pas encore la conscience de vous-même, quand toute votre existence intérieure était bornée à quelques vagues sensations dont le sujet, l'objet et la cause se trouvaient confondus dans les mêmes ténèbres? Que devient cette âme dans l'évanouissement, dans la léthargie, dans le sommeil sans rêves, dans l'idiotisme et la démence? Mais si, d'une part, je suis obligé de croire à mon identité comme à la condition même de mon existence; si, d'une autre part, il est prouvé par l'expérience que le fait sans lequel il n'y a plus de moi, que la conscience peut rester absente, s'évanouir et s'éclipser, il est évident qu'il faut étendre au delà de la conscience et du moi le principe constitutif

de mon être, c'est-à-dire mon âme, dont l'idée m'est fournie par la raison dans un fait de conscience. De là la nécessité, comme nous l'avons dit en commençant, d'ajouter à la définition psychologique de l'âme, ou à la simple énumération de ses facultés, une autre définition plus élevée, ayant pour but de nous faire connaître son essence, son principe constitutif et vraiment invariable.

Ceux qui ont confondu l'âme tout entière avec le moi, ont dû nécessairement se tromper sur son essence; car, dans le cercle étroit où ils se sont renfermés, ils ne pouvaient rencontrer que les facultés et les modes dont nous avons immédiatement conscience, c'est-à-dire, pour parler la langue de l'école, des propriétés et des accidents, des faits variables ou de simples abstractions. Aussi, les uns ont-ils cru voir l'essence de l'âme dans la pensée : tels sont tous les philosophes de l'école cartésienne; les autres, nous voulons parler de Locke et de Condillac, l'ont cherchée dans la sensibilité, et dans un seul mode de la sensibilité, dans la sensation; enfin un penseur plus récent, Maine de Biran, a tenté de la ramener à l'acte de volonté, à la volition proprement dite, désignée sous le nom d'effort musculaire. Les conséquences qui résultent de chacune de ces opinions (car ce n'est pas ici le lieu de les soumettre à un examen plus approfondi) achèvent de nous démontrer combien il est nécessaire d'étendre au delà des limites de la conscience le principe réel ou l'essence invariable de notre âme. En effet, avec Descartes, notre pensée finie, sans autre *substratum* qu'elle-même, c'est-à-dire que les idées, devient nécessairement un mode de l'intelligence infinie et une manifestation passive de l'essence divine. La première moitié de cette conséquence a été reconnue par Malebranche, et la conséquence tout entière par Spinoza. Avec le système de Condillac, qui est sans contredit la plus complète, ou du moins la plus franche expression du sensualisme, toute unité disparaît, la conscience de notre identité est une illusion, l'activité en général, et, à plus forte raison, l'activité libre, ne peut être admise que par une flagrante inconséquence; il ne reste plus en face de la conscience, que des modes fugitifs et involontaires; le moi devient *une collection de sensations*. La troisième opinion est sans doute bien plus près de la vérité, mais ce n'est pas elle encore; car, soit qu'il s'agisse de l'acte volontaire ou de la volonté elle-même, il est impossible que nous y trouvions l'essence, le principe constitutif de notre âme, le fond identique et invariable de notre être : l'acte de volonté, la volition ou l'effort musculaire est un simple phénomène, un mode variable et fugitif, bien que nous en soyons les auteurs. Un acte n'est certainement pas identique à un autre acte, et la volonté, c'est-à-dire une faculté du moi, un certain mode d'activité qui exige la plus parfaite conscience, est sujette à des interruptions et à des absences. Elle n'existe pas, ou, ce qui revient au même, elle ne se révèle pas encore dans le nouveau-né; elle est absente dans la léthargie et le sommeil profond; elle manque entièrement chez l'idiot.

Il ne suffit pas de démontrer que l'âme ne peut être contenue tout entière ni dans le moi, ni dans aucune des facultés du moi; il faut encore, en prenant pour guide la raison à la place de la conscience qui nous fait défaut, que nous sachions positivement ce qu'elle est, j'entends en elle-même, dans son principe le plus intime. D'abord elle est comme le moi une et identique; car l'unité et l'identité de notre personne, quoique connues d'une manière immédiate, ne sont pas simplement des faits de conscience, mais les conditions internes, les conditions absolues de ces faits et du moi lui-même. Or de telles conditions, je veux dire de telles qualités, ne peuvent avoir leur siége que dans le principe réel, dans le véritable centre de notre existence. Mais cela n'est pas assez : l'unité, par elle-même, n'est qu'une abstraction, et l'identité, comme nous l'avons démontré précédemment, n'est que la persévérance de l'unité, ou l'unité continue. Rien n'existe véritablement, rien ne sort du cercle des abstractions ou des apparences, que ce qui agit ou en soi ou hors de soi; ce qui a quelque vertu, quelque pouvoir, en un mot, ce qui est une cause efficiente. Or toute cause distinguée de ses actes, distinguée de ses modes ou de ses différents degrés d'activité, c'est ce qu'on appelle une force. Donc, l'âme est une force indivisible et identique, c'est-à-dire immatérielle; une force susceptible de sentiment, d'intelligence et de liberté, quoiqu'elle n'ait pas toujours la jouissance ou la possession actuelle de ses facultés; par là enfin elle est aussi une force perfectible, et nul n'oserait fixer la limite où cette perfectibilité s'arrête; car, d'une part, l'expérience, lorsque nous n'avons pas renoncé à nous-mêmes, nous montre toujours en avance sur le passé, et de l'autre la raison, la conception de l'idéal et de l'infini, nous ouvre un champ sans bornes dans l'avenir. Cette théorie, nous avons hâte de le dire, n'est pas nouvelle; elle était dans la pensée de Platon quand il définissait l'âme *un mouvement qui se meut lui-même*, κίνησις ἑαυτὴν κινοῦσα (*Leg.*, lib. X); elle était entrevue par Aristote, quoiqu'il ait compris très-imparfaitement, dans l'homme, la distinction de l'organisme et du principe spirituel. Elle a été surtout développée par Leibniz, dont le tort est de l'avoir appliquée, d'une manière absolue, à tous les objets de l'univers. Enfin, grâce à des travaux plus récents, elle est devenue l'une des bases de la psychologie moderne.

Nous pourrions sur-le-champ démontrer l'immortalité de l'âme comme une conséquence immédiate de son caractère métaphysique, de son immatérialité, de sa perfectibilité indéfinie; mais, la preuve de ce dogme important ne pouvant être complète sans l'appui de certains principes et de certains faits qui ne seraient point ici à leur place, nous avons cru nécessaire d'y consacrer un article à part (voy. IMMORTALITÉ). Nous nous bornerons, dans celui-ci, à passer en revue les diverses questions auxquelles a donné lieu l'idée d'une âme immatérielle unie à un corps, et à indiquer sommairement les résultats de ces recherches plus ou moins utiles à la science.

1° On a demandé comment l'âme et le corps, l'esprit et la matière, si complétement différents l'un de l'autre, peuvent cependant agir l'un sur l'autre; comment, sans étendue, par conséquent sans occuper aucun point de l'espace, le moi devient la cause de certains mouvements des organes, et les organes de certaines sensations du moi, qui devrait, par sa simplicité indivisible, être entièrement à l'abri de leur grossière influence? Différents systèmes ont été imaginés pour résoudre cette question : les uns ont eu recours à une substance intermédiaire, à un être d'une double nature, qui, tenant à la fois de l'âme et du corps, peut servir de médiateur entre ces deux principes opposés. Cet être imaginaire a reçu le nom de *médiateur plastique*. Mais on le reconnaît aussi dans les *esprits animaux*, admis par les physiologistes et les philosophes du XVII[e] siècle, dans l'*archée* de Van-Helmont et la *flamme vitale* de Willis. Les autres, ne voyant aucun lien possible entre l'esprit qu'ils faisaient consister exclusivement dans la pensée, et la matière à laquelle ils donnaient pour essence l'éten-

due, se sont adressés à l'intervention divine pour exciter dans l'âme les phénomènes correspondant aux divers états du corps, et dans le corps les mouvements nécessaires pour exécuter ou traduire aux yeux les pensées de l'âme. Tel est, en substance, le système des *causes occasionnelles*, dont l'invention appartient à l'école cartésienne. Leibniz, ainsi que Descartes, établit un abîme entre les deux principes de la nature humaine; il va même jusqu'à nier d'une manière générale toute influence d'une substance finie sur une autre. Mais, croyant au-dessous de la sagesse et de la majesté divines d'intervenir directement dans tous les phénomènes de notre existence, il a imaginé que dès l'instant où ils furent créés, l'âme et le corps ont été tellement organisés, que les phénomènes de l'un fussent en accord parfait avec les phénomènes de l'autre. Ce sont deux pendules fabriquées avec tant d'art, qu'elles marchent toujours ensemble et n'offrent jamais la plus petite différence dans l'indication des heures. Voilà ce qu'on a appelé le système de l'*harmonie préétablie;* système qui n'est qu'une simple application de celui des Monades. Enfin, la plupart des philosophes spiritualistes se sont contentés d'admettre, sans l'expliquer, l'influence naturelle (*influxum physicum*) que les deux substances exercent l'une sur l'autre. Mais ce n'est pas là, comme on l'enseigne presque généralement, un système de plus; c'est simplement l'expression du fait dont on a cherché à se rendre compte. Quant aux trois opinions précédentes, il n'est pas difficile d'apercevoir au premier coup d'œil ce qu'elles ont de faux et d'imaginaire. La première ne fait qu'ajouter au fait qu'il s'agit d'expliquer une hypothèse tout aussi inexplicable. Les deux autres, non moins arbitraires, ont en outre le tort de supprimer la liberté humaine et de rendre Dieu responsable de toutes nos actions. Toutes trois sont en opposition directe avec le témoignage de la conscience; car c'est pour moi une conviction intime, indestructible, un fait aussi évident que celui de mon existence, que ma volonté est la vraie cause, la cause immédiate de certains mouvements de mon corps, et que, d'un autre côté, les impressions de mes sens sont transmises jusqu'à mon intelligence et à ma sensibilité. La physiologie me désigne les organes qui concourent à cette opération, et me prouve par de nombreuses expériences que leur destruction entraîne avec elle celle des phénomènes dont ils sont les agents. Si l'on veut maintenant respecter les faits sans renoncer à comprendre le mystérieux commerce de l'âme et du corps, on y parviendra peut-être en se pénétrant de cette idée que l'essence, le principe constitutif de la matière ne consiste pas plus dans l'étendue que l'essence de l'âme dans les phénomènes si fugitifs de la conscience. En effet, quand nous voulons faire de l'étendue autre chose qu'un phénomène, quand nous voulons en faire le principe de la réalité extérieure et la réduire à ses éléments les plus simples, aussitôt elle fuit devant nous comme une ombre vaine; elle échappe à la fois à nos sens et à notre raison par sa divisibilité infinie. Je dis sa divisibilité infinie, car nous ne pouvons pas en admettre une autre. Là où cesse la divisibilité, cesse également l'étendue et par conséquent la matière. Non, la matière est une force, ou plutôt un système de forces subordonnées les unes aux autres, et se manifestant dans l'espace sous des formes étendues et divisibles comme l'âme se manifeste par des faits de conscience. Mais il ne s'agit pas ici de la matière en général; il est question d'un corps organisé et vivant : car ce n'est que sur un tel corps que l'âme peut exercer une action immédiate. Or, partout où se montrent l'organisation et la vie, il y a des formes intelligibles et des principes immatériels. Voy. MATIÈRE, VIE, FORCE, etc.

2° On a demandé dans quelle partie du corps la substance spirituelle avait en quelque sorte fixé sa demeure, ou, pour me servir des termes consacrés, quel était le siége de l'âme. Jusqu'à ces derniers temps, les philosophes et les médecins se sont montrés très-occupés de cette question. Ceux qu reconnaissent plusieurs âmes, par exemple Platon, Pythagore et leurs disciples, admettaient pour chacune d'elles un siége différent. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, l'âme raisonnable était placée dans le cerveau, l'âme irascible dans la poitrine, et l'âme concupiscible ou sensitive dans le bas-ventre. Aristote seul, regardant le cerveau comme un organe très-froid, destiné seulement à rafraîchir le cœur par les vapeurs qu'il en faisait naître, a renfermé dans ce dernier organe le principe de toute vie et de toute intelligence. Ceux qui se bornaient à une seule âme la logeaient dans la poitrine ou dans la tête, selon qu'elle passait à leurs yeux pour le principe de la vie animale ou pour une force tout à fait distincte de l'organisme. Les modernes, non contents de placer l'âme dans le cerveau, ont voulu encore la circonscrire dans une partie déterminée de ce viscère. Descartes avait choisi la *glande pinéale*, sous prétexte qu'elle est seule dans le cerveau, et qu'elle y est comme suspendue de manière à se prêter facilement à tous les mouvements exigés par les phénomènes intérieurs. D'autres, pour des raisons tout aussi péremptoires, ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Aucune de ces hypothèses n'a pu résister longtemps au sens commun et à l'expérience. Aujourd'hui la question même qui les avait provoquées a disparu complétement. Les philosophes ont la conviction que l'âme, ne pouvant être contenue dans un point particulier de l'espace, ne doit pas non plus être circonscrite dans une partie déterminée du corps; mais qu'elle tient dans sa puissance le corps tout entier et se manifeste par ses mouvements. Les physiologistes ont pensé qu'au lieu d'assigner à l'âme un siége imaginaire, il valait mieux rechercher quels sont les organes par lesquels elle reçoit les impressions du corps et lui fait subir à son tour sa propre influence. C'est ainsi que Bichat a découvert en nous deux sortes de vies parfaitement distinctes : l'une organique, sans conscience; l'autre de relation, accompagnée de conscience et de sensibilité. N'est-ce pas la vie végétative et la vie sensitive des anciens, placées l'une et l'autre au-dessous de l'âme proprement dite? Des expériences plus récentes ont établi une autre distinction non moins digne d'intérêt, celle des nerfs qui servent au mouvement, et des nerfs uniquement consacrés à la sensation. Que le cerveau soit le centre et le point de départ de tous ces agents de communication entre les deux principes, c'est encore un fait qui ne saurait être contesté. Mais lorsqu'on a voulu aller plus loin, quand on a voulu assigner à chaque faculté, à chaque ordre d'idées, à chaque direction de l'activité morale, un organe séparé dans l'encéphale, alors on est tombé dans le vieux matérialisme qu'on a vainement essayé de rajeunir par un amas d'anecdotes et de commérages contradictoires, décorés du nom de *phrénologie* (voy. ce mot).

3° On a demandé d'où vient l'âme, quelle est son origine et de quelle manière elle pénètre dans le corps pour y fixer momentanément sa demeure. La première de ces questions ne peut être résolue que par des vues générales sur l'origine des choses, sur l'essence absolue des êtres et les rap-

ports de Dieu avec ses créatures. Il nous est donc impossible de nous en occuper ici, même sous le point de vue historique. Quant à savoir comment s'opère l'association de l'âme et du corps, il existe sur ce sujet plusieurs hypothèses que nous nous bornerons à indiquer sommairement; car le problème en lui-même, conçu comme il l'a été jusqu'à présent, échappe à tous les procédés de la science. Les uns ont pensé que notre vie actuelle n'est que la conséquence d'une vie antérieure; que, par conséquent, toutes les âmes ont existé avant d'appartenir à ce monde, et que chacune d'elles, poussée par une force irrésistible, choisit naturellement le corps dont elle est digne par son existence passée. Ce sentiment, très-répandu en Orient, enseigné par Pythagore, développé avec beaucoup d'éloquence dans les Dialogues de Platon, adopté aussi par quelques Pères de l'Église, entre autres par Origène (Huet, *Origeniana*, liv. II, c. II, quest. 6), est celui qu'on appelle le dogme de la préexistence. Selon les autres, à mesure qu'un corps est sur le point de naître, Dieu crée pour lui une âme nouvelle, et par conséquent le nombre des naissances décide absolument du nombre des âmes. Cette opinion encore avait cours chez plusieurs Pères de l'Église, chez les Pélagiens, qui croyaient délivrer par ce moyen la liberté humaine du dogme de la prédestination, et chez tous les philosophes scolastiques, qui avaient la naïveté de la croire parfaitement d'accord avec le système d'Aristote. Ils appliquaient à l'âme ce que ce philosophe a dit de l'intelligence active, à savoir : qu'elle est immortelle et qu'elle vient du dehors (*de Anima*, lib. III, c. V). Enfin on a imaginé une troisième hypothèse d'après laquelle toutes les âmes, après avoir existé en germe dans notre premier père, se propagent comme les corps par la génération physique. Cette doctrine, soutenue d'abord par Tertullien (*de Anima*, c. XIX), reprise ensuite par Luther, qui la trouvait conforme au dogme du péché originel, fut aussi défendue par Leibniz comme la seule où la philosophie et la théologie pussent se rencontrer. Voici de quelle manière il s'exprime à ce sujet (*Essais de Théod.*, 1re part., § 91) : « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé, par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé. » Mais Leibniz ajoute que des âmes, d'abord purement sensitives ou animales, ne reçoivent la raison qu'à la génération des hommes à qui elles doivent appartenir. C'est le système général des monades appliqué au principe spirituel de la nature humaine.

4° On a demandé, enfin, si l'on pouvait reconnaître chez les bêtes comme chez les hommes une âme ou un principe immatériel, quoique voué à la mort, et privé d'un grand nombre de nos facultés. Ici, comme dans les questions précédentes, des solutions très-diverses viennent s'offrir à nous. Nous laisserons de côté les solutions matérialistes, fondées sur une négation absolue du principe spirituel, pour ne parler que de celles qui reconnaissent dans l'homme et audessus de lui l'existence de ce même principe. La plus ancienne de toutes est sans contredit le système de la métempsycose qui fait des corps des animaux comme autant de lieux de châtiment pour les âmes humaines. Cependant nous ferons remarquer que, outre ces âmes captives et déchues, condamnées à expier dans une organisation plus grossière les fautes d'une vie antérieure, Pythagore et Platon reconnaissaient aussi chez les bêtes un principe particulier, l'âme sensitive (τὸ ἐπιθυμητικόν), le même que celui à qui ils confiaient chez l'homme les fonctions de la vie matérielle. Anaxagore n'admettait aucune différence essentielle entre l'âme des animaux et celle des hommes; ce qui, d'après lui, donnait aux uns et aux autres le mouvement, la sensibilité et la vie, c'était l'intelligence universelle, l'âme du monde, le νοῦς, qui après avoir tiré la nature du chaos, se montrait également chez tous les êtres animés dans des proportions analogues à leurs différentes organisations. Aristote, comme nous l'avons déjà dit, reconnaissait sous le nom d'âme autant de principes différents qu'il y a de degrés principaux dans la vie. Il n'admettait donc chez les bêtes qu'une âme *sensitive* et *motrice*, à laquelle il faut joindre l'âme *nutritive*, commune à tous les êtres organisés. Cette opinion, consacrée en quelque sorte par la théologie scolastique, a régné paisiblement jusqu'à l'avénement de la philosophie cartésienne. Descartes ayant fait consister l'essence de l'âme dans la pensée, et s'étant imaginé, d'un autre côté, que les fonctions vitales peuvent être expliquées par des lois purement mécaniques, a été naturellement conduit à regarder les animaux comme de vraies machines, comme des automates privés d'instinct et de sensibilité. Les phénomènes que nous observons en eux ne sont que des mouvements produits par les esprits animaux, c'est-à-dire par des corps extrêmement subtils qui se dégagent du sang échauffé par le cœur, se répandent dans le cerveau, de là dans les nerfs, et vont ensuite ébranler les muscles (voy. les *Lettres* de Descartes, principalement les lettres XXVI, XL, XLI, etc.). Le fond de cette hypothèse avait déjà été imaginé par un médecin espagnol du XVIe siècle, appelé Gomesius Pereira, auteur d'un ouvrage très-obscur, publié pour la première fois à Médine en 1554, sous le titre bizarre d'*Antoniana Margarita*. Mais il ne fallait rien moins que le génie de Descartes pour donner quelque crédit à un paradoxe aussi étrange. La monadologie de Leibniz rendit aux bêtes leur âme sensitive; car, lorsque tout dans l'univers est composé de principes spirituels, de monades où la vie et l'intelligence sont plus ou moins développées, il est impossible de ne pas reconnaître chez les animaux une âme inférieure à celle de l'homme. Buffon essaya vainement de réhabiliter le paradoxe cartésien; mais Condillac, dans son traité *des Animaux*, alla trop loin lorsque, en réfutant le célèbre naturaliste, il accorda à la brute les mêmes facultés qu'à l'homme, n'établissant entre eux d'autre différence que celle qui résulte de leurs besoins, et ne voyant dans ces besoins eux-mêmes qu'un effet de l'organisation. La psychologie actuelle, exclusivement préoccupée de l'homme, dont la connaissance est pour elle le point de départ de toute philosophie, n'a pas encore eu le temps d'arriver à cette question. Mais, à vrai dire, elle se trouve toute résolue par les éléments que nous fournit notre propre conscience. Si, d'une part, certains faits extérieurs par lesquels se manifestent spontanément les plus grossiers instincts et les passions de l'homme, se montrent aussi chez les animaux provoqués par les mêmes causes et gouvernés par les mêmes lois; j'entends des causes et des lois physiques; si, d'un autre côté, il est psychologiquement démontré que ni le désir, ni la sensation, ni l'initiative du mouvement ne sauraient appartenir à un sujet divisible et étendu, il est bien évident qu'il faut admettre chez la brute un principe immatériel, une force douée de vie et de sensibilité dont les organes ne sont que les instruments. Cette force, on l'appellera si l'on veut une âme, pourvu qu'on n'oublie pas l'immense intervalle qui la sé-

pare de l'âme humaine; seuls au milieu de ce monde, nous avons en partage la liberté, la raison ou la faculté de l'absolu, la conscience d'une tâche infinie, d'une perfectibilité sans limites, et par conséquent un gage d'immortalité.

Il est impossible de joindre à cet article une bibliographie particulière, car la théorie de l'âme fait nécessairement partie de tous les traités et de tous les systèmes de philosophie.

AME DU MONDE. L'idée d'une force immatérielle, mais confondue avec la matière et ne s'étendant pas au delà, lui servant à la fois de principe moteur et de principe plastique, c'est-à-dire lui donnant à la fois le mouvement et cette variété de formes que nous admirons dans la nature, voilà ce que les philosophes ont désigné sous le nom d'âme du monde, et que plusieurs d'entre eux ont substitué à l'idée même de Dieu. Cette hypothèse est presque aussi ancienne que la philosophie. On la trouve d'abord sous une forme assez obscure, dans le système de Pythagore, qui pourrait bien l'avoir empruntée du panthéisme de l'Orient, en plaçant au-dessus d'elle la conception d'un être vraiment infini. Du système de Pythagore elle a passé dans celui de Platon, où elle prend un caractère plus précis et plus ferme. Platon, ne pouvant concevoir que l'intelligence pure, que la substance des idées éternelles puisse agir directement sur la matière, a placé entre ces deux principes une substance intermédiaire, formée à la fois d'un élément invariable, identique comme l'intelligence (ταυτὸν), et d'un autre qui varie comme les objets sensibles (θάτερον). Il pensait, en outre, que l'univers, étant l'œuvre de l'intelligence suprême, devait être parfait autant que le permet son essence, et que cette perfection, il la posséderait à un plus haut degré s'il était animé que s'il ne l'était pas. C'est ainsi qu'il justifie l'existence et qu'il définit les caractères de l'âme du monde. C'est à elle qu'il confie la tâche de répandre dans toute la nature le mouvement, la sensibilité et la vie. Son action se fait sentir dans le centre du monde; mais elle a aussi des effets particuliers qui s'étendent jusqu'au moindre atome de la matière. Elle est la source de toutes les âmes particulières qui tirent de son sein leur substance et leur nourriture. Le rang et les fonctions que Platon a donnés à l'âme du monde, ont été à peu près conservés par l'école d'Alexandrie, car au-dessus de ce principe, les disciples d'Ammonius reconnaissaient encore l'intelligence, et au-dessus de l'intelligence, l'unité ou le bien. Il n'en est pas de même des stoïciens : dans leur système, l'âme du monde prend la place de Dieu, et, non contents de l'avoir élevée à ce rang sublime, ou plutôt d'avoir abaissé jusqu'à elle l'idée de l'être absolu, ils en font encore une force inséparable de la matière, une force active qui par sa propre énergie imprime aux corps les formes sous lesquelles ils se montrent à nos yeux (*formam mundi informantem*), et constitue ainsi, tout à la fois, le principe moteur et la vertu plastique de l'univers.... *Totosque infusa per artus, mens agitat molem et magno se corpore miscet.* Quand on compare cette opinion à celle de Straton le physicien, on ne voit pas entre elles une grande différence : ce que les disciples de Zénon décorent du nom de Dieu, le philosophe de Lampsaque l'appelle la nature; mais du reste, il lui laisse absolument le même rôle : « Toute la puissance, disait-il, que l'on attribue aux dieux existe dans la nature. » *Omnem vim divinam in natura sitam esse* (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. XIII). C'est elle qui a fait tout ce qui existe, ou du moins qui a donné une forme à tous les corps de l'univers. Les mouvements sont la seule cause, et les lois la seule règle de tout ce qui arrive (*Acad. quæst.*, lib. II, c. XXXVIII). L'hypothèse de l'âme du monde a eu peu de crédit sous le règne de la philosophie scolastique; mais elle reparaît après la renaissance des lettres et de la philosophie ancienne, surtout de la philosophie de Platon. Un peu plus tard elle s'introduit sous une forme nouvelle dans les systèmes de Cornélius Agrippa, de Paracelse, de Van-Helmont et de Henri Morus; car ce qu'on désigne sous le nom d'*archée*, ce que Henri Morus appelle *principium hylarchicum*, c'est-à-dire le principe universel, agent de tous les phénomènes physiques, véhicule de toutes les propriétés et de tous les mouvements de la matière, cause plastique de toutes les formes de l'organisme, ce n'est pas autre chose que l'âme du monde. On la rencontre aussi, à la même époque, chez quelques théologiens allemands, par exemple chez Amos Comenius et Jean Bayer, qui ont eu la prétention de fonder sur la Bible, mais sur la Bible interprétée à leur façon, un nouveau système de physique. A les en croire, c'est l'âme du monde que l'auteur de la Genèse a voulu désigner par ces paroles : « Et l'esprit de Dieu flottait sur la face des eaux (*Gen.*, c. I, v. 2), cet esprit, qui anime et qui vivifie le monde, qui est la vie elle-même répandue dans toute la nature, *ipsa vita mundo infusa ad operandum omnia in omnibus* (*Physices ad lumen divinum reformatæ synopsis*, in-8, Leipzig, 1633, p. 29). Ce n'est pas Dieu, mais la première création de Dieu; c'est l'œuvre du Saint-Esprit, comme la matière est l'œuvre de Dieu le Père, et la lumière celle du Fils. Il n'est plus question de rien de semblable dans la philosophie de nos jours.

On voit par ce rapide résumé que l'âme du monde a été comprise de deux manières : chez les uns, elle représente le degré le plus élevé de l'être, elle est mise à la place de Dieu et dégénère en un véritable panthéisme; chez les autres, elle n'est qu'une production ou une émanation de la puissance divine, et son rôle est de servir d'intermédiaire entre celle-ci et l'univers matériel. La première de ces deux théories, manifestement contraire à l'idée que nous donnent la conscience et la raison de l'être souverainement parfait, sera suffisamment appréciée dans l'article consacré au panthéisme en général. La seconde est une hypothèse que rien ne justifie; car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas agir sur les êtres? ou pourquoi des forces multiples, immatérielles comme celles dont l'expérience et l'induction constatent pour nous l'existence, ne pourraient-elles pas suffire à tous les phénomènes de la nature? Quel moyen, enfin, a-t-on de s'assurer que le monde est un être animé; qu'indépendamment de la vie particulière de chacun des êtres dont il se compose, il a aussi une vie, une sensibilité à lui, et qu'il forme comme un animal immense dont nous ne sommes que les organes? Ce qu'il y a de vrai dans ces rêves justement abandonnés, c'est qu'il règne dans le plan de l'univers une admirable unité, c'est que tout dans son sein se meut, s'enchaîne et se développe dans une harmonie sublime, œuvre d'une intelligence et d'un pouvoir sans bornes.

Voyez d'abord le *Timée* de Platon et le résumé qu'on en a fait sous le nom de *Timée de Locre*. Voir aussi Rechenberg, *Disputatio de mundi anima*, Leipzig, 1678. — Schelling, *de l'Ame du monde*, in-8, Hambourg, 1809 (en all.).—*L'homme et les étoiles*, fragment d'une Histoire de l'âme du monde, par W. Pfaff, in-8, Nuremb., 1834 (en all.). — Boeck, *Dissertation sur la formation de l'âme du monde*, d'après le *Timée* de Platon, dans les *Études* de Daub et de Creuzet. — Ch. Gottl.

chmidt, *l'Univers et l'âme du monde d'après les idées des anciens*, in-8, Leipzig, 1835 (en all.).— Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon*, vol. in-8, Paris, 1840.

AMÉLIUS ou **AMÉRIUS**, disciple de Plotin, florissait vers la fin du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Il était né en Étrurie, et s'appelait de son vrai nom, Gentilianus. C'est probablement afin de marquer son mépris pour les choses de ce monde, qu'il y substitua celui sous lequel il est connu dans l'histoire de la philosophie (Amélius en grec signifie *insouciant*). Il s'était attaché d'abord au stoïcien Lysimaque ; mais les écrits de Numénius, aujourd'hui perdus pour nous, étant tombés entre ses mains, il en fut tellement séduit, qu'il les apprit par cœur et les copia de sa propre main. Dès ce moment il appartenait naturellement à l'école d'Alexandrie, dont Plotin était alors le plus illustre représentant. Amélius alla le trouver à Rome, et pendant vingt-quatre ans, depuis l'an 246 jusqu'en 270, il suivit les leçons avec une rare assiduité. Il rédigeait tout ce qu'il entendait de la bouche de son nouveau maître, y ajoutait ses propres commentaires, et composa ainsi, si nous en croyons Porphyre (*Vita Plot.*, c. III), près de cent ouvrages. Il est malheureux qu'aucun de ces écrits ne soit arrivé jusqu'à nous, car ils dissiperaient probablement bien des nuages qui existent encore pour nous dans la philosophie néo-platonicienne. Cette perte doit nous sembler d'autant plus regrettable, que Plotin lui-même désignait Amélius comme celui de ses disciples qui pénétrait le mieux dans le sens de ses doctrines. Parmi les ouvrages sortis de la plume d'Amélius, il y en avait un qui montrait la différence des idées de Plotin et de celles de Numénius, et qui justifiait le premier de ces deux philosophes de l'accusation intentée contre lui de n'avoir été que le plagiaire du dernier. Il ne paraît pas avoir dédaigné le travail de la critique; car il démasqua quelques-uns des imposteurs, alors si communs, qui publiaient, sous les noms les plus anciens et les plus vénérés, des rapsodies de leur invention. C'est ainsi qu'il écrivit contre Zostrianus un ouvrage en quarante livres. Après la mort de Plotin, Amélius quitta Rome pour aller s'établir à Apamée, en Syrie, où il passa le reste de ses jours. Il avait cherché, comme les autres philosophes de la même école, à relever par la philosophie le paganisme mourant. Voy. Eunape, *Vit. sophist. et fragment. histor., etc.*— Suidas, *Amelius.* — Porphyre, *Vita Plotini.* — Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8. — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8.

AMMONIUS D'ALEXANDRIE, philosophe péripatéticien du Ier siècle après J. C. Il enseignait la philosophie à Athènes, et Plutarque, qui suivait ses leçons, ne se contente pas de le mentionner fréquemment dans ses écrits, mais lui a consacré un ouvrage spécial qui n'est pas arrivé jusqu'à nous; il lui attribue d'avoir regardé, comme conditions de la philosophie, l'examen, l'admiration et le doute. On suppose qu'Ammonius est le premier péripatéticien qui ait tenté d'établir une conciliation entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon ; c'est du moins ce que veut démontrer Patricius (*Discuss. péripat.*, t. I, lib. III, p. 139). Aussi n'appartient-il pas à l'école des péripatéticiens purs, mais à l'école syncrétique. Du reste, ses œuvres, s'il a écrit, n'ont pas été conservées, et on ne sait rien de plus précis sur ses opinions.

AMMONIUS, surnommé SACCAS, à cause de sa première profession (il était portefaix), était né à Alexandrie, où il vécut et enseigna la philosophie vers la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. Né de parents chrétiens, il fut lui-même élevé dans le christianisme, qu'il abandonna plus tard pour la philosophie païenne. C'est du moins ce que nous apprend Porphyre dans un fragment conservé par Eusèbe (*Hist. de l'Église*, liv. IV). Il est vrai que ce Père de l'Église soutient le contraire, et, pour preuve qu'Ammonius n'a jamais déserté le christianisme, il en appelle à un écrit de ce philosophe où serait tentée une conciliation entre Moïse et Jésus; mais il est évident qu'Eusèbe se trompe et confond deux Ammonius, car celui dont nous parlons n'a jamais écrit, et l'on sait par le témoignage de ses disciples que son enseignement était purement oral.

AMMONIUS, fils d'Hermias et d'Aédésie, *Ammonius Hermiæ*, disciple de Proclus, quitta Athènes après la mort de son maître et revint habiter Alexandrie, sa ville natale, où lui-même enseigna la philosophie et les mathématiques. Ainsi que tant d'autres néo-platoniciens, il tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il vécut vers la fin du Ve siècle ; de ses nombreux commentaires, deux ou trois seulement nous sont connus, du moins ce sont les seuls qui aient été imprimés : *Comm. in Arist. Categorias et Porphyrii Isagogen*, texte grec, in-8, Venise, 1545, et *Comm. in Arist. librum de Interpret.*, texte grec, in-8, ib., 1545. Ces commentaires ont été souvent imprimés séparément; on les a réunis dans une édition faite également à Venise, en 1503.

On attribue aussi à Ammonius une biographie d'Aristote, dont quelques autres font honneur à Philopon.

Ammonius, ayant adopté la philosophie de Platon telle qu'elle était alors enseignée à Alexandrie, l'exposa avec tant de succès, que plusieurs historiens l'ont regardé comme le fondateur du néo-platonisme ; mais cette opinion est fausse ; il ne fit que donner un essor plus élevé à l'école d'Alexandrie, ne se bornant pas à concilier les doctrines de Platon et celle d'Aristote, mais y introduisant aussi le système de Pythagore et tout ce qu'il savait de la philosophie de l'Orient. Il ne communiquait que sous le sceau du secret, à un petit nombre de disciples choisis, ses opinions qu'il faisait remonter à la plus mystérieuse antiquité et qu'il donnait comme un legs de la sagesse primitive.

L'enthousiasme mystique dont ses leçons portaient l'empreinte lui fit donner le surnom de Θεοδίδακτος (inspiré de Dieu). Au nombre de ses disciples on compte Longin, Erennius, Origène, et Plotin, le plus distingué d'eux tous. Ces trois derniers prirent l'engagement formel de tenir secret l'enseignement d'Ammonius ; mais Erennius et Origène ayant manqué à leur parole, Plotin se crut dégagé de la sienne, et c'est de lui que nous tenons tout ce qui a rapport aux opinions d'Ammonius.

Quant à faire connaître son système d'une manière plus précise, ce serait une tentative pleine de périls, car on n'aurait aucun moyen de le distinguer de celui de Plotin. Voy. ALEXANDRIE.

AMOUR. Le fait qui joue un si grand rôle dans le monde physique sous le nom de gravitation, d'attraction et d'affinités électives, semble avoir son équivalent dans le monde moral. L'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas vivre seulement pour lui-même et dans les bornes étroites de son individualité; il ne peut détacher son existence de celle des autres êtres, animés ou inanimés, matériels ou immatériels; il les recherche, il les attire à lui ou se sent entraîné vers eux par un mouvement intérieur plus ou moins puissant;

et il est des âmes privilégiées qui, se regardant comme exilées sur cette terre, s'élèvent de toutes leurs forces vers un monde idéal, dirigent toutes leurs aspirations vers l'être infini lui-même, centre et foyer de toute existence. C'est à ce sentiment général, à ce fait primitif de la nature humaine, mais qui subit par diverses causes des modifications sans nombre, que s'applique dans sa plus grande extension le nom d'Amour.

C'est par un étrange abus de langage que ce nom se donne aussi à un état de l'âme entièrement opposé à celui dont nous venons de parler, et qu'on appelle *amour de soi*, la somme des instincts, des désirs, des appétits, qui, dirigeant toute notre activité, toute notre attention sur nous-mêmes, nous empêchent de nous livrer à l'amour véritable. Que l'auteur de la nature en nous donnant la vie nous y ait attachés par des liens puissants; qu'il nous excite par le besoin et nous encourage par le plaisir à tous les actes dont dépend notre conservation; qu'au contraire il nous détourne par la douleur de ceux qui nous sont nuisibles, c'est une marque de sa bonté et de sa sagesse, ou, si l'on veut, de son amour envers les créatures; mais ce n'est pas dans nos cœurs que cet amour a son siége; ce n'est pas à nous qu'il appartient, car nous n'en sommes que les instruments souvent aveugles. La même remarque doit s'étendre aux préférences que nous montrons pour certaines choses destinées à notre usage ou à nos plaisirs; à moins qu'il ne s'agisse de ces plaisirs de l'âme qu'excite en nous la vue du beau.

Cependant, au-dessus des impressions des sens et des calculs de l'égoïsme, n'y a-t-il pas pour nous-mêmes, au fond de nos cœurs, un sentiment de respect et de véritable tendresse? Et qu'est-ce donc que l'amour de la liberté, de l'indépendance, de la gloire, ce qu'on appelle l'honneur, et jusqu'à cette contrefaçon de l'honneur qui a pour nom la vanité? La liberté, n'est-ce pas la jouissance, et l'honneur le respect de soi? La gloire n'est-elle pas le moyen d'étendre en quelque sorte et de prolonger notre existence au delà des bornes de la nature physique? Oui, sans doute, l'homme peut éprouver pour lui-même un amour légitime, un amour qui n'est pas le moins fécond en actions généreuses. Mais à quelle condition? à la condition d'aimer en lui ce qui fait la dignité et la grandeur de l'homme en général, c'est-à-dire l'être moral, le sujet de la loi du devoir, la plus belle œuvre de la bonté et de la sagesse divines. De cette manière, l'amour de soi se confond entièrement avec l'amour des autres, avec celui de l'humanité entière. Quant à la vanité et au désir de la gloire, s'ils ne sont pas encore le sentiment que nous venons de définir, du moins ils le supposent chez les autres; car si nous n'admettions pas, même instinctivement, chez nos semblables l'amour du beau et du grand, comment pourrions-nous espérer de briller à leurs yeux ou de vivre dans leur mémoire?

Ainsi la première condition, l'un des caractères essentiels de l'amour, même quand il se réfléchit sur nous, au lieu de se répandre, selon sa direction naturelle, sur les autres êtres, c'est d'être un sentiment tout à fait désintéressé. Mais cela ne suffit pas: il existe aussi des instincts où l'intérêt, où l'attrait du plaisir n'ont aucune part, comme celui qui attache la brute à ses petits, le chien à son maître, et quelques hommes grossiers à leurs enfants, dont ils se souviennent à peine quand l'âge les a enlevés à leurs premiers soins. Assurément, ce n'est pas là ce qu'on appelle aimer; rien de commun entre ce brutal penchant, ce mouvement aveugle de la nature animale et le noble entraînement qu'excite dans une âme intelligente et libre tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui intéresse par la souffrance ou par la grâce. L'amour ne peut donc se passer des lumières de la conscience ni d'un certain degré de liberté; car il n'y a que l'instinct et le besoin qui soient des forces entièrement aveugles et irrésistibles. C'est l'amour physique que l'antiquité païenne a représenté les yeux couverts d'un bandeau; mais le véritable amour, l'amour dans sa plénitude et dans toute sa force, a les yeux ouverts qu'il lève vers les cieux.

Maintenant que nous connaissons les caractères généraux et les conditions essentielles de l'amour, il faut que nous le suivions à travers tous ses développements, que nous nous fassions une idée de ses diverses formes particulières. Nous distinguons dans l'amour, comme le résultat général de la faculté d'aimer, quatre degrés principaux, ou si l'on veut, quatre formes parfaitement distinctes les unes des autres: 1° l'amour de tous les êtres vivants, pourvu qu'ils ne menacent pas notre propre existence ou que, par leur forme extérieure, ils ne blessent pas trop vivement notre imagination; 2° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour nous-mêmes, lorsque nous considérons en nous l'être moral ou l'image de la nature divine; 3° l'amour de l'idéal et des réalités intelligibles, c'est-à-dire du beau, du bien et du vrai considérés dans leur essence la plus pure; 4° l'amour de Dieu, qui réalise en lui et qui contient dans leur plénitude et dans la plus parfaite unité les trois principes dont nous venons de parler.

Qu'un penchant naturel et plein de douceur, un mouvement dont nous avons parfaitement conscience, et que la réflexion augmente encore, nous attire vers tout ce qui sent, vers tout ce qui respire, ou qui nous offre seulement l'image de la vie, c'est un fait qui à peine a besoin d'être démontré. Rien n'a plus de charme pour nous qu'une nature animée, pleine de mouvement; rien, au contraire, ne nous inspire plus de tristesse et d'effroi qu'une solitude absolue, dépeuplée de toute créature vivante; à défaut d'autres affections, les fleurs et les animaux deviennent pour nous des amis: on s'attache à un chien, à un cheval, à un oiseau; les souffrances de ces créatures nous émeuvent, nous inquiètent, les signes de leur joie nous égayent, et leurs caresses nous sont chères. Dans le temps même où notre cœur n'éprouve aucun vide de la part de nos semblables, il nous est souvent impossible de renoncer à ces affections plus humbles, tant elles sont dans notre nature et dans celle des choses.

Mais aucun autre sentiment n'a plus de force, n'est plus varié dans ses effets et dans ses formes, que l'amour de nos semblables. Ces effets, nous n'avons pas l'intention de les décrire à la manière des moralistes et des poëtes; nous voudrions seulement les classer avec une curieuse rigueur, et les ramener à leurs principes selon la méthode psychologique. Nous distinguerons donc au premier degré le sentiment qui porte à si juste titre le nom d'humanité, cette commune sympathie que nous éprouvons pour tout être humain, qui nous fait compatir à ses maux sans le connaître, et, dans un danger imminent, nous fait voler à son secours au péril même de notre tête. L'humanité est un mouvement tout à fait spontané qui ne doit pas être confondu avec la charité ou la philanthropie, inspirées l'une et l'autre par certains principes, par certaines doctrines acceptées ou produites par l'intelligence. Au-dessus de l'humanité, nous rencontrons l'amitié et les sentiments qui en approchent plus ou moins; toutes ces prédilections individuelles qui reposent ou sur l'appréciation et la convenance des caractères, ou

sur un échange de services, ou sur la similitude des principes, l'identité des positions et des destinées, par conséquent des vœux et des espérances. Plus ces points de contact seront nombreux entre deux âmes, plus le lien qui les unit sera durable et fort, jusqu'à ce que ces deux existences soient, pour ainsi dire, mises en commun. On aurait pu se dispenser de prouver que l'amitié n'est possible qu'entre gens de bien ; car les méchants sont précisément ceux qui n'aiment pas, ceux qui se livrent à un égoïsme sans limite et sans frein. Enfin au-dessus, et à certains égards au-dessous de l'amitié, est l'amour proprement dit, cette passion tantôt aveugle et tantôt sublime, cette poétique exaltation de l'âme et des sens qui nous enlève en quelque sorte à nous-mêmes, qui nous ravit hors de la sphère de notre propre existence, pour nous absorber dans un autre être devenu l'objet de tous nos désirs, de toutes nos pensées, de toute notre admiration, et comme le principe de notre vie.

L'amour, qui a tant exercé les romanciers et les poëtes, a été, pour cette raison même peut-être, un peu trop négligé par les philosophes. Cependant il tient une assez grande place dans notre existence ; il exerce une influence assez visible sur les mœurs, sur les arts, sur les individus et les sociétés, pour mériter d'être étudié au point de vue général et sévère de la science psychologique. Il faut distinguer dans l'amour plusieurs éléments qui n'appartiennent pas tous à la même faculté de l'âme, qui ne demeurent pas toujours unis, et qui sont loin d'être égaux en force, en noblesse et en durée. L'un de ces éléments est purement sensuel : je veux parler de l'instinct qui rapproche les sexes, et les désirs qu'il amène à sa suite ; désirs ordinairement exaltés par notre imagination bien au delà du vœu de la nature, et voilés à nos yeux par cette ivresse générale où l'amour nous plonge. Le second élément appartient davantage à l'âme, sans être dégagé complétement de l'influence des sens : c'est l'attrait irrésistible de la beauté dans un être de notre espèce, vers lequel nous entraînent déjà un instinct naturel et l'amour général de nos semblables. Sans doute la beauté de la forme ne peut arriver jusqu'à nous sans le ministère des yeux ; mais il n'y a que notre âme qui en soit charmée : la volupté des sens n'a rien à gagner à cette divine splendeur que la main de Dieu a répandue sur la plus parfaite de ses créatures. Mais cette beauté extérieure qui se flétrit et qui passe n'est que le symbole, l'image souvent trompeuse d'une autre sorte de beauté, d'une beauté tout intérieure, source d'un sentiment plus profond et plus pur, conséquemment plus durable, que l'ascendant exercé sur nous par la perfection du corps. En effet, les deux sexes, quoique parfaitement égaux devant la loi morale, ne se ressemblent pas plus par les qualités de l'âme que par leurs formes et leurs qualités extérieures : à l'homme la dignité et la force, le courage actif, les vertus austères, les conceptions d'ensemble et la puissance de la méditation ; à la femme la douceur et la grâce, la résignation mêlée d'espérance, les sentiments tendres, qui font le charme de la vie intérieure, la finesse, le tact, et une sorte de divination. De là résulte que chacun des deux est pour l'autre un type de perfection, une apparition céleste venant répandre sur sa vie un jour tout nouveau, la plus belle moitié de lui-même, ou plutôt le véritable foyer de son existence. Par une illusion facile à comprendre dans cet âge où l'imagination domine toutes les autres facultés, les diverses qualités qui sont l'apanage d'un sexe, en général, ne manquent pas d'être attribuées, dans toute leur perfection, à un seul homme ou à une seule femme, ou de se présenter à l'esprit fasciné comme les dons extraordinaires d'un être exceptionnel. Alors l'admiration et la tendresse ne connaissent plus de bornes et se changent en un véritable culte. Ainsi, l'amour proprement dit établit son siége dans toutes les parties de notre être, dans les sens, dans l'imagination et dans le fond le plus reculé de notre âme ; mais des trois éléments que nous avons énumérés, le dernier, celui que nous appellerons l'élément moral, est le seul qui survive à la jeunesse et à la beauté. C'est par lui que s'opère cette fusion des existences sans laquelle le sexe le plus faible n'est que l'esclave du plus fort. Sur lui se fondent la dignité et le bonheur de la famille et la sainteté du mariage.

Près de l'amour proprement dit, nous trouvons les affections de famille, l'amour des parents pour les enfants, des enfants pour les parents, et des enfants entre eux. Ce dernier sentiment approche beaucoup de l'amitié ; le second n'est peut-être que le plus haut degré du respect et de la reconnaissance ; enfin le premier, comme nous l'avons déjà remarqué, deviendrait facilement un instinct sans l'appui de l'intelligence et du sentiment moral. Mais dans aucun cas on ne saurait admettre l'hypothèse de quelques philosophes du XVIIIe siècle, qui ont voulu résoudre toutes les affections du cœur humain en un vil calcul de l'égoïsme.

L'homme n'est pas seulement attaché à sa famille, il aime aussi sa patrie, qui n'est guère pour lui qu'une famille plus vaste. Nos concitoyens, élevés comme nous, sous l'empire des mêmes lois, des mêmes mœurs, sous le charme des mêmes souvenirs, avec qui nous partageons les mêmes craintes, les mêmes espérances et les mêmes joies, sont véritablement pour nous des frères ; et ne sommes-nous pas obligés de reconnaître nos pères dans les générations qui nous ont précédés, qui ont fondé ou conservé, quelquefois au prix de leur sang, la prospérité et les institutions dont nous recueillons les fruits ? Il n'y a pas jusqu'au sol de la patrie, cette terre qui nous a nourris, qui porte tout ce que nous aimons, dont le sein renferme les cendres de nos aïeux, qui ne soit pour nous, abstraction faite de tout le reste, l'objet d'un pieux respect et d'une tendresse toute filiale.

Mais la plus noble et la plus grande de toutes les affections du cœur humain, c'est sans contredit l'amour de l'humanité, du genre humain, considéré dans l'ensemble de ses destinées, et conçu par notre pensée comme un seul être. Cependant il ne faut pas se faire illusion sur la nature de ce sentiment ; il n'a rien de la spontanéité des autres, de ceux du moins qui nous ont occupés jusqu'ici ; il ne dépend pas moins de l'intelligence que de la sensibilité ; car il n'existe qu'à la condition que certaines idées, que certains principes de morale et de métaphysique seront reconnus vrais, soit au nom de la foi, soit au nom de la raison. Ainsi, comment aimer le genre humain, si nous ne croyons pas à son unité, à l'identité des facultés humaines, et à la continuité de leur développement ? Comment aimer le genre humain, si nous n'admettons pas pour tous les hommes les mêmes droits, les mêmes devoirs, la même liberté pour faire le bien et pour éviter le mal ; si nous refusons de croire enfin qu'ils soient tous égaux devant Dieu et devant la loi morale ? Les anciens, qui ne connaissaient point ces principes, étaient également étrangers au sentiment qui en dépend ; leurs affections n'allaient point au delà du cercle de la patrie et de la famille.

Les êtres réels, comme nos semblables et en

général toutes les créatures vivantes, ne sont pas les seuls objets de notre amour; notre âme, suffisamment développée, se sent aussi entraînée par un charme irrésistible vers un monde tout idéal, vers certains types absolus, constamment présents à notre intelligence, et dont nous ne trouvons dans les choses qui nous entourent que d'infidèles copies : telles sont les idées universelles et nécessaires du beau, du bien et du vrai. N'est-ce pas l'amour de la vérité en elle-même qui a donné naissance à toutes les sciences spéculatives et surtout à la philosophie, qui a, comme la religion, ses martyrs et ses héros? N'y a-t-il pas en nous un sentiment du bien, un sentiment du juste, devant lequel nous nous croyons obligés d'imposer silence à tous nos intérêts et à toutes nos affections? Ce sentiment, sans doute, ne saurait exister sans l'idée du bien; mais l'idée, à son tour, ne serait qu'une forme stérile de notre intelligence, sans l'amour, qui nous porte à la réaliser. Nous ferons la même remarque sur le beau, que nous aimons d'un amour plus ardent, plus enthousiaste, mais moins persévérant peut-être que le bien et le vrai; nous l'aimons pour lui-même et non pour les nobles jouissances que sa présence nous apporte; nous l'aimons enfin d'autant plus que nous approchons davantage de son essence absolue et purement intelligible. C'est cet amour que Platon décrit avec tant d'éloquence dans ses immortels dialogues, et auquel il a donné son nom.

Le beau, le bien et le vrai, quand on les considère chacun à part, ne sont sans doute que des idées, que de pures conceptions de notre intelligence. Mais puisque nous les concevons comme universels et nécessaires, nous sommes bien forcés de leur attribuer, en dehors de notre esprit, et en dehors des choses finies de ce monde, une existence réelle, c'est-à-dire que nous devons leur donner pour substance Dieu lui-même, car il n'y a que Dieu au-dessus de nous et de l'univers. Dieu est donc le vrai, le bien et le beau dans leur essence la plus pure; ils forment en lui la plus parfaite unité. Or, si chacune de ces trois formes de l'absolu est pour nous l'objet d'un amour si puissant, que ne devons-nous pas éprouver pour l'être absolu, considéré dans la plénitude de son existence, dans l'ensemble de ses perfections infinies? L'amour de Dieu ne saurait se décrire; car il n'y a que Dieu lui-même qui puisse l'éprouver dans toute son étendue; il n'y a qu'un être infini qui soit capable d'un amour infini. Pour nous, assujettis aux misères de cette vie, nous y mêlerons toujours ou nos affections, ou nos préoccupations terrestres, ou tout au moins le sentiment de notre existence, le soin de notre liberté, sans laquelle nous ne sommes plus rien dans le monde moral. Ceux qui, oubliant les conditions de notre nature finie, n'ont pas voulu reconnaître d'autre règle dans le vrai et dans le bien que l'amour de Dieu dans sa pureté absolue, les mystiques, en un mot, n'ont abouti qu'au fatalisme, à l'anéantissement de la liberté, de la réflexion, des devoirs les plus positifs de la vie. Aussi quelques-uns n'ont-ils pas voulu s'arrêter en si beau chemin : du fatalisme ils ont été conduits à l'anéantissement de l'homme tout entier, c'est-à-dire au panthéisme (voy. les articles Mysticisme et Panthéisme).

Nous ne connaissons sur l'amour, considéré d'un point de vue philosophique, que ces deux écrits : le *Banquet* de Platon, et l'ouvrage de Léon l'Hébreu intitulé : *Dialoghi di amore, composti da Leone medico, di nazione Ebreo, e di poi fatto cristiano*, in-4, Rome, 1535, et Venise, 1541. Il existe dans notre langue trois traductions de cet ouvrage.

AMPÈRE (André-Marie), physicien, mathématicien, philosophe, naquit à Lyon, le 22 juin 1775, de commerçants peu aisés, qui, peu après sa naissance, se retirèrent au village de Poleymieux, près de Lyon. Ce n'est pas sans raison que cet illustre savant fut toujours tourmenté de la pensée qu'il aurait pu faire beaucoup plus qu'il n'avait fait. Car, sans parler de fonctions officielles auxquelles il se condamnait pour suffire aux dépenses d'un ménage mal administré, par exemple des tournées d'inspection générale de l'Université, qui n'allaient pas bien avec ses habitudes d'esprit et avec ses distractions perpétuelles, il faut dire qu'une grande et précieuse partie de son temps fut employée à des projets et à des travaux qu'il abandonnait ensuite. Il faut en chercher la cause en partie dans la vivacité trop peu réglée de son imagination et dans son esprit naturellement aventureux, en partie dans le défaut de direction de son éducation première, qui laissa se développer au hasard ses prodigieuses facultés. Dans son village, le jeune Ampère s'instruisit comme il put, sans autres maîtres que son père et les livres de la bibliothèque paternelle : œuvres d'éloquence sacrée et profane, d'histoire, de poésie, de fiction romanesque, tout lui plaisait. Mais surtout, avec une mémoire aussi prompte que tenace, l'enfant étudia les vingt volumes in-folio de l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, qu'il concilia comme il put avec les sentiments de piété profonde dans lesquels il était élevé. Quand la bibliothèque paternelle ne lui suffit plus, son père le mena de temps en temps à Lyon, où il put étudier dans la bibliothèque publique. Dès sa plus tendre enfance, il avait montré un goût et une aptitude extraordinaires pour les mathématiques. Quelques leçons de latin et de calcul différentiel, données généreusement par le savant bibliothécaire de Lyon, l'abbé Daburon, mirent cet enfant de douze ans en état de comprendre les œuvres mathématiques d'Euler et de Bernouilli. Plus tard, il apprit le grec. A treize ans, il présentait à l'Académie de Lyon deux mémoires sur deux problèmes insolubles, sur la quadrature du cercle et sur la rectification des arcs de cercle. A dix-huit ans, suivant son propre témoignage, il savait autant de mathématiques qu'il en sut jamais. Pourtant combien d'autres choses il avait apprises avant cette fatale époque de 1793! Il savait à fond toutes les matières traitées dans l'*Encyclopédie*. L'article *Langue* l'avait spécialement frappé : ayant éprouvé les inconvénients de la diversité des langues, il avait créé de toutes pièces une langue destinée à tenir lieu de la langue primitive et unique du genre humain et à devenir universelle. Il en avait écrit la grammaire et le dictionnaire, restés inédits, et il composait, en cette langue, qui était bien la sienne, des poésies intelligibles pour lui seul.

En 1793, son père, devenu juge de paix à Lyon, fut guillotiné, comme aristocrate, après le siége de cette ville. Cet affreux malheur abattit le jeune homme au point d'altérer sa raison; pendant plus d'un an il vécut à Poleymieux dans un état voisin de l'idiotisme. Puis les *Lettres* de Jean-Jacques Rousseau *sur la botanique*, l'étude de cette science, au milieu des champs, et la lecture des poëtes latins, lui rendirent son activité intellectuelle et une sensibilité vive, qui se portèrent surtout vers la poésie française, et qui produisirent plusieurs essais de tragédies et de grands poëmes. En 1796, une rencontre fortuite fit naître soudainement en lui une passion aussi vive que pure, dont il a écrit par fragments la touchante histoire, et qui, après trois années d'attente, aboutit à un mariage. Mais auparavant, n'ayant pas de fortune, il avait dû se laisser imposer une carrière, dans laquelle il avait débuté en donnant

à Lyon des leçons particulières de mathématiques. Le soir, il se délassait en lisant avec d'autres jeunes gens la *Chimie* de Lavoisier. Marié le 2 août 1799, et devenu, le 12 août 1800, père d'un fils destiné à l'Académie française, il devenait en 1801 professeur de physique à l'école centrale du département de l'Ain. Ainsi exilé à Bourg, loin de sa femme déjà malade et de son enfant, il écrivait et lisait à une Société d'émulation des poésies gracieuses et tendres. En même temps, ses lettres prouvent qu'il rêvait pour son jeune ménage un prix de soixante mille francs, proposé par Bonaparte pour quelque grande découverte sur l'électricité : il avait commencé sur ce sujet l'impression d'un ouvrage de physique, qui ne fut pas achevé. Il préparait un ouvrage mathématique, qu'il n'acheva pas davantage, sur les séries et les autres formules indéfinies. Faisant un cours de chimie expérimentale, il écrivait un ouvrage sur l'avenir de la chimie; mais plus tard, effrayé de la témérité de ses prédictions, il le détruisit dans un moment de ferveur religieuse, et ensuite il en regretta amèrement la perte. Ce fut aussi pendant son séjour à Bourg, en 1802, qu'il publia à Lyon des *Considérations mathématiques sur la théorie du jeu*, ouvrage de haute analyse, qui, apprécié par Lalande et surtout par Delambre, lui valut une chaire de mathématiques au nouveau lycée de Lyon, dont ces deux savants étaient venus préparer l'organisation. Un mémoire sur l'application du calcul des variations à la mécanique, mémoire présenté dès 1802 à Delambre, et vers 1803 à l'Institut, acheva de le faire connaître des savants. Devenu veuf le 13 juillet 1803, il fut nommé, vers la fin de 1805, répétiteur d'analyse à l'École polytechnique, et bientôt il se remaria à Paris. Il fut nommé, en mars 1806, secrétaire du bureau consultatif des Arts et métiers; mais il donna bientôt sa démission en faveur de Thénard. En 1807, il faisait à l'Athénée un cours moitié mathématique, moitié métaphysique, dans lequel la classification des sciences et les études psychologiques avaient leur place. Il devint, en 1808, inspecteur général de l'Université, et de plus, en 1809, professeur d'analyse et de mécanique à l'École polytechnique. En 1814, il entra à l'Institut comme successeur du mathématicien Bossut. Chargé d'un cours de philosophie à la Sorbonne en 1819 et 1820, il fut nommé en 1820 professeur de physique générale au Collége de France. De 1820 à 1827, il fit les découvertes électro-dynamiques qui ont immortalisé son nom, et presque toutes les sociétés savantes de l'Europe voulurent le compter au nombre de leurs membres. Il mourut à Marseille, le 10 juillet 1836, pendant une tournée d'inspection générale de l'Université.

De sa vie de 61 ans, le commencement jusqu'à l'âge de 26 ans fut employé par lui à s'instruire et à s'essayer dans les études les plus diverses. Son activité productrice a duré 35 ans, et se partage en deux périodes à peu près égales, dont la seconde a été la plus fructueuse. De 1802 à l'automne de 1820, il s'est adonné surtout aux mathématiques et à la psychologie. De l'automne de 1820 jusqu'à sa mort, il s'est occupé surtout de physique et de chimie, de zoologie, de cosmogonie et de philosophie appliquée à l'ensemble des sciences. De 1802 à 1820, il a marqué sa place dans l'histoire de la philosophie proprement dite par un mémoire psychologique inachevé, par les fragments de sa correspondance philosophique avec Maine de Biran, par quelques-unes de ses leçons de 1807 à l'Athénée, et par le cours de philosophie qu'il fit en 1819 et 1820 à la Sorbonne. En même temps, de 1802 à 1815, il a composé, sur les mathématiques pures et appliquées, une série de mémoires importants. Dans la seconde période, on ne trouve plus de lui aucun écrit sur la philosophie pure, mais seulement des leçons orales; l'on n'y trouve, en fait de mathématiques pures, qu'un traité de calcul différentiel et de calcul intégral, dont les dernières pages ne purent pas être obtenues de lui par l'éditeur, et qui parut sans nom d'auteur, sans titre et sans table des matières, et en fait de mathématiques appliquées, un mémoire sur la théorie des ondulations lumineuses. Pendant la première période, il avait préludé à plusieurs des travaux de la seconde. Ainsi il publiait, de 1814 à 1815, trois mémoires de théorie chimique, et en mars 1832, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, sur la structure atomique des corps, une remarquable théorie, dont il s'était occupé dans son cours au Collége de France, et qui lui avait été inspirée par les découvertes de Gay-Lussac sur les rapports des volumes des gaz dans leurs combinaisons chimiques. Dès 1803, il avait eu, sur la philosophie zoologique, des vues analogues à celles qui furent développées plus tard par Étienne-Geoffroy Saint-Hilaire. Par un article anonyme, inséré en 1824, dans les *Annales des sciences naturelles*, sur l'existence et les transformations de la vertèbre chez les insectes, et par les leçons qu'en 1832, dans son cours au Collége de France, il opposait, avec une vivacité tempérée par le respect, aux leçons de son illustre collègue Georges Cuvier contre le système de l'*unité de composition*, il se fit le second de Geoffroy Saint-Hilaire dans la défense de leur système commun contre le système de la *diversité des types organiques*. Dès avant 1815, la question des époques géologiques et des créations successives avait vivement préoccupé Ampère, et une lettre à ses amis de Lyon témoigne une grande ardeur pour l'hypothèse d'une catastrophe future à la suite de laquelle des créatures plus parfaites remplaceraient l'homme sur la terre. Depuis 1830, dans quelques leçons de son cours du Collége de France et dans des conversations complémentaires, il a développé une hypothèse cosmogonique, dont le résumé a paru dans une note à la suite de la cinquième édition des *Lettres sur les révolutions du globe*, œuvre du docteur Alexandre Bertrand, dont Ampère avait partagé la foi ardente aux phénomènes les plus incroyables du somnambulisme artificiel. Modifiant l'hypothèse cosmogonique des astronomes Herschell et Laplace par celle du chimiste sir Humphry Davy, Ampère prend, comme les deux premiers, la condensation progressive des nébuleuses pour cause principale de la formation du système solaire, de la terre et des étoiles; mais il admet que les substances successivement amenées par le refroidissement de l'état gazeux à l'état liquide et à l'état solide ont été échauffées de nouveau par leurs combinaisons chimiques avec d'autres substances condensées et déposées postérieurement, et qu'ainsi le maximum de température a toujours dû être, non au centre, ni à la surface, mais à une certaine profondeur, au contact de deux couches réagissant chimiquement l'une sur l'autre. Ampère ébranlait ainsi l'hypothèse de l'énorme chaleur centrale du globe terrestre. Depuis 1829 jusqu'à sa mort, la classification philosophique des sciences fut l'objet constant et presque unique de ses travaux : nous avons vu que dès 1807 il s'en était occupé, et ses études philosophiques depuis 1802 en furent la préparation.

Quant à la découverte scientifique qui a placé Ampère au rang des plus grands physiciens, il ne suffit pas de la mentionner ici en deux mots; car elle intéresse indirectement la philosophie par la méthode dont elle est une application. En

1802, Ampère avait publié un programme dans lequel il exprimait la prétention de démontrer l'indépendance réciproque des phénomènes magnétiques et électriques. Toujours prêt à abandonner ses opinions pour la vérité mieux connue, le 11 septembre 1820, il accueillait avec enthousiasme la preuve expérimentale, présentée à l'Académie des sciences, d'une découverte faite depuis un an par le Danois Œrsted, qui avait établi la dépendance réciproque de ces phénomènes, en constatant l'action des courants électriques sur l'aiguille aimantée. Par l'invention de l'*aiguille astatique*, Ampère complétant la découverte de l'*électro-magnétisme*, prouvait que tout courant électrique, quelque faible qu'il soit, quand son action n'est pas contrariée par celle de la terre, fait prendre à l'aiguille une position perpendiculaire à la direction du courant. Mais surtout, dès le 18 septembre 1820, il montrait à l'Académie un nouvel ordre de *phénomènes*, dits *électro-dynamiques*, c'est-à-dire les attractions et les répulsions mutuelles de deux courants électriques, suivant qu'ils vont dans le même sens ou en sens contraires. Puis, continuant ses recherches, non-seulement il suivait ces actions attractives et répulsives dans tous leurs détails accessibles à l'expérimentation à l'aide d'appareils merveilleusement combinés; mais, de plus, appliquant aux données ainsi obtenues l'analyse mathématique, il démontrait, avec une certitude fondée sur l'expérimentation et sur le calcul, ce que l'expérimentation seule n'aurait pas pu atteindre directement : il arrivait ainsi aux lois premières de l'*électro-dynamisme*, dans lesquelles l'*électro-magnétisme* rentrait comme cas particulier; car Ampère prouvait qu'un fil parcouru par un courant électrique continu se dirige comme l'aiguille aimantée, et par l'invention des *solénoïdes*, il montrait que tous les effets produits par un barreau aimanté le sont également par un système de courants électriques circulaires, parallèles entre eux, perpendiculaires à leur axe commun et très-rapprochés les uns des autres. Dès lors la force directrice du globe terrestre sur la boussole pouvait évidemment s'expliquer par l'existence de courants électriques circulaires, dirigés à la surface de ce globe dans le sens du mouvement de rotation. Toutes ces belles découvertes furent exposées par Ampère dans une série de mémoires publiés par lui de 1820 à 1827. Il laissait aux physiciens explorateurs la tâche de déterminer, par les observations magnétiques aidées du calcul, les directions et les intensités de ces courants électriques dans toutes les contrées de la terre. Suivant une vue émise par lui à la fin de son hypothèse cosmogonique, la direction de ces courants de l'est à l'ouest est déterminée par l'action de la chaleur solaire sur la couche superficielle, dont elle diminue temporairement la conductibilité. Quoi qu'il en soit de cette dernière explication, la découverte des lois électro-dynamiques est une des plus admirables applications de la méthode physico-mathématique dont Galilée a été le principal auteur et dont il avait bien compris les principes philosophiques (voy. art. GALILÉE).

Il nous reste à parler de la psychologie d'Ampère et de sa classification philosophique des connaissances humaines. Avant d'examiner les résultats de ses travaux sur chacun de ces deux objets, il est nécessaire de faire l'histoire des études qui les ont produits. Commençons par la psychologie. En 1803, après la mort de sa première femme, il avait cherché avec ardeur les consolations religieuses; mais bientôt il lui fallut, comme après la mort de son père, l'attrait d'une étude nouvelle : il s'adonna avec passion à la philosophie, et se mit à la cultiver avec ses amis de Lyon. Nous avons les fragments d'un Mémoire inachevé qu'il préparait en 1803 sur une question de psychologie mise au concours pour 1804 par l'Institut. Il commençait en 1805 sa correspondance philosophique avec Maine de Biran, ex-membre du Conseil des Cinq-Cents, retiré à la campagne près de Bergerac depuis 1798, et dont le *Mémoire sur l'habitude* avait été couronné en 1802 et imprimé en 1803. Arrivé à Paris à la fin de 1805, Ampère se lia avec Cabanis, Destutt de Tracy et Gérando, anciens amis de Maine de Biran. Il rédigeait les projets de divers ouvrages philosophiques, qui ne furent pas achevés. Mais, par la correspondance qu'il entretint avec Maine de Biran de 1805 à 1812 et en 1815, il prenait une part active à la naissance d'une philosophie qui se détachait peu à peu du sensualisme de Condillac et du système de la *sensation transformée*, en constatant l'activité volontaire du *moi*, méconnue par l'école sensualiste et trop négligée même par Descartes; de plus, à côté de la sensibilité et de la volonté, Ampère rétablissait la raison dans une partie de ses droits. La passion d'Ampère pour la philosophie devint telle, qu'en 1813, l'année même où il publiait deux importants mémoires d'analyse mathématique et où il se présentait en concurrence avec Poinsot pour la place laissée vacante à l'Académie des sciences par la mort de l'analyste Lagrange, il prenait, peut-être après l'échec de cette candidature, un profond dégoût pour les sciences mathématiques et physiques. Il négligeait de répondre à une lettre de Davy, pour n'avoir pas, disait-il, à s'occuper de *ces ennuyeuses choses*, et il écrivait à ses amis de Lyon qu'il était presque décidé à renoncer aux études de ce genre, pour se donner tout entier à une science bien supérieure, à la psychologie, dont il se croyait destiné, disait-il, à *poser les fondements pour tous les siècles.* Cette passion exclusive pour la philosophie ne dura pas, et ce fut heureux; car c'était à la physique qu'il devait bientôt rendre les plus grands services, tandis que cette philosophie à laquelle il avait été tenté de tout sacrifier, pouvait accomplir sans lui ses progrès, et en attendant elle ne lui donnait ni la tranquillité d'âme ni le bonheur, mais seulement des illusions présomptueuses, qui risquaient de le détourner de sa voie véritable. Deux ans plus tard, en 1815, lorsqu'avec le patriotisme généreux dont il fut animé toute sa vie depuis 1789, il souffrait des malheurs de la France et se plaignait amèrement à ses amis de Lyon de la joie de quelques-uns de ses amis de Paris, il ne trouvait pas plus que Jouffroy à la même époque une consolation et un appui dans cette philosophie exclusivement vouée à l'analyse psychologique : tourmenté par le doute, il jetait à ses amis de Lyon un cri d'angoisse et de regret, du fond du gouffre où il s'était précipité, disait-il, en gardant de ses anciennes idées trop peu pour le faire croire, mais assez pour le frapper de terreur. Cependant, à partir de 1816, la petite société philosophique à laquelle il appartenait, et qui se réunissait maintenant chez Maine de Biran fixé à Paris depuis 1812, prenait une couleur plus décidément spiritualiste, et comptait parmi ses membres Stapfer, le docteur Bertrand, Loyson et surtout M. Cousin, qui, après ses cours de 1816 et 1817 sur les principes nécessaires, ouvrait le 4 décembre 1817 son cours sur le vrai, le beau et le bien. C'était aussi l'époque où Maine de Biran, sans voir assez nettement le rôle de la raison dans l'âme humaine et son rapport avec Dieu, sentait de plus en plus le besoin du sentiment religieux et arrivait peu à peu à la foi chrétienne. Les idées

religieuses d'Ampère, ravivées par une correspondance suivie avec le P. Barret, l'un de ses anciens amis lyonnais, devenu prêtre et jésuite, avaient ramené le calme dans son âme. De 1819 à 1820, il faisait à la Sorbonne un cours de philosophie sur la classification des faits intellectuels, et il songeait à publier une exposition complète de son système psychologique. Mais l'électro-magnétisme et l'électro-dynamisme lui firent oublier pour un temps la philosophie ; et quand il y revint, ce fut pour l'appliquer à l'ensemble des sciences. Voyons ce qu'était cette philosophie qu'Ampère n'a pas trouvé le temps d'exposer d'une manière suivie et complète.

Le système psychologique d'Ampère, formé peu à peu et bien des fois modifié, appartient à une philosophie de transition, dans laquelle Ampère n'a paru jouer qu'un rôle secondaire à côté de son ami Maine de Biran. Dans ce passage lent du sensualisme au spiritualisme, la part de Maine de Biran paraît plus prédominante qu'elle ne l'a été en réalité, parce qu'il a laissé des œuvres plus étendues, plus suivies et rédigées en un style moins obscur. La part d'Ampère a été plus grande qu'elle ne paraît, parce qu'il n'a laissé, en philosophie pure, que des lambeaux d'écrits très-décousus et dont le langage est difficile à comprendre. Les œuvres purement philosophiques d'André-Marie Ampère forment la seconde moitié d'un volume publié en 1866, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, sous le titre : *Philosophie des deux Ampère;* elles se composent des *Fragments du Mémoire de l'an XII* (1803 à 1804), des *lettres à Maine de Biran*, et de quelques fragments réunis par M. Jean-Jacques Ampère et insérés soit dans son *Introduction à la philosophie de mon père*, soit surtout dans un *Appendice* à cette introduction qui forme la première moitié du volume cité.

Quand Ampère écrivait les fragments du Mémoire psychologique de l'an XII, il ne connaissait encore Maine de Biran que par la lecture de son *Mémoire*, purement sensualiste, *sur l'habitude*. Il empruntait à ce Mémoire la distinction de l'*idée* et du *sentiment*, mais il distinguait plus nettement que l'auteur les *sentiments* et les *sensations*, phénomènes réunis sous un même nom dans le Mémoire sur l'habitude, et il devançait Maine de Biran en constatant l'activité volontaire comme parfaitement distincte de la sensation, du sentiment et de l'idée. Du reste, sur l'analyse des phénomènes intellectuels, il se contentait encore des amendements apportés par M. de Gérando au système de Condillac. Mais il hasardait quelques vues métaphysiques hardies jusqu'à la témérité. Par exemple, il posait en principe que tout être fini occupe nécessairement une place dans un être infini de même nature. Il admettait, avec Newton, que le temps infini et l'espace infini sont des êtres réels ; mais de plus, il voulait que l'étendue de chaque corps fît partie de l'espace infini, et que la durée de chaque être fît partie du temps infini. Ce n'est pas tout : conséquent jusqu'au bout avec son faux principe, il voulait que chaque être pensant occupât une place dans une pensée infinie, et que chaque changement dans les pensées de cet être fini fût un changement dans la pensée infinie qui embrasse toutes les pensées, comme chaque mouvement d'un corps est un changement de lieu dans l'espace infini qui embrasse tous les corps. En un mot, en 1804, pour être panthéiste, il ne manquait à Ampère que de s'apercevoir qu'il l'était. Heureusement cette conception fausse ne se retrouve pas dans ses écrits les plus récents.

Sa rupture de plus en plus complète avec le sensualisme s'est faite de 1805 à 1812, en commun avec Maine de Biran. Ampère avait porté le premier son attention sur l'activité volontaire. Maine de Biran en a approfondi la notion sur un point, en concentrant ses études sur l'analyse de la conscience que nous avons de l'effort musculaire. Mais, tandis que, pour s'élever au-dessus du sensualisme, Maine de Biran prenait pour point d'appui Reid, Ampère opposait avec succès à Reid Kant mieux compris qu'il ne l'était alors par les autres philosophes français. Ampère avait d'abord été tenté d'admettre le scepticisme subjectif de Kant ; mais ensuite il l'avait rejeté, après mûr examen, en attribuant une valeur absolue et objective aux *jugements synthétiques à priori* de Kant et à ce que lui-même appela plus tard les *conceptions objectives*. Il faisait ainsi à la raison une part que Maine de Biran n'a jamais su lui faire. En même temps, il conservait à la perception externe toute sa valeur, sans laquelle les sciences cosmologiques ne seraient qu'un vain jeu de notre esprit avec des fantômes. Pour rendre justice à cette philosophie d'Ampère antérieure à 1815, il faut constater encore les points suivants : 1° Ampère a aidé Maine de Biran à établir une distinction entre deux choses que ce dernier avait d'abord confondues, savoir : la conscience de l'effort et la sensation du mouvement musculaire. Ampère a bien vu que cette sensation est rapportée au muscle mis en jeu, et qu'il n'en est pas de même de l'effort volontaire ; mais il a eu tort de croire que tout homme a naturellement et primitivement conscience de la localisation de l'effort dans le cerveau, tandis que c'est là une notion acquise, notion qui, justifiée par l'observation et l'induction, et vulgarisée aujourd'hui par l'éducation et par les habitudes du langage, était restée étrangère aux croyances populaires des anciens Grecs et Romains, comme leur langage l'atteste, et qui a été rejetée par la plupart de leurs philosophes. — 2° En restreignant la part trop large que Reid avait faite et que Maine de Biran conservait à la perception immédiate dans l'acquisition de nos connaissances sur les objets extérieurs, Ampère a fait une part légitime à l'induction spontanée et à la raison dans l'acquisition de ces connaissances. — 3° Maine de Biran avait bien distingué la perception des phénomènes sensibles, la perception des rapports entre ces phénomènes, la conception des causes extérieures et de leur relation avec les phénomènes sensibles. Mais c'est Ampère qui a appelé l'attention de son ami sur la conception des relations mutuelles qui existent entre les causes extérieures, indépendamment de nous et de nos sensations, conception rationnelle, sans laquelle les sciences mathématiques et physiques ne pourraient pas exister. — 4° Il a réagi contre l'abus de l'analyse psychologique par ses remarques sur le rôle simultané de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité volontaire dans les phénomènes psychologiques. Mais ces mérites sont difficiles à découvrir dans la correspondance d'Ampère, à cause des tâtonnements de la pensée et du néologisme étrange du langage. Par exemple, il faut savoir que la conscience psychologique se nomme tour à tour *émesthèse* ou *autopsie* (pour *héautopsie*) ; que la *nouménalité* est le caractère objectif des notions, et que la *phénoménalité* est le caractère subjectif des perceptions sensibles. Mais, de plus, il faut se familiariser avec la *synthétopsie*, la *contuition*, le *jugement docimastique*, le *jugement éléodictique*, etc. Quant aux mots connus, il faut s'habituer à leur laisser prendre les sens les plus inattendus. Par exemple, que signifient ces mots : « Mouvoir à volonté une *intuition* dans un ensemble d'*intuitions fixes?* » Ils signifient :

« mouvoir volontairement un *corps que l'on voit* au milieu d'un ensemble de *corps immobiles qu'on voit aussi.* » Quand Ampère dit qu'un observateur parcourt l'intervalle de deux points d'une surface avec *l'intuition mobile de la main*, cela veut dire qu'il parcourt cet intervalle avec *sa main qu'il voit se mouvoir.* Que valait la langue universelle inventée par Ampère avant l'âge de dix-huit ans? je ne sais ; mais certes sa langue philosophique tirée du grec et du latin n'a jamais eu et n'aura jamais aucune chance de devenir universelle.

La justice envers la psychologie d'Ampère ne serait pas complète, si l'on ne cherchait cette psychologie que dans les fragments écrits par lui avant 1815. Depuis cette époque, dans ses leçons philosophiques à la Sorbonne et au Collége de France, il a développé de vive voix des observations psychologiques remarquables par leur justesse et par leur nouveauté. Il ne les a pas mises par écrit, mais on en trouve un intéressant extrait, fait par M. Roulin, dans un article reproduit à la fin de la préface de la première partie de l'*Essai* d'Ampère *sur la philosophie des sciences.* Ce qui caractérise surtout ces observations psychologiques, c'est leur caractère synthétique, qui consiste à présenter les phénomènes dans leur réalité vivante, dans leurs rapports naturels et dans leur ordre réel de succession, sans négliger pourtant l'analyse psychologique, qui signale la part de chaque faculté dans chaque phénomène complexe, tandis que la réalité échappe aux psychologues qui, par l'emploi trop exclusif de l'analyse, isolent fictivement les facultés, toujours plus ou moins associées dans leur exercice commun. Quelques points méritent spécialement d'être signalés. Par exemple, il faut citer les vues d'Ampère sur ce qu'il appelle *concrétion*, c'est-à-dire le phénomène complexe résultant de la réunion d'une sensation présente avec les images fournies par la réminiscence involontaire de sensations antérieures. Il faut noter aussi ce qui concerne le rôle de l'activité dans la sensation, c'est-à-dire ce qu'Ampère appelle la *réaction*, distincte de l'attention volontaire. Enfin il faut mentionner une théorie qui a exercé une influence prédominante sur sa classification des sciences : c'est la théorie des quatre ordres de conception, réunis deux à deux en deux classes, dont la première est dite indépendante du langage, tandis que, suivant Ampère, la seconde le suppose nécessairement. La première classe comprend : 1° les conceptions primitives et subjectives de l'étendue et de la durée, conceptions qui prêtent à la perception sensible sa forme nécessaire ; 2° les conceptions objectives de substance et de cause. La seconde classe comprend : 3° les conceptions *onomastiques*, c'est-à-dire d'une part, pour les phénomènes sensitifs, les *conceptions comparatives* ou *idées générales*; d'autre part, pour les phénomènes de l'activité intellectuelle, les *idées réflexives.* Cette seconde classe comprend aussi : 4° les *conceptions explicatives*, par lesquelles nous remontons des phénomènes aux causes. Ainsi le grand physicien Ampère est aussi rebelle que le grand physicien Galilée (voy. art. GALILÉE) à l'interdiction prononcée de nos jours par le positivisme contre la recherche des causes.

Arrivons à la dernière grande œuvre d'Ampère, œuvre de philosophie appliquée aux autres sciences. Disons d'abord comment il fut conduit à ce grand travail. Nous avons dit que dès 1807 il avait abordé dans son cours de l'Athénée la question de la classification des connaissances humaines. Des observations courtes et peu claires de Maine de Biran, conservées parmi les lettres d'Ampère à ce philosophe, nous permettent d'entrevoir quelque chose des premières vues d'Ampère sur cette classification. Maine de Biran aurait voulu une première division des sciences en plus de deux règnes. Au contraire, il paraît que dès lors Ampère avait divisé toutes les connaissances humaines en deux règnes seulement, dont l'un comprenait à la fois la métaphysique, la théologie, la jurisprudence, l'histoire, l'archéologie, etc.; mais qu'il avait fondé alors cette division sur une considération qu'il abandonna depuis, savoir, sur la distinction de deux modes d'application du principe de causalité. Après 1807, la philosophie pure, les mathématiques et les sciences physiques occupèrent, comme nous l'avons vu, la pensée d'Ampère jusqu'en 1828. A cette dernière époque, après la publication de son Mémoire mathématique sur les ondulations lumineuses, ses amis l'exhortaient à continuer dans la même voie et à compléter l'œuvre de Fresnel mort en 1827. Mais, en 1829, obligé par sa mauvaise santé d'aller chercher le climat du midi, il revint à ses études de philosophie, pour les appliquer à l'ensemble des sciences, et toute son attention, pendant les sept dernières années de sa vie, fut absorbée par cette unique pensée, avec quelques épisodes, qu'il y rattachait et dont nous avons parlé, sur la structure atomique des corps, sur la zoologie et sur la cosmogonie. Une partie de son cours au Collége de France fut remplie par ces épisodes, tandis que l'autre partie avait pour objet la *mathesiologie*, c'est-à-dire la classification des connaissances humaines. Avec l'aide de M. Gonod, professeur à Clermont, il rédigeait son *Essai sur la philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.* Pendant une tournée d'inspection générale, il composait en chaise de poste 158 vers latins techniques, remarquables par leur concision élégante, et dans lesquels cette classification se trouve habilement résumée. La première partie de l'*Essai sur la philosophie des sciences* fut imprimée avant sa mort, mais n'a été publiée qu'en 1838 ; l'autre partie a paru en 1843, par les soins de son fils, M. Jean-Jacques Ampère, avec une notice biographique de MM. Sainte-Beuve et Littré.

Dans son ensemble, et surtout dans ses divisions les plus générales, cette classification est très-supérieure à toutes celles qui l'avaient précédée. Mais dans beaucoup de détails, et surtout dans les dernières subdivisions, elle est défectueuse. Botaniste distingué, Ampère prit pour modèle de la classification des connaissances humaines la classification botanique de Bernard de Jussieu. Dès lors, il est clair qu'il ne devait pas se placer au point de vue subjectif, en classant, comme Bacon et Dalembert, les sciences d'après les facultés qu'elles mettent principalement en jeu, mémoire, imagination, raison, ou bien en les classant, comme le P. Ventura, d'après les procédés qu'elles emploient, autorité, raisonnement, observation ; mais qu'il devait, avec raison, se placer au point de vue objectif, en classant ces connaissances d'après la nature de leurs objets. Les connaissances humaines portent sur deux grandes classes d'objets, ceux qui appartiennent à la matière, et ceux qui appartiennent à la pensée. C'est pourquoi Ampère les divisa en deux règnes, celui des *sciences cosmologiques* et celui des *sciences noologiques.* Il divisa le premier en deux sous-règnes, celui des sciences cosmologiques proprement dites ou sciences de la matière inorganique, et celui des sciences physiologiques ou sciences de la matière organisée et vivante. Il divisa de même le second

règne en deux sous-règnes, celui des sciences noologiques proprement dites, et celui des sciences sociales. Puis il divisa chacun des quatre sous-règnes en deux embranchements, chaque embranchement en deux sous-embranchements, subdivisés chacun en deux sciences du premier ordre, dans chacune desquelles il trouva deux sciences du second ordre, divisées chacune en deux sciences du troisième ordre. Il eut ainsi 128 sciences du troisième ordre, embrassant dans leur ensemble toutes les connaissances humaines. Ampère compare ces sciences du troisième ordre aux *familles naturelles*, que Jussieu a déterminées d'abord sans aucune idée préconçue et d'après l'ensemble des caractères observés dans les espèces végétales ; il a réuni ensuite ces familles en groupes plus ou moins élevés, et il les a subdivisés en descendant jusqu'aux espèces végétales. Ampère s'est arrêté aux sciences du troisième ordre, sans pousser la division plus loin ; mais, pour tout le reste, il croit avoir procédé comme Jussieu. Cependant, de l'inspection du tableau final d'Ampère et de ses explications mêmes, il résulte que c'est là une illusion. Il est vrai que sa *méthode d'exposition* consiste à partir des sciences du troisième ordre, en remontant de degré en degré jusqu'aux deux règnes. Mais il est évident et l'auteur lui-même nous apprend que telle n'a pas été sa *méthode d'invention*, et qu'une vue philosophique *a priori* l'a forcé de modifier après coup ses divisions et ses subdivisions, pour remplir les cadres uniformes et entièrement semblables entre eux des deux règnes dans cette division invariablement dichotomique. Les familles botaniques de Jussieu existaient dans la nature, et ce savant n'a fait que les y trouver. Au contraire, parmi les sciences du troisième ordre d'Ampère, il y en a beaucoup qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais comme sciences distinctes. Parmi les sciences de ses deux premiers ordres, il y en a moins qui aient ce défaut capital, mais il y en a encore. Par exemple, dans le sous-embranchement des sciences philosophiques, la *thélésiologie*, science du premier ordre, n'existera jamais comme science distincte, et des quatre sciences du troisième ordre qu'elle contient, la première, la *télésiographie*, description de la volonté, fait partie de la *psychologie*, la seconde et la troisième font partie de l'*éthique*. Or la psychologie et l'éthique sont deux des quatre sciences du premier ordre de ce même sous-embranchement. Prenons maintenant l'ontologie, autre science philosophique du premier ordre. Parmi ses quatre subdivisions, l'*hyparctologie* et la *théodicée* n'existeront jamais comme distinctes des deux autres qui sont l'*ontothétique* et la *théologie naturelle*. Le règne des sciences cosmologiques donnerait lieu à des critiques du même genre. Par exemple, des quatre sciences du troisième ordre comprises dans la *zootechnie*, deux rentrent en partie dans les deux autres et n'en diffèrent qu'à titre de points de vue d'une même science, tandis que les quatre sciences du troisième ordre comprises dans la physique médicale ont chacune un objet différent de celui des trois autres. Il y a donc, dans ces divisions de chaque science du premier ordre en quatre du troisième, une symétrie apparente et non réelle, factice et non naturelle. Les cadres étaient faits : il fallait les remplir.

Mais comment le génie classificateur d'Ampère s'est-il asservi à ces cadres arbitraires? Sa théorie philosophique des *quatre ordres de conceptions* lui a imposé sa théorie des *quatre points de vue*, et celle-ci s'est imposée à sa classification des sciences. Dans sa préface et dans son introduction, il insiste sur cette pensée, que les conceptions des deux premiers ordres, les unes subjectives, les autres objectives, doivent exister chez les enfants avant l'intelligence du langage, qui seule permet de comparer les faits et de les expliquer. De même, suivant lui, dans chaque science il y a une première partie qui, sans scruter la corrélation des faits, les considère en eux-mêmes, et cette partie se subdivise en deux autres, dont l'une prend dans les faits ce qui s'offre immédiatement à l'observation, et dont l'autre cherche ce qui est d'abord caché ; ensuite, dans chaque science, il y a une seconde partie, qui considère les faits corrélativement, de manière à les comparer et à les expliquer, en examinant les changements successifs qu'un même objet éprouve, ou bien les changements analogues qui se produisent dans des objets différents, et cette seconde partie se subdivise en deux autres, dont l'une arrive par cette comparaison aux lois les plus générales, et l'autre se propose de découvrir les causes des faits données par les deux premiers points de vue et les causes des lois données par le troisième point de vue, et de prévoir les effets par la connaissance des causes. Tout cela est vrai ; mais l'erreur consiste à croire que des points de vue d'une même science sont des sciences distinctes. Par exemple, suivant Ampère, dans la *physique générale élémentaire*, première partie de la *physique générale*, il y a la *physique expérimentale*, qui s'arrête aux faits observés, et la *chimie*, qui scrute les faits cachés ; et dans la *physique mathématique*, seconde partie de la physique générale, il y a la *stéréonomie*, qui applique à tous les corps les procédés nécessaires pour arriver à l'exactitude mathématique dans les observations physiques et chimiques et dans les formules qui en résument tous les résultats, et l'*atomologie*, qui s'élève à la recherche des causes des phénomènes et des lois de physique et de chimie. Cet exemple choisi par l'auteur est malheureux ; car il est évident que la physique et la chimie sont deux sciences distinctes, séparées avec raison dans la première subdivision et confondues à tort dans la seconde. Les quatre points de vue auraient dû, suivant les principes posés expressément par Ampère, servir seulement de contre-épreuve à la classification des sciences divisées et subdivisées d'après leurs objets : au contraire, ce sont bien évidemment les quatre points de vue qui d'une part l'ont forcé à diviser en deux une science naturellement une, comme la physique, à laquelle appartient la partie physique de la stéréonomie et de l'atomologie, ou comme la chimie, à laquelle appartient la partie chimique de ces deux mêmes sciences ; d'autre part ce sont aussi les quatre points de vue qui l'ont forcé à réunir en une seule science deux sciences naturellement distinctes, comme la partie physique et la partie chimique de la stéréonomie et de l'atomologie.

Cette même théorie des quatre points de vue a produit chez Ampère une autre illusion, combattue avec raison par M. Arago dans sa Notice. Ces quatre points de vue, qui déterminent toutes les divisions et les subdivisions des connaissances humaines, étant analogues aux quatre ordres de conceptions rangés suivant l'ordre de leur apparition successive dans la première enfance, Ampère se croit en droit de conclure que, sauf la nécessité d'une instruction primaire préparatoire, ses 128 sciences se trouvent rangées dans son tableau dans l'ordre le meilleur à suivre soit pour les étudier toutes, soit pour en étudier à fond quelques-unes en omettant ou en se contentant d'effleurer les autres. Ainsi il admet qu'il vaut mieux avoir acquis toute l'instruction

qu'on peut et qu'on veut acquérir dans les 64 sciences cosmologiques, avant de commencer l'étude des sciences noologiques. De plus, il croit qu'il faut apprendre dans chaque règne les sciences du premier ordre une à une, chacune depuis ses premiers éléments jusqu'à ses parties les plus élevées dans les quatre sciences du troisième ordre, avant de passer aux sciences suivantes du premier ordre; qu'ainsi il faut apprendre les mathématiques supérieures, sans excepter l'astronomie, avant la physique élémentaire et par conséquent avant aucune notion d'optique. Il n'est pas besoin d'aller plus loin pour voir que les sciences cosmologiques, classées, comme elles doivent l'être, d'après leurs objets, ne sont pas rangées dans l'ordre suivant lequel elles doivent être apprises, et qu'il faut avoir appris les éléments de plusieurs sciences du premier ordre, avant de pouvoir atteindre les parties les plus élevées de l'une quelconque d'entre elles, à l'exception des mathématiques pures. Il en est de même pour les sciences noologiques. Par exemple, à qui Ampère fera-t-il croire qu'un futur philosophe doit commencer par acquérir une instruction aussi complète qu'il pourra dans les sciences cosmologiques, avant d'aborder l'étude de la psychologie élémentaire, et que celui qui veut devenir linguiste doit avoir achevé ses études dans les sciences cosmologiques, dans les sciences philosophiques, et de plus dans les beaux-arts, avant de commencer l'étude des langues? Cette illusion d'Ampère peut s'expliquer par la puissance exceptionnelle de ses facultés, par le défaut de direction dans les études de son enfance et de sa jeunesse, et par l'ordre étrange qu'il avait suivi lui-même, comme nous l'avons vu, dans l'acquisition de ses vastes connaissances.

Sur Ampère, outre les notices déjà mentionnées de MM. Sainte-Beuve et Littré, voyez la notice, plus récente, de M. François Arago, qui a puisé des renseignements intéressants dans ses souvenirs personnels et dans la correspondance intime d'Ampère avec ses amis de Lyon, mais qui a commis quelques erreurs de faits et de dates; l'article de M. Étienne Arago, résumé de la notice précédente, dans la nouvelle édition de la *Biographie universelle;* l'*Introduction* déjà citée de M. J. J. Ampère *à la philosophie de mon père;* l'*Avant-propos* de M. Barthélemy Saint-Hilaire, et quelques passages du volume de M. E. Naville sur *Maine de Biran, sa vie et ses pensées.* TH. H.-M.

AMPHIBOLIE, ἀμφιβολία. Tel est le nom consacré par Kant, dans sa *Critique de la raison pure,* à une sorte d'amphibologie naturelle, fondée, selon lui, sur les lois mêmes de la pensée et qui consiste à confondre les notions de l'entendement pur avec les objets de l'expérience, à attribuer à ceux-ci des caractères et des qualités qui appartiennent exclusivement à celles-là. On tombe dans cette erreur quand, par exemple, on fait de l'identité, qui est une notion *a priori*, une qualité réelle des phénomènes ou des objets que l'expérience nous fait connaître (*Analyt. des principes*, appendice du ch. III).

AMPHIBOLOGIE, de ἀμφιβολία, même signification. On appelle ainsi une proposition qui présente, non pas un sens obscur, mais un sens douteux, un double sens. Aristote, dans son *Traité des réfutations sophistiques* (ch. IV), a compté l'amphibologie parmi les sophismes. Il la distingue de l'*équivoque* (ὁμωνυμία), par laquelle il désigne l'ambiguïté des termes, pris isolément.

ANACHARSIS. Voy. LES SEPT SAGES.

ANALOGIE. On confond aujourd'hui le plus souvent l'analogie avec la ressemblance; les anciens logiciens y mettaient plus de scrupule, et conservaient au premier de ces termes le sens que lui avaient donné les mathématiciens, celui d'une égalité de rapports comme celle qui constitue une proportion. Le langage n'a pas cessé d'exprimer cette différence. Deux ailes d'oiseau sont *semblables :* la nageoire d'un poisson est *analogue* à une aile, parce qu'elle a la même connexion avec d'autres organes, et qu'elle sert au même usage. Ce qui autorise l'assimilation, c'est, comme dans une proportion, la similitude des rapports. Quoi de plus différent encore qu'une colonie et un enfant, et qui s'aviserait de rechercher entre ces deux termes des ressemblances intrinsèques? Mais la relation qui existe entre l'enfant et sa mère se retrouve en quelque mesure dans celle qui rattache une colonie à la patrie qui l'a fondée, et que, par analogie, on appelle sa métropole. Ainsi, à parler rigoureusement, il n'y a de ressemblance qu'entre des faits de même espèce, ou tout au moins de même genre, et une propriété dite semblable est inhérente aux objets où on la constate; l'analogie, au contraire, résulte entre des termes différents, d'une relation du même genre, et son domaine est, pour ainsi dire, sans limite. Nous découvrons sans cesse des rapprochements imprévus entre les objets les plus divers, et la parole les exprime en vives images. Cette distinction semble pourtant s'évanouir quand on parle en logique du raisonnement par analogie, qui se trouve confondu avec le raisonnement par ressemblance. Il y a là dans les mots et dans les choses une grande incertitude qu'il importe de dissiper.

Les ressemblances se constatent par l'observation et la comparaison, et l'induction, qui, sans doute, a d'autres conditions, suppose toujours qu'elles sont reconnues. Raisonner par ressemblance, c'est donc, à proprement parler, raisonner par induction. S'il y a un procédé différent qu'on appelle analogie, il ne consistera donc pas simplement à s'appuyer sur des ressemblances, ou bien il y aura deux noms pour désigner la même opération. Le seul moyen de s'éclairer, c'est d'emprunter aux logiciens quelques exemples qu'ils proposent comme des modèles du raisonnement par analogie, et de les interpréter. Soutenir que les colonies ont envers la mère patrie les mêmes devoirs que les enfants envers leurs parents; concevoir que la foudre a la même cause que les phénomènes électriques artificiellement produits dans un laboratoire; un animal d'une espèce inconnue qu'un cœur, une circulation double et complète, etc., parce qu'on l'a vu allaiter ses petits; que la planète Mars a des habitants, parce qu'elle ressemble à la Terre, voilà des types qui représentent assez bien toutes les formes du raisonnement par analogie, tels que le décrivent les auteurs les plus considérés. Or il ne paraît pas possible d'en dégager une formule qui convienne à tous, et il y a là des procédés intellectuels de nature très-différente. Le premier raisonnement est une véritable déduction : on conclut de l'identité des rapports, qui est supposée reconnue ou accordée, à l'identité des devoirs; la conclusion est forcée, si l'on admet qu'il y a entre les colonies et la patrie commune un vrai lien de filiation; elle est très-douteuse si cette assimilation est précaire. L'analogie est établie, avant le raisonnement auquel elle sert de principe, par une comparaison dont on peut contester ou soutenir l'exactitude. On renverra donc ce premier mode d'inférence à la déduction. En second lieu, quand Franklin soupçonne que les phénomènes produits par les appareils électriques sont de même espèce que ceux des nuages qui portent le tonnerre, il ne raisonne pas, il constate des ressemblances, qui ont pu échapper à d'autres, mais qui le frappent,

parce qu'il se sert d'une observation plus attentive et d'une comparaison à laquelle on n'avait pas songé. Le raisonnement commence au moment où il conçoit une expérience capable de mettre cette ressemblance en pleine lumière, de vérifier son idée ou de la contredire. Si le nuage est comme un appareil électrique, il produira des effets qu'on peut déterminer d'avance, et, par exemple, on pourra en tirer des étincelles, comme du conducteur d'une machine. C'est un exemple de ce qu'un savant appelle le *raisonnement expérimental*, c'est-à-dire une déduction fondée sur une hypothèse, et aboutissant en dernière analyse à une induction : car l'expérience faite, il n'y a pas analogie, mais ressemblance avérée entre les deux ordres de phénomènes, soumis dès lors aux mêmes conditions, expliquées par les mêmes causes prochaines. C'est un travail ordinaire dans l'investigation des lois de la nature : observation, conception d'une similitude, déduction d'une expérience, induction d'une loi, ou si l'on veut extension d'une loi déjà reconnue. Considérons maintenant le troisième exemple. « Il n'est pas un naturaliste, dit M. Cournat, qui, à l'aspect d'un animal d'une espèce jusqu'à présent inconnue, occupé à allaiter ses petits, ne soit parfaitement sûr d'avance que la dissection y fera trouver un cerveau, une moelle épinière, un foie, un cœur, des poumons, etc. » Il y a évidemment ici un raisonnement fondé sur une observation : cet animal est un mammifère, voilà tout ce qu'on sait, ou plutôt tout ce qu'on voit : il a un cerveau, un cœur, etc., voilà ce qu'on affirme, ou pour parler à la rigueur, ce que l'on conçoit. Quelle est la raison qui fait passer le naturaliste d'une idée à l'autre ? C'est une liaison précédemment établie entre les caractères de l'organisation, c'est-à-dire une loi obtenue par une induction légitime. Cette loi, vérifiée pour toutes les espèces connues, peut-elle souffrir des exceptions ? Ce n'est pas absolument impossible, mais c'est tout à fait improbable. Du reste, le doute ne sera pas de longue durée, et sans recourir à la dissection, il sera facile de la vérifier pour ce cas nouveau. Entre l'induction préalablement accomplie, et son extension à un cas nouveau, devant un cas semblable, il y a un moment où l'esprit anticipe l'observation, ou même s'en dispense. C'est un droit qu'il s'attribue chaque fois qu'il induit, et s'il se maintenait ici dans les limites de la même espèce, on ne pourrait le lui refuser sans nier l'induction elle-même ; ni faire une obligation au savant de ne rien affirmer de l'organisation d'un chien ou d'un cheval, avant de l'avoir ouvert. Ce qui distingue donc cette inférence de l'induction simple c'est que l'espèce de l'animal est jusqu'à présent inconnue : différence insignifiante, puisque le caractère qu'on y découvre du premier coup est précisément celui par lequel tant d'espèces sont rangées dans la classe des mammifères. On pourra donc remarquer que l'induction est un procédé dont les formes sont variables, dont la certitude est très-inégale, qui consiste à la fois à trouver la loi d'une espèce, et à ramener des espèces du même genre à une même loi ; qu'il faut induire pour établir des rapports, et induire encore pour étendre encore ces rapports à de nouveaux cas, mais on ne trouvera dans l'exemple proposé rien qui puisse le distinguer d'un cas d'induction. L'extension de la loi, quand il s'agit des rapports d'un organe avec un autre, est tout d'abord affirmée pour tous les cas où cet organe existe ; et la subordination des caractères n'est pas entendue comme un accident. Jusqu'à présent, on cherche vainement un mode de raisonnement original auquel convienne le titre de raisonnement par analogie. Il ne reste plus que l'exemple si souvent répété depuis Reid, à savoir, le jugement problématique par lequel nous supposons que les planètes sont habitées, parce que ressemblant à la terre à d'autres égards, elles doivent, comme elle, servir de séjour à des êtres vivants. Il est facile de donner la formule de ce procédé : des ressemblances sont constatées entre deux ou plusieurs objets ; l'un d'eux a en outre certaine propriété qu'on ne peut observer chez les autres ; on supplée à une expérience impossible, et on la leur attribue par supposition. C'est ce qu'on appelle généraliser les ressemblances. Qu'il y ait dans l'esprit un penchant, ou plutôt une habitude qui le porte à réunir les faits en groupes, et à regarder comme inséparables ceux qu'il trouve souvent associés, c'est un fait bien connu ; mais ce n'est pas un principe qui puisse donner une valeur logique à cette téméraire présomption. Alléguer, comme on l'a fait, pour la justifier, la croyance innée en l'unité du plan de la nature, c'est gratifier l'esprit humain d'une croyance dont il ne se doute pas, qui, à la supposer fondée, ne peut être que le résultat d'une science consommée, et qui d'ailleurs n'expliquerait rien. En réalité, il n'y a rien de plus dans cette inférence qu'une induction commencée et qui ne peut s'achever, un projet d'induction. S'il était certain que l'existence d'une atmosphère, pour nous borner à un seul fait, fût la condition nécessaire et suffisante de l'apparition de la vie sous ses diverses formes, il deviendrait constant que telle planète, Mars par exemple, où l'on observe des phénomènes météorologiques bien connus, est peuplé de végétaux et d'animaux. Or, nous savons bien que sans un milieu respirable la vie ne peut se manifester ; nous le savons parce que nous pouvons, à volonté, isoler un animal de ce milieu, ou l'y replonger, et que la vie s'éteint ou se rallume suivant que nous le lui enlevons ou le lui rendons. Mais nous ignorons absolument si l'air, la chaleur et les autres conditions sans lesquelles la vie ne peut se produire ici-bas, sont *suffisantes* pour la faire naître. Nous pouvons donc inférer d'une part qu'en l'absence d'un fluide respirable il n'y aura, même dans les régions que nous ne pouvons explorer, aucune créature animée, et il ne nous en faut pas davantage pour nous représenter, non sans une sorte d'effroi, les espaces silencieux et déserts du globe lunaire ; mais d'autre part nous ne pouvons conjecturer avec probabilité que partout où il y aura une atmosphère et les autres conditions vitales qui se rencontrent ici-bas, elles produiront des êtres animés : quand elles seraient toutes réunies, il resterait toujours à savoir s'il ne faut pas, pour faire éclore la vie, une autre puissance, une condition suprême, que nous n'avons pu jusqu'à présent déterminer par expérience. Ce qui est en question dans le raisonnement si hasardeux qui sert de fondement à la croyance en la pluralité des créatures animées, c'est la détermination du phénomène de la vie ; si toutes ses conditions étaient connues, comme le sont par exemple celles de l'ébullition de l'eau, l'induction serait complète, et vaudrait pour tous les temps et tous les lieux. Bref, on peut toujours d'un fait inférer ses conditions, et réciproquement ; mais il faut pour cela que toutes les conditions soient connues ; quand une ou plusieurs d'entre elles restent ignorées, il n'y a pas, à proprement parler, d'induction ni de loi, et par suite on ne peut conclure sans acception du temps et de l'espace, puisqu'il n'y a pas de certitude, même pour un lieu ou un instant particuliers. Un fait ne peut se produire dans toutes ses conditions, et il suffit de le constater pour être certain que ces conditions, encore qu'elles échappent à l'observa-

tion, sont réalisées; de même toutes les conditions étant connues et observées, il n'est pas douteux que le fait se produise: suivre l'une ou l'autre de ces voies c'est toujours se fier à l'induction. Mais il est impossible de s'autoriser de la présence de *quelques-unes* des conditions, toutes nécessaires qu'elles soient, pour en conclure l'existence d'un fait que l'on ne perçoit pas: ce fait est alors indéterminé. Si la science parvient un jour à trouver un ensemble de faits physiques qui déterminent la vie, partout où ces faits seront vérifiés on devra, à moins qu'il n'y en ait d'autres qui excluent la vie, conclure qu'elle existe, encore que l'on ne puisse s'en assurer par la perception. Jusque-là, il faut s'en tenir à la simple conjecture. L'analogie n'est donc en rien distincte de l'induction. Constater des ressemblances ce n'est pas raisonner, et c'est le préliminaire indispensable de l'induction, aussi bien que de l'analogie; conclure l'identité des faits de l'identité de leurs conditions, c'est encore l'acte propre de l'induction; présumer que certains faits sont la condition des autres, c'est une conception qui précède et motive la recherche, ce n'est pas la conclusion d'un raisonnement; c'est un des moments du travail inductif; c'est celui que les logiciens ont désigné sous ce terme, d'ailleurs si mal défini, d'Analogie. Il n'y a, malgré ces deux noms, aucune différence de nature entre les deux procédés. Affirmer que le fer et les autres métaux fondent et se volatilisent dans le soleil à la même température qu'à la surface de la terre, c'est généraliser un rapport constaté; conjecturer que Mars est habité, c'est généraliser un rapport supposé; le doute ne provient pas de l'extension de la loi, mais de son caractère: si dans le premier cas on raisonne par induction, et dans le second par analogie, la différence ne provient pas, pour parler comme les logiciens, de la forme, mais de la matière: les deux procédés sont identiques; mais le travail préliminaire, celui de l'expérience, est achevé d'un côté, plus ou moins ébauché de l'autre, et le plus souvent interminable.

Ainsi s'expliquent l'obscurité et l'incertitude des théories d'ailleurs très-sommaires de l'analogie, et les efforts malheureux qu'on a faits pour la distinguer de l'induction. Kant et ses imitateurs Esser et Krug ont beaucoup contribué à donner du crédit à cette superfétation de la logique. Suivant eux, l'induction étend à toutes les choses d'un même genre les propriétés qui conviennent à plusieurs; l'analogie conclut de la ressemblance particulière de deux choses à leur ressemblance totale: l'une va de la pluralité à l'unité, et l'autre de l'un au multiple; « par l'une, dit Kant, on étend les données empiriques du particulier au général par rapport à plusieurs objets; par l'autre on étend les qualités données d'une chose à un plus grand nombre de qualités de la même chose. » Mais Kant n'a pas une idée très-exacte de l'induction, et de plus on ne voit pas quelle différence il y a entre attribuer une propriété à une chose de même espèce que celle où on l'a reconnue, et conclure qu'une qualité appartenant à la seconde appartient aussi à la première. Les espèces sont fondées sur des ressemblances; dire que deux choses de même espèce sont semblables, ou réciproquement que deux choses semblables sont de même espèce, c'est énoncer le même principe, qui n'est du reste pas celui de l'induction.

Consulter sur l'analogie: Aristote, *Topiques*, liv. I, ch. XVII; *Derniers analytiques*, liv. II, ch. XIV. Kant, *Logique*, ch. III, sect. III. Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles*, essai I, ch. III. Esser Logik, §§ 140, 152. Krug Logik, § 156. Hamilton, *Lectures on logic*, t. II, p. 166. Cournat, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, ch. IV. Stuart Mill, *Système de Logique*, liv. IV, ch. XX. Condillac, *Art de raisonner*, ch. III.

ANALYSE ET SYNTHÈSE. L'analyse et la synthèse sont les deux procédés fondamentaux de toute méthode; elles résultent de la nature de l'esprit humain, et sont une loi de son développement. L'intelligence humaine aperçoit d'abord confusément les objets; pour s'en faire une notion précise, elle est obligée de concentrer successivement son attention sur chacun d'eux en particulier, ensuite de les décomposer dans leurs parties et leurs propriétés. Ce travail de décomposition s'appelle analyse. L'opération inverse, qui consiste à saisir le rapport des parties entre elles et à recomposer l'objet total, porte le nom de synthèse. Décomposition, recomposition, analyse, synthèse, tels sont les deux procédés qui se rencontrent dans tout travail complet de l'intelligence, dans tout développement régulier de la pensée, dans la formation de toute science.

Mais s'il est facile de les définir dans leur généralité, il l'est beaucoup moins de les suivre dans leurs applications, de les distinguer et de les reconnaître dans les opérations plus ou moins compliquées de l'intelligence humaine et les procédés de la science. Il est peu de questions qui aient été plus embrouillées et sur lesquelles les philosophes se soient moins entendus. Ce que les uns appellent analyse, les autres le nomment synthèse, et réciproquement. Le mal vient d'abord de ce que l'on n'a pas établi une distinction entre nos diverses espèces de connaissances, et ensuite de ce que les deux procédés analytique et synthétique se trouvent réellement réunis dans tout travail de l'intelligence un peu compliqué et de quelque étendue. Pour nous préserver d'une pareille confusion, nous établirons d'abord en principe que toute opération intellectuelle qui, considérée dans son ensemble, offre comme procédé principal la décomposition d'une idée ou d'un objet dans ses éléments, doit prendre le nom d'analyse, et que celui de synthèse doit s'appliquer à toute opération de l'esprit dont le but essentiel est de combiner des éléments, de saisir des rapports, de former un tout ou un ensemble. Ce principe admis, nous distinguerons plusieurs espèces de connaissances, celles dont nous sommes redevables à l'observation et celles que nous obtenons par le raisonnement; deux méthodes correspondantes, et par conséquent aussi deux sortes d'analyse et de synthèse, l'analyse et la synthèse *expérimentales* et l'analyse et la synthèse *logiques*.

Examinons d'abord en quoi consistent et l'analyse et la synthèse dans la première de ces deux méthodes et dans les sciences d'observation. Lorsque nous voulons connaître un objet réel appartenant soit à la nature physique, soit au monde moral, nous sommes obligés de le considérer successivement dans toutes ses parties, et d'étudier celles-ci séparément; ce travail terminé, nous cherchons à réunir tous ces éléments, à saisir leurs rapports, afin de reconstituer l'objet total. De ces deux opérations la première est l'analyse, et la seconde la synthèse. Il est évident qu'elles sont l'une et l'autre également nécessaires, et qu'elles se tiennent étroitement; mais elles n'en constituent pas moins deux procédés essentiellement distincts, et dont l'un est inverse de l'autre. Condillac a cependant prétendu que la méthode était tout entière dans l'analyse, qui, selon lui, comprend la synthèse. Il est, dit-il, impossible d'observer les parties d'un tout sans remarquer leurs rapports; d'ailleurs, si vous n'observez pas les rapports en même temps que

les parties, il vous sera impossible de les retrouver ensuite et de recomposer l'ensemble. On doit répondre que, sans doute, on ne peut ne pas apercevoir quelques rapports en étudiant les parties d'un tout ; mais ces rapports ne doivent pas préoccuper celui qui étudie chaque partie séparément, car alors il ne verra clairement ni les parties ni les rapports. L'esprit humain est borné et faible : une seule tâche lui suffit ; la concentration de toutes ses forces sur un point déterminé est la condition de la vue distincte ; il doit donc oublier momentanément l'ensemble, pour fixer son attention sur chacun des éléments pris en particulier ; puis, quand il les a suffisamment examinés en eux-mêmes, les comparer et tâcher de découvrir leurs rapports. Ce sont là deux opérations distinctes, et qui ne peuvent être simultanées sous peine d'être mal exécutées. L'analyse est un procédé artificiel, et d'autant plus artificiel, que l'objet offre plus d'unité. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'un être organisé, dont toutes les parties sont dans une dépendance réciproque, elle détruit la vie qui résulte de cette unité. Mais le moyen de faire autrement, si vous voulez étudier l'organisation d'une plante, d'un animal, de l'homme, le plus complexe de tous les êtres ? Il faut, dit-on, s'attacher à l'élément principal, au fait simple, le suivre dans ses développements, ses combinaisons et ses formes. Mais ce n'est pas là faire de la synthèse avec l'analyse, c'est faire de la synthèse pure. Ce fait simple, en effet, comment l'a-t-on obtenu ? A moins de le supposer et de partir d'une hypothèse, c'est l'analyse qui doit le découvrir. Aussi Condillac, qui prêche sans cesse l'analyse, emploie continuellement la synthèse. Prendre pour principe la sensation, la suivre dans toutes ses transformations, expliquer ainsi tous les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, c'est procéder synthétiquement et non par analyse. Le *Traité des Sensations* est, comme on l'a fait remarquer, un modèle de synthèse ; mais aussi, où conduit une semblable méthode ? A un système dont la base est hypothétique, et dont la véritable analyse, appliquée aux faits de la nature humaine, démontre facilement la fausseté. Mieux eût valu observer d'abord ces faits en eux-mêmes, sauf à ne pas bien apercevoir leurs rapports et laisser à d'autres le soin d'en former la synthèse.

L'analyse et la synthèse sont deux opérations de l'esprit si bien différentes, qu'elles supposent dans les hommes qui les représentent des qualités diverses et qui s'excluent ordinairement. En outre, de même qu'elles constituent deux moments distincts dans la pensée de l'individu, elles se succèdent aussi dans le développement général de la science et de l'esprit humain. Elles alternent et dominent chacune à leur tour dans l'histoire. Il y a des époques analytiques et des époques synthétiques : dans les premières, les savants sont préoccupés du besoin d'observer les faits particuliers, d'étudier leurs propriétés et leurs lois spéciales sans les rattacher à des principes généraux ; dans les secondes, au contraire, on sent la nécessité de coordonner tous ces détails et de réunir tous ces matériaux pour reconstruire l'unité de la science. C'est ainsi, par exemple, que l'on a appelé le XVIIIe siècle le siècle de l'analyse, parce qu'il a en effet proclamé et généralisé cette méthode, et lui a fait produire les plus beaux résultats dans les sciences naturelles. Ce qui ne veut pas dire que la synthèse ne se rencontre pas dans les recherches des savants et des philosophes de cette époque. Ceux même qui l'ont dépréciée, Condillac, par exemple, l'ont employée à leur insu. D'ailleurs, le XVIIIe siècle s'est servi de l'induction, qui est une généralisation, et par là une synthèse, et il n'a pas manqué non plus de tirer les conséquences de ses principes, ce qui est encore un procédé synthétique ; mais il est vrai que ce qui domine au XVIIIe siècle, c'est l'observation des faits de la nature, et presque toutes les découvertes qui l'ont illustré sont dues à l'analyse.

Mais si ces deux méthodes sont distinctes, elles ne s'excluent pas ; loin de là, elles sont également nécessaires l'une à l'autre ; elles doivent se réunir pour constituer la méthode complète, dont elles ne sont, à vrai dire, que les deux opérations intégrantes. Qu'est-ce qu'une synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse ? Une œuvre d'imagination ou une combinaison artificielle du raisonnement, un système plus ou moins ingénieux, mais qui ne peut reproduire la réalité ; car la réalité ne se devine pas : pour la connaître, il faut l'observer, c'est-à-dire l'étudier dans toutes ses parties et sous toutes ses faces. Une pareille synthèse, en un mot, s'appuie sur l'hypothèse. D'un autre côté, supposez que la science s'arrête à l'analyse ; vous aurez les matériaux d'une science plutôt qu'une science véritable. Il y a deux choses à considérer dans la nature : les êtres avec leurs propriétés, et les rapports qui les unissent. Si vous vous bornez à l'étude des faits isolés, et que vous négligiez leurs rapports, vous vous condamnez à ignorer la moitié des choses, et la plus importante, celle que la science surtout aspire à connaître, les lois qui régissent les êtres, leur action réciproque, l'ordre, l'accord admirable qui règne entre toutes les parties de cet univers. Vous ne connaîtrez même qu'imparfaitement chaque objet particulier, car son rôle et sa fonction sont déterminés par ses rapports avec l'ensemble. La synthèse doit donc s'ajouter à l'analyse, et ces deux méthodes sont également importantes. Les règles qui leur conviennent sont faciles à déterminer. L'analyse doit toujours précéder la synthèse ; en outre, elle doit être complète, s'étendre à toutes les parties de son objet ; autrement, la synthèse, n'ayant pas à sa disposition tous les éléments, ne pourra découvrir leurs rapports. Elle sera obligée de les supposer et de combler les lacunes de l'analyse par des hypothèses. Enfin l'analyse doit chercher à pénétrer jusqu'aux éléments simples et irréductibles, ne s'arrêter que quand elle est arrivée à ce terme ou quand elle a touché les bornes de l'esprit humain. Réunir tous les matériaux préparés par l'analyse, n'en rejeter et méconnaître aucun, reproduire les rapports des objets tels qu'ils existent dans la nature, ne pas les intervertir ou en imaginer d'autres, telle est la tâche et le devoir de la synthèse. Au reste, si ces règles sont évidentes, il est plus facile de les exposer que de les appliquer. Aussi, dans l'histoire, elles sont loin d'être exactement observées ; on doit tenir compte ici des lois du développement de l'esprit humain. La science débute par une analyse superficielle, qui sert de base à une synthèse hypothétique. La faiblesse des théories dues à ce premier emploi de la méthode rend bientôt nécessaire une analyse plus sérieuse et plus approfondie, à laquelle succède une synthèse supérieure à la première. Cependant il est rare que l'analyse ait été complète ; le résultat ne peut donc être définitif. La nécessité de nouvelles recherches et d'une application plus rigoureuse de l'analyse se fait de nouveau sentir. Tel est le rôle alternatif des deux méthodes dans le développement progressif de la science et dans son histoire ; mais la règle posée plus haut n'en conserve pas moins sa valeur absolue. La vraie synthèse est celle qui s'appuie

sur une analyse complète; c'est là un idéal que les savants et les philosophes ne doivent jamais perdre de vue.

Parcourons rapidement les autres opérations de l'esprit et les procédés de la science, qui présentent le caractère d'une décomposition ou d'une composition, et qui, pour ce motif, ont reçu le nom d'analyse ou de synthèse.

D'abord, pour étudier un objet, l'esprit humain est obligé de le décomposer, non-seulement dans ses éléments et ses parties intégrantes, mais aussi dans ses qualités ou propriétés; de l'observer sous ses divers points de vue. Or cette décomposition qui s'opère, non plus sur des parties réelles, mais sur des propriétés auxquelles nous prêtons une existence indépendante, est l'*abstraction*. L'abstraction est donc une analyse, puisqu'elle est une décomposition; mais ce qui la distingue de l'analyse proprement dite, c'est qu'elle s'exerce sur des qualités qui, prises en elles-mêmes, n'ont pas d'existence réelle. Après l'abstraction vient la *classification*. Classer, c'est réunir; par conséquent, toute classification est une synthèse; mais pour former une classification, on peut suivre deux procédés. Si dans la considération des objets, on fait d'abord abstraction des différences pour s'arrêter à une propriété générale, on pourra ainsi réunir tous ces objets dans un même genre; ensuite, à côté de ce caractère commun à tous, si on remarque une qualité particulière à quelques individus, on établira dans le genre des espèces, et on descendra jusqu'aux individus eux-mêmes. Or il est clair qu'en procédant ainsi, on va non-seulement du général au particulier, mais du simple au composé; puisqu'à mesure que l'on avance, de nouvelles qualités s'ajoutent aux premières. Ainsi, quoique l'analyse intervienne pour distinguer les qualités, le procédé général qui sert à former la classification, est synthétique. Si, au contraire, on commence par observer les individus dans l'ensemble de leurs propriétés, et que l'on rapproche ceux qui offrent le plus grand nombre de qualités semblables, on créera d'abord des espèces; puis, faisant abstraction de ces qualités qui distinguent les espèces, pour ne considérer que leurs propriétés communes, on établira des genres; des genres, on s'élèvera à des classes plus générales encore. Il est évident que dans cette méthode, qui est l'inverse de la précédente, si la synthèse intervient pour réunir et coordonner les individus, les espèces et les genres, on procède non-seulement du particulier au général, mais du composé au simple, et du concret à l'abstrait. L'opération fondamentale est dans l'analyse. La méthode analytique sert à former les classifications naturelles, et la méthode synthétique les classifications artificielles (voy. CLASSIFICATION). Les mots analyse et synthèse s'emploient aussi quelquefois pour désigner l'*induction* et la *déduction*. D'abord toute induction légitime repose sur l'observation et l'analyse, en particulier sur l'expérimentation. Or, l'expérimentation qui, en répétant et variant les expériences, écarte d'un fait les circonstances accessoires et accidentelles, pour saisir son caractère constant et dégager sa loi, est une véritable analyse. Enfin, si l'induction elle-même, étendant ce caractère à tous les individus, les groupe et les réunit dans un seul principe, ce principe est abstrait et représente une idée à la fois générale et simple. Le procédé qui sert à le former est donc une analyse. D'un autre côté, la déduction qui revient du général au particulier, du genre aux espèces et aux individus, est une opération synthétique. Il en est ici des idées nécessaires et des vérités de la raison, comme des principes qui sont dus à l'expérience. Le principe qui dégage l'abstrait du concret, l'idée générale des notions particulières, est toujours l'abstraction et l'analyse; ainsi l'induction de Socrate et la dialectique de Platon ont été appelées à juste titre une méthode d'analyse. La manière de procéder d'Aristote et de Kant, par rapport aux idées de la raison, offre l'emploi successif des deux méthodes. Aristote et Kant séparent les notions pures de l'entendement et de la raison de tout élément empirique et sensible; ils les distinguent, les énumèrent et en dressent la liste : c'est un travail d'analyse; puis ils les rangent dans l'ordre déterminé par les rapports qui les unissent : ils en forment la synthèse. Si l'on admet avec des philosophes plus récents que toutes ces idées rentrent dans un principe unique, et ne sont que les formes de son développement progressif, cette méthode sera synthétique; mais elle suppose une analyse antérieure, sans quoi le système repose sur une base hypothétique.

Dans la *démonstration* qui se compose d'une suite de raisonnements, on retrouve les deux procédés fondamentaux de l'esprit humain. Aussi les logiciens distinguent deux sortes de démonstration : l'une *analytique*, l'autre *synthétique*. Si l'on veut traiter une question par le raisonnement, on peut suivre, en effet, deux marches différentes. La première consiste à partir de l'énoncé du problème, analyser les idées renfermées dans les termes de la proposition qui la formule, et à remonter ainsi jusqu'à une vérité générale qui démontre a vérité ou la fausseté de l'hypothèse. Dans ce cas, on décompose une idée complexe qui constitue la question même, et on la met en rapport avec une vérité simple, évidente d'elle-même ou antérieurement démontrée; on procède alors du composé au simple et on suit une marche analytique. Cette méthode est en particulier celle qu'on emploie en algèbre. Mais on peut suivre un procédé tout opposé; prendre pour point de départ une vérité générale, déduire les conséquences qu'elle renferme et arriver ainsi à une conséquence finale qui est la solution du problème. Ici, on va du général au particulier, du simple au composé; la méthode est synthétique. Cette méthode est celle dont se servent habituellement les géomètres; elle constitue la démonstration géométrique. Il est évident que dans les deux cas, le raisonnement consiste toujours à mettre en rapport deux propositions, l'une générale, l'autre particulière, au moyen de propositions intermédiaires; mais le point de départ est différent : dans le premier cas, on part de la question pour remonter au principe; dans le second, du principe pour aboutir à la question. Condillac a donc eu tort de dire (*Logique*, 1re partie, ch. VI) que *puisque ces deux méthodes sont contraires, l'une doit être bonne et l'autre mauvaise;* et M. de Gérando fait judicieusement observer que la comparaison qu'il emploie à ce sujet est inexacte. « On ne peut aller, dit Condillac, que du connu à l'inconnu; or, si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera; s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant : il ne peut donc y avoir deux chemins contraires pour y arriver. — Mais Condillac n'observe pas qu'il y a ou qu'il peut y avoir pour nous dans une question deux espèces de connues.... Il y a une connue au sommet de la montagne, c'est l'énoncé du problème, et il y a aussi une connue au fond de la vallée, c'est un principe antérieur au problème et déjà reconnu par notre esprit. Ce qu'il y a d'inconnu, c'est la situation respective de ces deux points que sépare une plus ou moins grande distance. L'art

du raisonnement consiste à découvrir un passage de l'un à l'autre, et, quelque route que l'on ait prise, si l'on est arrivé du point de départ au terme de son voyage, le passage aura été découvert et l'on aura bien raisonné. » (*Des Signes et de l'Art de penser dans leurs rapports*, t. IV, ch. VI, p. 189.) On ne doit pas oublier, ainsi que le fait remarquer le même auteur, que dans chacune des deux méthodes, il entre à la fois de l'analyse et de la synthèse, pour peu surtout que le raisonnement soit compliqué et d'une certaine étendue ; mais on doit considérer l'ensemble des opérations qui constituent le raisonnement total, et donnent à la démonstration son caractère général.

Quels sont les avantages respectifs de ces deux méthodes, quel emploi faut-il en faire, et dans quel cas est-il bon d'appliquer l'une de préférence à l'autre? La réponse ne peut être absolue, cela dépend de la nature des questions que l'on traite et de la position dans laquelle se trouve l'esprit par rapport à elles. La méthode analytique qui se renferme dans l'énoncé du problème, a l'avantage de ne pouvoir s'en écarter, et de ne pas se perdre en raisonnements inutiles : comme procédé de découverte, elle est plus directe. La synthèse, sous ce rapport, est plus exposée à s'éloigner de la question, à tâtonner, à suivre des routes sans issue ou qui la conduisent à d'autres résultats que ceux qu'elle cherche. Sa marche est plus incertaine et plus aventureuse ; mais lorsqu'elle n'a pas d'autre but positif que celui de déduire d'un principe fécond les conséquences qu'il renferme, elle arrive à découvrir des aperçus nouveaux et des solutions à une foule de questions imprévues qui naissent en quelque sorte sous ses pas. Quand elle poursuit une solution particulière, et qu'elle n'arrive pas à son but, elle rencontre souvent sur son chemin des réponses et des solutions à d'autres questions. Ces deux méthodes sont toutes deux naturelles; néanmoins l'une, la synthèse, semble plus conforme à la marche même des choses, puisqu'elle va des principes aux conséquences, des causes aux effets : c'est la méthode démonstrative par excellence. Quand la vérité est trouvée, et qu'il ne s'agit que de la démontrer ou de la transmettre, le rapport entre le point de départ et le but étant connu, sa marche est sûre et directe, et cette voie est plus courte que celle de l'analyse; aussi est-ce la méthode que l'on emploie surtout dans l'enseignement, ce qui ne veut pas dire que l'analyse n'y ait pas une place importante. D'ailleurs les deux méthodes, loin de s'exclure, se prêtent un mutuel appui; elles se servent l'une à l'autre de vérification et de preuve.

Il n'existe point et il ne peut guère exister de traités spéciaux sur l'analyse ni sur la synthèse ; l'étude de ces deux méthodes est une partie essentielle de la logique; nous renvoyons, par conséquent, à tous les ouvrages qui traitent de cette science, principalement aux ouvrages modernes. Nous citerons particulièrement la *Logique de Port-Royal*, 4ᵉ partie; l'*Optique de Newton*, liv. III, quest. 21; le *Discours* de J. J. W. Herschell sur l'étude de la philosophie; l'*Essai* de M. Cournot sur les fondements de nos connaissances, Paris, 1851, 2 vol. in-8. CH. B.

ANALYTIQUE, voy. ANALYSE, JUGEMENT, MÉTHODE.

ANALYTIQUES (τὰ Ἀναλυτικά). Tel est le titre qu'on a donné au temps de Galien, c'est-à-dire dans le IIᵉ siècle de l'ère chrétienne, et qui, depuis, a été généralement consacré à une partie de l'*Organum* ou de la logique d'Aristote. Cette partie de l'Organum est formée de deux traités parfaitement distincts, dont l'un, portant le nom de *Premiers Analytiques*, enseigne l'art de réduire le syllogisme dans ses diverses figures et dans ses éléments les plus simples; l'autre, appelé les *Derniers Analytiques*, donne les règles et les conditions de la démonstration en général. A l'imitation de ce titre, Kant a donné le nom d'*Analytique transcendentale* à cette partie de la *Critique de la raison pure* qui décompose la faculté de connaître dans ses éléments les plus irréductibles.

ANAXAGORE. Il naquit à Clazomène, dans la LXXᵉ olympiade, quelques années avant Empédocle, qui cependant le devança par sa réputation et ses travaux (Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. III). Doué de tous les avantages de la naissance et de la fortune, il abandonna, par amour pour l'étude, et son patrimoine et son pays natal, dont les affaires ne lui inspiraient pas plus d'intérêt que les siennes. Il avait vingt-cinq ans quand il se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation et, l'on pourrait dire, de la nationalité grecque. Admis dans l'intimité de Périclès, il exerça sur ce grand homme une très-haute et très-noble influence, et cette position, au sein d'une démocratie jalouse, fut probablement la vraie cause des persécutions qu'il endura sous le prétexte de ses opinions religieuses. Cette conjecture ne paraîtra pas dénuée de fondement, si l'on songe qu'à l'accusation d'impiété dirigée contre Anaxagore, se joignait celle d'un crime politique, le plus grand qu'on pût imaginer alors : on le soupçonnait de *médisme*, c'est-à-dire de favoriser contre sa patrie les intérêts du roi de Perse. Sauvé de la mort par Périclès, mais exilé d'Athènes qu'il habitait depuis trente ans, il alla passer le reste de ses jours à Lampsaque, où il mourut à l'âge de soixante-douze ans, entouré de respect et d'honneurs.

Anaxagore n'est pas seulement Ionien par le lieu de sa naissance, il l'est aussi par ses maîtres. Cicéron, Strabon, Diogène Laërce, Simplicius, s'accordent à dire qu'il entendit les leçons d'Anaximène; et, quoi qu'en dise Ritter, nous sommes obligés d'accepter ce témoignage qu'aucune voix dans l'antiquité n'a démenti. Mais c'est principalement par la direction de ses études et le caractère général de sa doctrine, qu'Anaxagore appartient à l'école ionienne; car, même lorsqu'il s'élève jusqu'à l'idée d'un principe spirituel, il a toujours pour but l'explication et l'intelligence du monde sensible. Aussi l'a-t-on appelé le *physicien par excellence* (ὁ φυσικώτατος), et ce n'est véritablement que par dérision qu'il a été surnommé l'*esprit* (ὁ νοῦς), à peu près comme Descartes l'a été par Gassendi. Cette prédilection d'Anaxagore pour le monde extérieur nous explique la déception que Platon éprouva à la lecture de ses ouvrages, et les reproches fort injustes qu'il lui adresse par la bouche de Socrate. Cependant il ne faut pas croire que le philosophe de Clazomène soit demeuré étranger à des études d'un autre ordre : nous savons, par le témoignage de Favorinus, que le premier il tenta d'expliquer les poëmes d'Homère dans un sens allégorique, au profit de la saine morale. Il savait revêtir sa pensée d'une forme aussi noble qu'agréable, et ne devait pas être étranger aux questions politiques; car Plutarque nous assure qu'il enseigna à Périclès l'art de gouverner la multitude avec fermeté. Enfin, selon Platon, il s'est aussi beaucoup occupé de la nature et des lois de l'intelligence; mais aujourd'hui il ne nous reste d'Anaxagore que des fragments relatifs à la théorie de la nature.

Il admettait avec toute l'antiquité ce principe : que rien n'est produit, que rien ne peut s'anéan-

tir d'une manière absolue; par conséquent il regardait la matière comme une substance éternelle et nécessaire, quoique essentiellement variable par sa forme et la combinaison de ses éléments. Mais les seules propriétés de la matière lui semblaient insuffisantes pour expliquer le mouvement et l'harmonie générale du monde; le hasard, pour lui, c'était le nom sous lequel nous déguisons notre ignorance des causes; et quant à cette nécessité aveugle dont les autres philosophes se contentaient si facilement, il en niait l'existence. De là un dualisme entièrement inconnu jusqu'alors et qu'Anaxagore lui-même, en tête de l'un de ses ouvrages, a formulé ainsi : « Toutes choses étaient confondues, puis vint l'intelligence qui fit régner l'ordre. » Ces paroles, que nous retrouvons également dans les plus anciens monuments de l'histoire de la philosophie, ne sauraient nous laisser aucun doute sur leur authenticité, et nous tracent tout naturellement la marche que nous avons à suivre. Nous examinerons d'abord quels sont, dans l'opinion de notre philosophe, la nature et le rôle de l'esprit; nous chercherons ensuite à déterminer les divers caractères et les divers éléments de la substance matérielle; enfin nous terminerons par quelques réflexions sur l'origine de la philosophie d'Anaxagore et ses rapports avec les systèmes qui l'ont précédée.

Ce que nous avons dit suffit déjà pour nous convaincre qu'il ne s'agit pas ici du dieu de la raison et de la conscience : le dieu d'Anaxagore n'est qu'un humble ouvrier, condamné à travailler sur une matière toute prête, obligé de tirer le meilleur parti possible d'un principe éternel comme lui, et dont le propriétés imposent à sa puissance une limite infranchissable. Telle sera toujours l'idée qu'on se formera de la cause suprême, si l'on n'y arrive pas par un autre chemin que l'observation exclusive de la nature extérieure; car il est facile de comprendre que le physicien ne recourra à l'intervention divine, que lorsque les faits ne peuvent s'expliquer par la nature même des corps. Or, tel est précisément le jugement qu'Aristote a porté sur le philosophe de Clazomène : « Anaxagore, dit-il, se sert de l'intelligence comme d'une machine pour faire le monde, et quand il désespère de trouver la cause réelle d'un phénomène, il produit l'intelligence sur la scène; mais dans tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une autre cause (*de la Métaphysique d'Aristote*, par M. Cousin, in-8, Paris, 1835, p. 140). » Platon dit la même chose d'une manière encore plus explicite (*Phèd.*, p. 393, édit. Mars. Ficin).

Ainsi renfermé dans une sphère nécessairement très-restreinte, l'esprit a deux fonctions à remplir, parce qu'il y a deux choses que les propriétés physiques ne sauraient jamais expliquer : 1° l'action qui déplace les éléments matériels, qui les réunit ou les sépare, qui leur donne constamment ou leur a donné une première fois le mouvement; 2° la disposition des choses selon cet ordre admirable qui éclate à la fois dans l'ensemble et dans chaque partie de l'univers. Considéré comme moteur universel, comme la cause première des révolutions générales du monde et des changements, des phénomènes particuliers dont il est le théâtre, l'esprit ne peut pas faire partie du monde, il ne peut être mêlé à aucun de ses éléments, il est à l'abri de toute altération et doit être conçu comme une substance entièrement simple, qui existe par elle-même, qui ne relève que de sa propre puissance, tant qu'elle n'agit pas sur la matière. Si on lui donne également le titre d'infini, c'est que ce mot n'avait pas, dans le système d'Anaxagore, et en général chez les premiers philosophes, la signification métaphysique qu'on y attache aujourd'hui. Considéré comme ordonnateur, comme auteur de l'harmonie générale du monde et de l'organisation des êtres, le principe spirituel possède nécessairement la faculté de penser, d'où lui vient probablement le nom d'intelligence (νοῦς) sous lequel on le désigne toujours. L'intelligence ne peut agir qu'en pensant; et s'il est vrai qu'elle est l'auteur du mouvement, il faut que ce mouvement ait une raison (Arist., *Phys.*, lib. III, c. IV; *Metaph.*, lib. XII, c. IX). Mais si la pensée et l'action sont inséparables, il faut que l'une s'étende aussi loin que l'autre; il faut que la pensée s'étende plus loin encore, car le plan doit exister avant l'œuvre, et le projet avant l'exécution. Aussi Anaxagore disait-il expressément que l'intelligence ou le principe spirituel du monde embrasse en même temps dans sa connaissance, le présent, le passé et l'avenir, ce qui est encore à l'état de chaos, ce qui en est déjà sorti et ce qui est sur le point d'y rentrer. Anaxagore attribuait-il aussi à son Dieu la connaissance du bien et du juste? Cette opinion pourrait au besoin s'appuyer sur deux passages obscurs d'Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. X); mais elle ne s'accorderait guère avec le caractère général du système que nous exposons.

Puisque Anaxagore, comme tous les autres philosophes de l'antiquité, ne reconnaît pas la création absolue, et qu'en dehors de son principe spirituel il n'y a pour lui que la matière, il ne pouvait pas admettre la pluralité des âmes; il ne pouvait pas supposer que chaque être vivant soit animé par une substance particulière, par un principe moteur distinct de l'esprit universel. Par conséquent, il ne devait pas considérer l'intelligence suprême comme une existence séparée et distincte de celle des choses. En effet, Platon nous assure, dans son *Cratyle*, qu'Anaxagore faisait agir l'esprit sur le monde en le pénétrant dans toutes ses parties. Aristote lui attribue la même pensée (*de Anima*, lib. I, c. II) : « Anaxagore, dit-il, prétend que l'intelligence est la même chose que l'âme, parce qu'il croit que l'intelligence existe dans tous les animaux, dans les grands comme dans les petits, dans les plus nobles comme dans les plus vils. » Ainsi, encore une fois, c'est le même principe, le même esprit, une seule âme qui anime tout ce qui existe. Conséquent avec lui-même, Anaxagore ne s'arrête pas là; il veut que l'intelligence réside aussi dans les plantes, puisque les plantes sont des êtres vivants. Elles ont, comme les animaux, leurs désirs, leurs jouissances et leurs peines; elles ne sont pas même dépourvues de connaissance. Mais comment se fait-il que ce principe unique, toujours le même dans la substance et dans les propriétés générales, nous apparaisse dans les divers êtres sous des formes si différentes? Pourquoi ne le voyons-nous pas agir en tout temps et en tout lieu, d'après les mêmes lois, avec la même sagesse, avec la même puissance? Pourquoi la plante n'a-t-elle pas les mêmes passions, les mêmes instincts que l'animal? Pourquoi l'animal est-il si inférieur à l'homme? Ici reparaissent les limites infranchissables que rencontre toujours le principe spirituel, quand il veut agir sur la matière. L'intelligence ne peut se développer que dans la mesure où l'organisme le permet; et l'organisme à son tour dépend de la matière et des éléments dont elle se compose. Ainsi l'homme, disait Anaxagore, au témoignage d'Aristote, l'homme n'est le plus raisonnable des animaux, que parce qu'il a des mains; et en général, là où le principe spirituel ne trouve pas les instru-

nents nécessaires pour agir conformément à sa nature, il est obligé de rester inactif sans rien perdre pour cela de ses attributs essentiels. Il peut être comparé à une liqueur qui, sans changer de nature, ne peut cependant ni recevoir une autre forme, ni occuper une autre place que celle que lui donne le vase où elle est contenue. C'est en vertu de ce principe, que le sommeil est regardé comme l'engourdissement de l'âme par les fatigues du corps. Toute âme particulière n'étant que le degré d'activité dont l'intelligence est susceptible dans un corps déterminé, on comprend qu'elle meure aussitôt que ce corps se dissout. Telle est à peu près ce qu'on pourrait appeler la métaphysique d'Anaxagore.

La matière, dans le système d'Anaxagore, n'est pas représentée par un principe unique ou par un seul élément qui sans cesse change de nature et de forme, comme l'eau dans la doctrine de Thalès, l'air dans celle d'Anaximène, et le feu dans celle d'Héraclite; il y voyait, au contraire, un nombre infini, non-seulement de parties très-distinctes les unes des autres, mais de principes véritablement différents, tous inaltérables, indestructibles, ayant toujours existé en même temps. Ces principes qui, par la variété infinie de leurs combinaisons, engendrent tous les corps, portent le nom d'*homéoméries* (ὁμοιομέρειαι); ce qui ne veut pas dire qu'ils soient tous semblables ou de la même espèce; mais il faut la réunion d'un certain nombre de principes semblables, pour que nous puissions démêler dans les choses une propriété, une qualité, un caractère quelconque. La prépondérance des principes d'une même espèce est la condition qui détermine la nature particulière de chaque être. En effet, les homéoméries étant d'une petitesse infinie, leurs propriétés ne sont pas appréciables pour nous, quand on les considère isolées les unes des autres et en petite quantité; dans cet état, elles échappent entièrement à nos sens et n'existent qu'aux yeux de la raison (Arist., *de Cœlo*, lib. III, c. III).

Parmi ces principes si variés, les uns devaient concourir à la formation de la couleur; les autres, de ce qu'on appelle, dans le langage des physiciens, la substance des corps. De là résulte que pour chaque couleur, comme pour chaque substance matérielle, par exemple pour l'or, pour l'argent, pour la chair ou le sang, il fallait admettre des parties constituantes d'une nature particulière. Mais tous les principes ayant été primitivement confondus, aucun d'eux ne peut exister entièrement pur, aucune couleur, aucune substance ne peut être sans mélange (Arist., *Phys.*, lib. I, c. V).

Puisque c'est le besoin de remonter à une cause première de l'ordre et du mouvement qui a conduit Anaxagore à l'idée d'un principe spirituel, il fallait bien qu'il supposât un temps où les éléments physiques de l'univers étaient plongés dans un état complet de confusion et d'inertie : par conséquent, le monde a eu un commencement. Si cette opinion nous paraît en contradiction avec l'idée que nous nous formons, d'après Anaxagore, de la cause intelligente, rien n'est plus conforme au rôle que ce philosophe a été forcé de laisser, et qu'il laisse en effet à la matière. Une simple conjecture de Simplicius ne peut donc pas nous donner le droit de penser, avec Ritter, que le monde, aux yeux d'Anaxagore, est sans commencement. Nous ne voyons aucune raison de repousser le témoignage d'Aristote, qui affirme expressément le contraire et qui le répète à plusieurs reprises avec la plus entière certitude.

Si l'on veut se rendre compte de cet état primitif des choses, on n'a qu'à se rappeler que les homéoméries échappent à nos sens et qu'il en faut réunir un certain nombre de la même espèce pour qu'il en résulte une qualité distincte, ou un objet parfaitement déterminé et réel. Par conséquent, tant qu'une puissance libre et intelligente n'a pas établi l'ordre, n'a pas séparé les éléments pour les classer ensuite selon leurs diverses natures, il n'y a encore ni formes, ni qualités, ni substances; ou si toutes ces choses existent pour la raison comme les homéoméries elles-mêmes, elles n'existent pas pour l'expérience, elles n'appartiennent pas encore au monde réel. C'est ce commencement des choses qu'Anaxagore voulait définir par le principe que tout est dans tout.

La confusion des éléments emporte avec elle l'idée d'inertie; car, si les êtres en général, une fois organisés, une fois en jouissance de leurs propriétés, peuvent exercer les uns sur les autres une influence réciproque, et dispensent le physicien d'expliquer chaque phénomène par l'action du premier moteur, il n'en est pas ainsi quand toutes ces propriétés sont paralysées, insensibles, ou, comme dit Aristote, quand elles existent dans le domaine du possible, non dans celui de la réalité. Mais ce n'est pas tout : aux yeux d'Anaxagore il n'y a pas même de place pour le mouvement, car le mélange de toutes choses, c'est l'infini. Or, dans le sein même de l'infini, il n'y a pas de vide, puisqu'il n'y a pas encore de séparation; et dans tous les cas, le vide semblait à Anaxagore une hypothèse contraire à l'expérience; il s'appuyait sur ce fait dont il se faisait une arme contre la doctrine des atomes, que dans les outres vides et dans les clepsydres, on rencontre encore la résistance de l'air (Arist., *Phys.*, lib. III, c. VI). Ainsi tout se touche, tous les éléments sont contigus.

Le mouvement n'est pas impossible en dehors de l'infini, où rien n'existe ni ne peut exister, pas même l'espace; car, disait Anaxagore, l'infini est en soi; il ne peut être contenu dans rien; il faut donc qu'il reste où il se trouve. Nous connaissons l'ouvrier et les matériaux; voyons maintenant comment s'est accomplie l'œuvre elle-même; jetons un rapide coup d'œil sur la genèse d'Anaxagore.

Quand l'activité de l'intelligence commença à s'exercer sur la masse inerte et confuse, elle ne fit pas naître sur-le-champ tous les êtres et tous les phénomènes dont se compose l'univers; mais la génération des choses eut lieu successivement et par degrés, ou, comme Anaxagore s'exprimait lui-même, le mouvement se manifesta d'abord dans une faible portion du tout, ensuite il en gagna une plus grande, et c'est ainsi qu'il s'étendit de plus en plus. Ce furent des masses encore très-confuses qui sortirent les premières de la confusion universelle. Le lourd, l'humide, le froid et l'obscur, mêlés ensemble, s'amassèrent dans cette partie de l'espace maintenant occupée par la terre; au contraire, le léger, le sec et le chaud se dirigèrent vers les régions supérieures, vers la place de l'éther. Après cette première séparation, se formèrent les corps généralement appelés les quatre éléments, mais qui, dans la pensée d'Anaxagore, ne sont que des mélanges où se rencontrent les principes les plus divers. De la partie inférieure, de la masse humide, pesante et froide, qu'il se représentait sous la forme des nuages ou d'une épaisse vapeur, Anaxagore fait d'abord sortir l'eau, de l'eau la terre, et de la terre se séparent les pierres, formées d'éléments concentrés par le froid. Au-dessus de tous ces corps, dans

les régions les plus pures de l'espace, est l'éther, lequel, si nous en croyons Aristote (*de Cœlo*, lib. I, c. III; *Meteor.*, lib. II, c. VII), n'est pas autre chose que le feu. C'est l'éther qui, en pénétrant dans les cavités ou les pores de la terre, devient la cause des commotions qui l'ébranlent, lorsque, se dirigeant par sa tendance naturelle vers les régions supérieures, il trouve toutes les issues fermées. A la formation des éléments, nous voyons succéder celle des corps célestes, du soleil, de la lune et des étoiles. L'éther, par la force du mouvement circulaire qui lui est propre, enlève de la terre des masses pierreuses qui s'enflamment dans son sein et deviennent des astres. Cette hypothèse, conservée dans le recueil du faux Plutarque et littéralement reproduite par Stobée, s'accorde à merveille avec l'opinion attribuée à Anaxagore, que le soleil est une pierre enflammée plus grande que le Péloponèse, et que le ciel tout entier, c'est-à-dire les corps célestes, sont composés de pierres (Diogène Laërce, liv. II, ch. VIII et IX). D'après un bruit populaire, il aurait prédit la chute d'une pierre que l'on montrait sur les bords de l'Égée, et que l'on disait détachée du soleil. Ne pourrait-on pas, sur cette tradition que Pline (liv. II, ch. LXVIII) nous a conservée, fonder la conjecture très-probable qu'Anaxagore s'est occupé des aérolithes, et que ces corps étranges lui ont suggéré sa théorie sur la nature du soleil et des autres corps célestes? Les paroles suivantes de Diogène Laërce (liv. II, ch. XII et XIII) sembleraient confirmer cette supposition : « Silène rapporte, dans la première partie de son Histoire, que, sous le gouvernement de Dimyle, une pierre tomba du ciel, et à cette occasion, ajoute le même auteur, Anaxagore enseigna que tout le ciel est composé de pierres qui, maintenues ensemble par la rapidité du mouvement circulaire, se détachent aussitôt que ce mouvement se ralentit. » Ayant découvert que la lune est éclairée par le soleil, Anaxagore ne devait pas croire qu'elle fût embrasée comme les autres étoiles; mais elle lui parut être une masse de terre, entièrement semblable à celle que nous occupons. Aussi disait-il qu'il y a dans la lune, comme ici-bas, des collines, des vallées et des habitants (Diogène Laërce, *ubi supra*). Il a été le premier, si nous en croyons Platon, qui ait trouvé la véritable cause des éclipses, et, substituant partout les phénomènes naturels aux fables mythologiques, il enseignait que la voie lactée est la lumière de certaines étoiles, devenue sensible pour nous quand la terre intercepte la lumière du soleil (Arist., *Meteor.*, lib. I, c. VIII). Toute cette partie de la doctrine d'Anaxagore, concernant les rapports qui existent entre le soleil et les autres corps célestes, a quelques droits à notre admiration; mais il était loin de comprendre encore la rotation de la terre, qu'il se représentait comme immobile au centre du monde (*de Cœlo*, lib. I, c. XXXV). Les comètes lui semblaient une apparition simultanée de plusieurs planètes qui, dans leur marche, se sont tellement rapprochées, qu'elles paraissent se toucher (*Meteor.*, lib. I, c. VI). Les corps célestes une fois formés, nous voyons naître les plantes qui ne pouvaient exister auparavant, puisque le soleil en est appelé le père, comme la terre en est la mère et la nourrice (Arist., *de Plant.*, lib. I, c. II). Enfin, après les plantes, ou en même temps qu'elles, viennent les animaux, engendrés pour la première fois du limon de la terre échauffée par le soleil, et doués dans la suite de la faculté de se reproduire (Diogène Laërce, liv. II, ch. IX et X). Les animaux étant venus les derniers, les éléments dont ils se composent sont aussi les plus simples; car c'est en eux que la séparation des éléments physiques ou des homéoméries se trouve la plus avancée. Anaxagore, voulant démontrer cette théorie par l'expérience, invoquait en sa faveur le fait de la nutrition : quand nous considérons, disait-il, les aliments qui servent à notre nourriture, ils nous font l'effet d'être des substances simples, et cependant c'est d'eux que nous tirons notre sang, notre chair, nos os et les autres parties de notre corps (Plut., *de Placit. philos.*, lib. I, c. III).

Quand les animaux et les plantes sont sortis de l'épuration de tous les éléments, le principe intelligent vint, pour ainsi dire, mettre la dernière main à son œuvre. Jusqu'alors l'axe du ciel passait par le milieu de la terre; maintenant la terre est inclinée vers le sud, et les étoiles prenant, par rapport à nous, une autre place, il en résulta cette variété de température et de climats sans laquelle plusieurs espèces de plantes et d'animaux étaient vouées à une destruction inévitable. Un tel changement, ajoutait notre philosophe, est au-dessus de toutes les forces physiques et ne peut s'expliquer que par une sage intervention de la cause intelligente. Mais, arrivé ainsi à son dernier période, ce monde, dans la génération duquel l'éther ou le feu joue le principal rôle, doit aussi périr par le feu. Cependant il n'est pas certain qu'Anaxagore ait adopté cette opinion. Aristote (*Phys.*, lib. I, c. V) lui attribue positivement l'opinion contraire : le monde une fois formé, ses éléments ne doivent plus rentrer dans le chaos; car la cause intelligente ne peut pas permettre le désordre, et une fois l'impulsion donnée à la matière, les principes confondus dans son sein doivent de plus en plus se dégager les uns des autres.

Il nous reste, pour avoir achevé l'exposition de la doctrine d'Anaxagore, à déterminer le principe logique sur lequel elle s'appuie. Quoi que l'on fasse, on est obligé, sitôt qu'on émet un système, d'avoir une opinion arrêtée sur les sources de la vérité et la légitimité de nos facultés. Anaxagore n'a probablement rien écrit sur ce sujet; mais il nous est impossible de douter qu'il ait reconnu la raison comme moyen d'arriver aux principes des choses ou à la vérité suprême. C'est uniquement sur la foi de la raison qu'il a pu admettre, à côté des éléments physiques, un principe immatériel et intelligent. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est que même les éléments matériels, dans leur pureté et leur simplicité, sont insaisissables pour nos sens; notre raison seule peut les concevoir. Il ne pouvait donc pas admettre, avec Démocrite, que la vérité est seulement dans l'apparence; il disait, au contraire, que nos sens nous trompent et qu'il ne faut pas les consulter toujours. Là est le véritable, le plus grand progrès dont on puisse lui faire honneur. Quant à cette maxime que les choses sont pour nous ce que nous les croyons, il faut remarquer d'abord que la tradition seule l'a mise dans la bouche d'Anaxagore; ensuite ne pourrait-elle pas s'appliquer au sentiment, et ne voudrait-elle pas dire que le bonheur des hommes et une grande partie de leurs misères dépendent beaucoup de leurs opinions? Comprises dans un autre sens, ces paroles sont en contradiction manifeste avec toutes les opinions que nous venons d'exposer.

Pour trouver l'origine du système d'Anaxagore, nous ne remonterons pas, comme l'abbé Le Batteux (*Mém. de l'Acad. des inscript.*), jusqu'à la cosmogonie de Moïse; nous ne la chercherons pas non plus, avec un savant de l'Allemagne, dans l'antique civilisation des mages. Nous ne croyons

pas avoir besoin de sortir de la Grèce ni de l'école ionienne; cette école se résume tout entière dans la doctrine que nous venons d'exposer. Mais Anaxagore ne s'est pas contenté de la résumer, il l'a conduite aux dernières limites qu'elle pût atteindre; car elle avait commencé par la physique, elle ne cherchait autre chose que la nature, et il l'a agrandie, il l'a conduite aux portes de la métaphysique dont il entr'ouvrit même le sanctuaire. En effet, si nous ne savons pas ce qu'il a emprunté à son compatriote Hermotyme, au moins l'existence de celui-ci ne saurait être révoquée en doute, et quelques mots d'Aristote, les traditions fabuleuses repandues sur son compte, nous attestent suffisamment qu'il croyait à un principe spirituel (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. III). Mais ce fait isolé a moins d'importance que les traditions plus sûres que nous avons conservées des philosophes ioniens. Ainsi que Ritter l'a démontré jusqu'à l'évidence, ils se divisent en deux classes: les uns, comme Thalès, Anaximène et Héraclite, admettent un élément qui, en vertu d'une force interne et vivante, se développe sous les formes les plus variées et produit l'univers; en un mot, ils expliquent la nature par un principe *dynamique*. Anaximandre, qui forme à lui seul toute une école, admet, au contraire, que la matière est inaltérable de sa nature et qu'elle ne change de forme que par la position de ses éléments: de là une physique toute mécanique. Tous les éléments sont d'abord confondus dans une masse infinie; puis en vertu du mouvement qui leur est propre, en vertu de certaines antipathies naturelles, ils se séparent peu à peu et se combinent de mille manières. Ces deux principes, réunis et nettement distingués l'un de l'autre, donnent pour résultat la philosophie d'Anaxagore. Comme Anaximandre, il reconnaît une masse confuse de tous les éléments et un nombre infini de principes inaltérables. Comme Anaximène, il admet une force vitale et interne, une puissance qui se développe par elle-même et en vertu de sa propre activité. Seulement cette puissance, nettement distinguée du principe matériel, devient une substance simple, intelligente, active, en un mot, spirituelle.

Anaxagore est le premier de tous les philosophes grecs qui ait écrit ses pensées. Mais ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il n'en reste que des lambeaux dans les œuvres d'Aristote, de Platon, de Cicéron, de Diogène Laërce; dans les Commentaires de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote; dans le recueil de Stobée et le livre pseudonyme intitulé: *de Placitis philosophorum*. Ces fragments, que nous avons cités en grande partie, ont été recueillis et soumis à la critique par les auteurs suivants: Le Batteux, *Conjectures sur le système des homéoméries*, dans le tome XXV des *Mémoires de l'Acad. des inscript.* — Heinius, *Dissertations sur Anaxagore*, dans les tomes VIII et IX de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et lettres de Prusse*. — De Ramsay, *Anaxagoras, ou Système qui prouve l'immortalité de l'âme*, etc., in-8, la Haye, 1778. — Ploucquet, *Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagoræ Clazomenii*, in-8, Tubing., 1763. — Carus, *sur Anaxagore de Clazomène*, dans le *Recueil* de Fülleborn, 10e cahier; le même, *Dissertatio de cosmo-theologiæ Anaxagoræ fontibus*, in-4, Leipzig, 1798. — J. T. Hemsen, *Anaxagoras Clazomenius*, etc., in-8, Goëttingue, 1821. — H. Ritter, dans son *Histoire de la philosophie ancienne*, et son *Histoire de la philosophie ionienne*. — E. Bersot, *de Controversis quibusdam Anaxagoræ doctrinis, Parisiis*, 1843, in-8. — Zévort, *sur la Vie et la doctrine d'Anaxagore*, Paris, 1844, in-8. — E. Schaubach, *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta*, in-8, Leipzig, 1827. — Mullachius, *Fragmenta philosophorum græcorum*, gr. in-8, Paris, 1860. Ces deux derniers ouvrages sont les plus utiles à consulter, parce qu'ils renferment tous les fragments relatifs à Anaxagore.

ANAXARQUE d'Abdère. Disciple de son compatriote Démocrite, suivant les uns; de Métrodore de Chios ou de Diomène de Smyrne, suivant les autres. Il fut le maître de Pyrrhon et l'ami d'Alexandre le Grand, qu'il accompagnait dans ses expéditions. Il vécut, par conséquent, durant le IVe siècle avant J. C. Zélé partisan de la philosophie de Démocrite, il en pratiquait la morale dans sa vie privée plus encore qu'il n'en goûtait la théorie; c'est ce qui lui fit donner le surnom d'*eudémoniste*, c'est-à-dire partisan de la philosophie du bonheur (Diogène Laërce, liv. IX, ch. LX).

ANAXILAS ou **ANAXILAÜS** de Larysse [*Anaxilaus Laryssæus*]. Pythagoricien du siècle d'Auguste, moins fameux pour ses opinions philosophiques que pour son habileté dans les arts de la magie; il a traité lui-même ce sujet dans un écrit (Παίγνια, *seu Ludicra*), dont nous trouvons quelques échantillons chez Pline (*Hist. nat.*, liv. XIX, ch. I; liv. XXVIII, ch. II; liv. XXXV, ch. XV). Cette prétendue science attira sur lui une accusation qui l'obligea à fuir l'Italie, comme le rapporte Eusèbe dans sa *Chronique*.

ANAXIMANDRE. Ce philosophe naquit à Milet. L'époque de sa naissance paraît pouvoir être rapportée à la seconde année de la XLIIe olympiade; car Apollodore dit qu'il avait soixante-quatre ans la seconde année de la LVIIIe olympiade. Le même historien ajoute qu'il mourut peu de temps après.

Anaximandre, qui avait été le disciple et l'ami de Thalès, Θαλῆτος κοινότης, se livra comme lui aux études astronomiques. Le témoignage d'Eusèbe en fait foi, et ce témoignage se trouve confirmé par celui de Favorinus dans Diogène Laërce. Voici quelles étaient en cette matière les opinions d'Anaximandre: La terre est de figure sphérique, et elle occupe le centre de l'univers. La lune n'est pas lumineuse par elle-même, mais c'est du soleil qu'elle emprunte sa lumière. Le soleil égale la terre en grosseur, et il est composé d'un feu très-pur. Diogène, sur l'autorité de Favorinus, ajoute qu'Anaximandre avait inventé le cadran solaire; que, de plus, il avait fait des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes; que, le premier, il avait décrit la circonférence de la terre et de la mer, et construit la sphère. Il est probable que la plupart de ces travaux astronomiques et géographiques ne furent que de simples essais; car on les retrouve, plus tard, attribués également à Anaximène. Les découvertes d'Anaximandre ne furent, selon toute vraisemblance, que des tâtonnements scientifiques, des tentatives incomplètes, qui, de la main de ses successeurs dans l'école ionienne, durent recevoir et reçurent en effet des perfectionnements.

Les travaux astronomiques et géographiques d'Anaximandre n'étaient, au reste, qu'un appendice à sa cosmogonie, et rentraient ainsi dans un système général de philosophie qui avait pour objet l'explication de l'origine et de la formation des choses. Thalès avait le premier tenté cette explication, et l'eau lui avait paru être l'élément primordial et générateur: « Car il avait remarqué (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. III) que l'humide est le principe de tous les êtres, et que les germes de toutes choses sont naturellement humides. » Anaximandre vint modifier considérablement la solution apportée par son devancier et son maître au problème cosmogonique. Non-seu-

lement il refusa à l'eau le titre d'élément générateur, mais il ne reconnut comme tel aucun des éléments qui, de son temps ou après lui, furent admis à ce rang par d'autres Ioniens. Pour Anaximandre, le principe des choses n'est ni l'eau, ni la terre, ni l'air, ni le feu, soit pris isolément, comme le veulent Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, soit pris collectivement, comme l'entendit le Sicilien Empédocle. Ce principe, pour Anaximandre, c'est l'*infini*, ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον. Maintenant, qu'entendait Anaximandre par l'*infini?* Voulait-il parler de l'eau, de l'air ou de quelque autre chose? C'est un point que, d'après Diogène, il laissa sans détermination précise. Toutefois, Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. II) essaye de rendre compte de l'*infini* d'Anaximandre, en disant que c'est une sorte de chaos primitif; et c'est en ce même sens aussi que saint Augustin, dans un passage de sa *Cité de Dieu* (liv. VIII, ch. II), interprète la donnée fondamentale du système d'Anaximandre.

Thalès avait ouvert en Grèce la série des philosophes dont le système cosmogonique devait reposer sur un principe unique, admis comme élément primordial, et donnant naissance, par ses développements ultérieurs, à l'univers. Dans cette voie marchèrent Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite. Anaximandre, au contraire, vint poser la base de ce système cosmogonique que devait un jour, sauf quelques modifications, reproduire et développer Anaxagore, et qui consiste à expliquer la formation des choses par l'existence complexe et simultanée de principes contemporains les uns des autres, et confondus primitivement dans le chaos.

Tel est le point de départ de la cosmogonie d'Anaximandre. Mais comment cette confusion primitive fit-elle place à l'harmonie? Comment Anaximandre explique-t-il le passage du chaos à l'ordre actuel de l'univers?

Il tire cette explication du double caractère qu'il prête à l'infini, immuable quant au fond, mais variable quant à ses parties. Or, en vertu de cette dernière propriété, une série de modifications ont lieu, non dans la constitution intime des principes, qui, pris chacun en soi, furent dans l'origine ce qu'ils devaient être toujours, mais dans leur juxtaposition, dans leur combinaison, dans leurs rapports. Un dégagement s'opéra, grâce au mouvement éternel, attribut essentiel du chaos primitif, et ce dégagement amena, comme résultats graduellement obtenus, la séparation des contraires et l'agrégation des éléments de nature similaire. C'est ainsi que toutes choses furent formées. Toutefois, cette formation ne s'opéra pas instantanément : elle fut successive, et ce ne fut que par une série de transformations que les animaux, et notamment l'homme, arrivèrent à revêtir leur forme actuelle.

La cosmogonie d'Anaximandre constitue une sorte de panthéisme matérialiste. Eusèbe et Plutarque lui reprochent d'avoir omis la cause efficiente. C'était à Anaxagore qu'il était réservé de concevoir philosophiquement un être distinct de la matière et supérieur à elle, une intelligence motrice et ordonnatrice.

Les documents relatifs à la philosophie d'Anaximandre se rencontrent en assez grand nombre dans Diogène Laërce (liv. II, ch. I) ; dans Aristote (*Phys.*, liv. I, ch. IV, et liv. III, ch. IV et VII); dans Simplicius (*Comment. in Phys. Aristot.*, f° 6, et *de Cœlo*, f° 161). Il existe en outre des écrits particuliers sur cette philosophie : 1° *Recherches sur Anaximandre*, par l'abbé de Canaye, dans le tome X des *Mémoires de l'Acad. des inscript.*; 2° *Dissertation sur la philosophie d'Anaximandre*, par Schleiermacher, dans les Mémoires de l'Acad. royale des sciences de Berlin ; 3° *Histoire de la Philosophie ionienne* (Introd., et notamment le chapitre sur *Anaximandre*), par C. Mallet, in-8, Paris, 1842. On peut consulter encore les histoires générales de la philosophie de Tennemann, Tiedemann, Brucker, et notamment Ritter (*Hist. de la Phil. ionienne*), ainsi que Bouterweck (*de Primis philosophorum græcorum decretis*), dans les Mémoires de la Société de Goëttingue, t. II, 1811. X.

ANAXIMÈNE. La ville de Milet, qui déjà avait vu naître Thalès et Anaximandre, fut la patrie de ce philosophe. D'après les calculs les plus probables, Anaximène a dû vivre entre la LVIe et la LXXe olympiade (environ de 550 à 500 ans avant J. C.). Diogène Laërce lui donne pour maîtres Anaximandre et Parménide.

Les prédécesseurs de ce philosophe dans l'école ionienne, Thalès, Phérécyde, Anaximandre, avaient été physiciens et astronomes. Anaximène continua leurs travaux. On lui attribue d'avoir enseigné la solidité des cieux, et leur mouvement autour de la terre supportée par l'air. Dans l'origine de la science astronomique, il dut en effet paraître assez naturel de penser que le ciel était une voûte sphérique et solide à laquelle étaient fixés les astres, qu'un mouvement diurne entraînait d'orient en occident. Anaximène paraît aussi avoir perfectionné l'usage des cadrans solaires, inventés par Anaximandre.

Le système cosmogonique d'Anaximène s'écarta de celui d'Anaximandre pour se rapprocher de celui de Thalès. Ce n'est pas, toutefois, qu'il soit complétement semblable à ce dernier : il y a entre eux cette différence, que l'un admet l'eau pour premier principe, et l'autre l'air. Mais il est à remarquer qu'Anaximène abandonna l'hypothèse de l'*infini*, adoptée par Anaximandre, pour se ranger avec Thalès à la doctrine d'un élément unique, considéré comme élément générateur. Cet élément, c'est l'air, auquel Anaximène assigna pour attributs fondamentaux l'immensité, l'infinité et le mouvement éternel : *Anaximenes aera Deum statuit, esseque immensum et infinitum, et semper in motu* (Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. X). En vertu de son infinité, l'air est tout ce qui existe et peut exister; il remplit l'immensité de l'espace; il exclut tout être étranger à lui. En vertu de son mouvement éternel et nécessaire, l'air subit une série de dilatations et de condensations, qui produisent, d'un côté, le feu, de l'autre, la terre et l'eau, lesquelles, à leur tour, donnent naissance à tout le reste : *Anaximenes infinitum aera dixit, a quo omnia gignerentur.... Gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia* (Cic., *Quæst. acad.*, lib. II, c. III). Toutefois, il faut se garder d'envisager la production du feu, de l'eau et de la terre, comme une transformation de la substance primitive en substances hétérogènes. Dans le système d'Anaximène, la substance primordiale ne s'altère pas à ce point, et lorsque, par l'effet de la dilatation ou de la condensation, elle donne naissance au feu, à l'eau, à la terre, on ne doit voir là autre chose qu'un changement de formes, la substance demeurant une et identique ; et cette substance, c'est l'air, principe d'où tout émane, et où tout retourne.

Le progrès de la philosophie devait un jour conduire le plus célèbre des Ioniens, Anaxagore, à reconnaître deux principes éternels : la cause matérielle, ὕλη, et la cause intelligente, νοῦς. Anaximène, ainsi que son prédécesseur Anaximandre, n'admet ostensiblement que le premier de ces deux principes. Est-ce à dire qu'il rejeta formellement le second? Non, assurément. Ce

qu'on peut avancer avec le plus de certitude, c'est que ce second principe ne joue aucun rôle dans son système. Ainsi, dans la cosmogonie d'Anaximène, les modifications successives que subit la substance primordiale, en vertu de la condensation et de la dilatation, s'effectuent fatalement, et en l'absence de toute cause providentielle, attendu que cette dilatation et cette condensation, d'où résultent toutes ces modifications, sont elles-mêmes la conséquence nécessaire d'un mouvement inhérent de toute éternité à l'élément générateur.

Indépendamment des histoires générales de la philosophie, on peut consulter Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.). — Bouterweck, *de Primis philosophiæ græcæ decretis physicis*, dans les Mémoires de la Société de Goëttingue, 1811. — Schmidt, *Dissertatio de Anaximensis Psychologia*, Iéna, 1689. — C. Mallet, *Histoire de la Philos. ion.*, art. *Anaximène*, in-8, Paris, 1842. — Voy. encore : Diogène Laërce, liv. II, ch. II. — Aristote, *Metaphys.*, lib. I, c. III. — Simplicius, *in Physic. Aristot.*, f°s 6 et 9. — Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. XXXVII. — Plutarch., *de Placit. philos.*, lib. I, c. III. — Stob., *Eclog.*, lib. I. — Sextus Empiricus, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. III, c. XXX; *Adv. Mathem.*, lib. VII et IX. X.

ANCILLON (Jean-Pierre-Frédéric), né en 1766, à Berlin, appartient à une famille de protestants français établis en Prusse depuis la révocation de l'édit de Nantes. Son père, ministre, prédicateur et théologien distingué, a laissé quelques écrits philosophiques. Frédéric Ancillon fut d'abord ministre protestant, puis professeur à l'Académie militaire, membre de l'Académie des sciences de Berlin, conseiller d'État, secrétaire d'ambassade, et enfin ministre des affaires étrangères du roi de Prusse. Sans parler de plusieurs traités théologiques, il a composé des ouvrages sur la politique et sur l'histoire, dont le plus remarquable est son *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe depuis le quinzième siècle*. Quant à ses publications philosophiques, sans annoncer un penseur original et profond, elles assurent à l'auteur une place distinguée dans la réaction spiritualiste qui a marqué le commencement du XIXe siècle. Elles ont contribué à faire valoir et à propager des idées saines, élevées, et à ramener les esprits à des opinions sages et modérées en philosophie, en littérature et en politique. L'idée dominante qui fait le fond de tous ses écrits, est celle d'un *milieu* à garder entre les extrêmes. Ce principe, excellent comme maxime de sens commun à cause de l'esprit de sage modération et de conciliation qu'il recommande, a le défaut d'être vague et indéterminé comme formule philosophique, et de ne pouvoir s'énoncer d'une manière plus précise sans devenir lui-même exclusif, absolu, étroit. Il est d'ailleurs emprunté à un ordre d'idées qui ne peut s'appliquer aux choses morales et à la philosophie : dès qu'on le prend à la lettre, il se résout dans un principe mathématique. Cette idée d'un milieu entre les contraires est fort ancienne. Aristote, comme on sait, faisait consister aussi la vertu dans un milieu entre deux extrêmes, et, avant lui, Pythagore, appliquant au monde moral les lois mathématiques, définissait la vertu un nombre carré, et la justice une proportion géométrique. M. Ancillon n'a sans doute pas voulu donner à son principe la rigueur d'une formule mathématique; mais alors que signifie ce principe? On conçoit que l'on prenne le milieu d'une ligne, que l'on détermine le centre d'un cercle, que l'on établisse une proportion entre deux quantités; mais quel est le juste milieu entre deux opinions contradictoires, entre le oui et le non, entre deux systèmes dont l'un nie ce que l'autre affirme, par exemple, entre le matérialisme et le spiritualisme, l'athéisme et le théisme, le fatalisme, et le libre arbitre? C'est, direz-vous, d'admettre à la fois l'esprit et la matière, le monde et Dieu, la liberté et la nécessité. Sans doute, le sens commun peut se contenter de cette réponse; il n'est pas obligé de mettre d'accord les systèmes et de résoudre les difficultés qui naissent de l'adoption des contraires; mais elle ne saurait satisfaire la philosophie, dont le but est précisément de chercher le rapport entre des termes opposés : on n'est philosophe qu'à cette condition. Le panthéisme, le matérialisme et le scepticisme ne sont arrivés à des conséquences extrêmes, que parce qu'ils ont voulu expliquer l'existence simultanée de l'infini et du fini, de la matière et de l'esprit, de la vérité et de l'erreur. Ne pouvant parvenir à concilier les deux termes, ils ont sacrifié l'un à l'autre. Il est donc évident qu'il ne suffit pas de prendre un milieu entre la matière et l'esprit, ce qui n'est rien du tout, ou ressemblerait tout au plus à la fiction du médiateur plastique; il faut montrer comment, l'esprit étant, la matière peut exister, et comment ils agissent l'un sur l'autre en conservant leurs attributs respectifs. Il en est de même du fini et de l'infini, de la liberté dans son rapport avec Dieu et la prescience divine. Le seul moyen de se placer entre les systèmes qui ont cherché à résoudre ces grandes questions, c'est de proposer une solution nouvelle et supérieure. Le rôle de *médiateur* n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire d'après M. Ancillon; il impose des conditions que les plus grands génies, Leibniz entre autres, n'ont pu remplir. Quoi qu'il en soit, la doctrine d'un milieu entre les systèmes opposés n'offre aucun sens véritablement philosophique; elle n'explique rien, ne résout rien; elle laisse toutes les questions au point de vue où elle les trouve. Elle n'est vraie qu'autant qu'elle se borne à recommander la modération, l'impartialité, qu'elle invite à se mettre en garde contre l'exagération. Elle suppose d'ailleurs une condition essentielle, la connaissance approfondie des opinions et des doctrines que l'on cherche à concilier. Or, M. Ancillon n'a pas étudié à fond les systèmes de l'antiquité; on peut s'en convaincre par la manière dont il juge Platon, et les autres philosophes grecs. Il est plus familiarisé avec les travaux de la philosophie moderne. Cependant l'exposition qu'il fait des grands systèmes qui marquent son développement, est faible et superficielle. Sa critique est étroite et ses conclusions sans portée. Il ne sait pas se placer à la hauteur des théories qu'il a la prétention de juger. Tout ce qu'il a écrit en particulier sur la philosophie allemande, sur Kant, Fichte, Schelling, atteste cette insuffisance. Parmi les philosophes allemands, sa place est marquée dans l'école de Jacobi. Il adopte, comme lui, le principe du sentiment, et il fait de la foi la base de la certitude; mais il appartient plutôt à l'école française éclectique et psychologique : son principe du *milieu* est une base un peu étroite de l'éclectisme; il donne pour point de départ à la philosophie l'analyse du moi, et ramène tout aux faits primitifs de la pensée, comme constituant les véritables principes. Il possède à un degré assez éminent le sens psychologique, et c'est là ce qui fait le principal mérite de ses écrits. Il a développé dans un style clair, précis, qui ne manque ni de force ni d'éloquence, des points intéressants de psychologie, de morale, d'esthétique et de politique. — Ses principaux ouvrages philosophiques sont les sui-

vants : *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 2ᵉ édit., 1809 ; — *Essais philosophiques, ou Nouveaux mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol. in-8, Genève et Paris, 1817 ; — *Nouveaux essais de politique et de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 1824 ; — *du Médiateur entre les extrêmes :* 1ʳᵉ partie, *Histoire et Politique*, in-8, Berlin, 1828 ; 2ᵉ partie, *Philosophie et Poésie*, in-8, Berlin, 1831. CH. B.

ANDALA (Ruard), né dans la Frise en 1665, et mort en 1727. Comme penseur, il est sans originalité, et n'a aucune valeur dans l'histoire de la science ; mais il fut un des plus zélés défenseurs et des interprètes les plus éclairés de la philosophie cartésienne, qu'il essaya d'appliquer à la théologie. Voici les titres de ses principaux écrits : *Exercitationes academicæ in philos. primam et naturalem, in quibus philos. Cartesii explicatur, confirmatur et vindicatur*, in-4, Franeker, 1709. — *Syntagma theologico-physico-methaphysicum*, in-4, ibid., 1710. — *Cartesius verus Spinozismi eversor et physicæ experimentalis architectus*, in-4, ibid., 1719. C'est la réfutation de l'ouvrage de Regius qui a pour titre : *Cartesius verus Spinozismi architectus*. — Andala est également l'auteur d'une *Appréciation de la morale de Geulinx* (Examen Ethicæ Geulinxii, in-4, 1716).

ANDRÉ (Yves-Marie) naquit à Châteaulin, en Basse-Bretagne, le 22 mai 1675. Il fit ses études, y compris sa philosophie, à Quimper, avec un grand succès. Sa piété naturelle, encore développée par les exemples de sa famille et un penchant décidé pour la retraite et les travaux de l'esprit, lui inspirèrent à dix-huit ans le désir de se vouer à la vie monastique. Il entra donc en 1693 chez les Jésuites, malgré les sages avertissements de quelques amis qui, connaissant son caractère et l'esprit de la célèbre compagnie, semblaient prévoir l'avenir. En effet, à peine eut-il pris l'habit religieux que commence la série des malheurs et des persécutions dont fut remplie la première partie de sa longue vie. Selon l'expression de M. Cousin, André s'était égaré chez les Jésuites. Son esprit était trop indépendant, son caractère trop ferme pour se plier à toutes les exigences de la Société. Enfin il est ordonné prêtre au commencement de 1706. C'est durant son séjour à Paris qu'il rencontra Malebranche, qui lui révéla la philosophie de Descartes comme le *Traité de l'homme* la lui avait révélée à lui-même. Dès lors André devint le plus sincère adepte de cette philosophie et le plus chaud ami de Malebranche. Les Jésuites, qui proclamaient le cartésianisme une doctrine *aussi absurde qu'impie, aussi contraire à la foi qu'à la raison*, éloignèrent au plus vite le jeune prêtre de Paris et de son illustre ami, et l'envoyèrent pour y terminer sa théologie à la Flèche, malgré ses plaintes et ses réclamations portées hautement jusqu'à Rome auprès du Père général. De la Flèche, transporté à Rouen pour y achever son noviciat, puis au collége d'Hesdin, où il est chargé d'une basse classe, averti, amendé ou supposé tel, on lui confie enfin en 1709 la chaire de philosophie du collége d'Amiens, où l'on reconnut dans son enseignement l'influence de la doctrine de Malebranche, mais assez voilée pour qu'on se contentât d'exiger du professeur un écrit où il s'engageait à se prononcer à l'avenir pour les doctrines de la Compagnie. On lui fit cependant quitter encore la chaire de philosophie d'Amiens pour celle de Rouen, dans laquelle son enseignement parut d'abord si satisfaisant qu'on l'admit, en récompense, à la dernière profession, qui le faisait décidément Jésuite. Mais le cartésien ne tarda pas à se montrer de nouveau, condamné à se rétracter publiquement, il se soumit, mais la douleur dans l'âme. On fit du professeur incorrigible un *père spirituel*, que l'on envoya à Alençon en 1713. Un nouveau sujet d'épreuves l'y attendait. Il condamnait bien avec sa compagnie les cinq propositions déclarées hérétiques par la bulle *Unigenitus*, mais il ne pouvait ni approuver ni répéter les invectives et les calomnies dont les Jésuites accablaient les Jansénistes. Sa modération parut de la froideur et sa charité une hostilité déguisée. Envoyé d'Alençon à Arras, d'Arras à Amiens, il est accusé dans cette ville d'être l'auteur d'une violente brochure contre les Jésuites. On fouille ses papiers et ses livres ; alors se révèle aux yeux de la compagnie indignée le grand crime dont le révérend Père était bien réellement coupable. Une vie de Malebranche, où le cartésianisme était donné comme la seule philosophie raisonnable et chrétienne, où les doctrines du corps, sa morale pratique, son personnel enfin étaient sévèrement jugés, se trouve, presque achevée, au nombre des ouvrages à la composition desquels le P. André consacrait ses loisirs. On ne peut plus s'y méprendre, c'est un faux frère ; c'est un serpent que la Société porte dans son sein et qu'il est temps d'écraser. On le livre donc, sous un prétexte quelconque, à la justice du siècle, et il est, comme un criminel, enfermé à la Bastille. Là, à ce qu'il paraît, le cœur lui manqua. Effrayé de l'avenir dont il se voyait menacé, songeant sans doute à cet abbé Blache que des causes analogues avaient amené quelques années auparavant entre ces mêmes murs où il venait de mourir, il confesse ses torts et en demande pardon à ses supérieurs et à toute la compagnie dans une lettre qui attendrit probablement ses juges, car on le retrouve bientôt à Amiens, où il reprend ses fonctions un moment interrompues. D'Amiens enfin on l'envoie à Caen, en 1726, où il est chargé de la mathématique, comme on disait alors.

Là se fixe sa vie errante, et s'arrêtent les persécutions dont il avait été l'objet. Dans cette ville de calme et de silence, le P. André passe les trente-huit années qui lui restent, estimé de tous les personnages influents dont la haute société se compose. Son évêque, M. de Luynes, s'engage à *le défendre envers et contre tous ;* et le souvenir de la Bastille contient dans les limites qu'il s'est lui-même posées, et son cartésianisme et l'audace de ses jugements. Admis à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres, il en devient un des membres les plus laborieux. Quelques-uns des écrits qu'il rédige pour ses séances répandent au loin sa réputation. Aussi tous les hommes de quelque valeur qui traversent la ville viennent lui rendre visite. On lui écrit de toutes parts pour prendre son avis sur différentes questions de théologie, de littérature ou de science ; et si parmi les correspondants dont sa jeunesse dut être aussi heureuse que fière nous trouvons Malebranche, au nombre de ceux dont sa vieillesse s'honore nous comptons Fontenelle. Ce ne fut qu'en 1759, à quatre-vingt-quatre ans, que le courageux vieillard auquel ses supérieurs avaient souvent offert sa retraite, consentit enfin à quitter son enseignement et à prendre le repos que réclamait son grand âge. Lorsqu'en 1762 la compagnie de Jésus commença à se dissoudre, le collége qu'elle dirigeait à Caen ayant été fermé, le P. André se retira, sur sa demande, chez les chanoines de l'Hôtel-Dieu, qui l'accueillirent avec respect, et le parlement de Rouen subvint généreusement à tous ses besoins. Il y mourut dans sa quatre-vingt-neuvième année, le 26 février 1764.

Le P. André a beaucoup écrit. L'*Essai sur le Beau*, qui a paru pour la première fois en 1741, se compose de huit discours, lus à l'Académie de Caen. On y remarque une foule de pensées agréables et ingénieuses. Le P. André distingue trois sortes de beau : 1° *un beau essentiel et indépendant de toute institution, même divine;* 2° un beau naturel et indépendant de l'opinion des hommes, mais d'institution divine; 3° un beau d'institution humaine, jusqu'à un certain point arbitraire. Il étudie successivement ces trois espèces de beauté dans le beau sensible ou le beau considéré dans les corps, et dans le beau intelligible ou le beau considéré dans les esprits ; dans le beau sensible qui est ou visible ou musical ; dans le beau intelligible qui est moral ou spirituel. L'idée du beau, sous toutes ses formes, se réduit à peu près pour le P. André aux idées d'ordre et d'unité.

Vient ensuite le *Traité de l'homme*, c'est-à-dire une suite de discours sur les principales fonctions du corps, sur les divers attributs de l'âme, et sur l'union de l'âme et du corps. On y reconnaît l'influence de la philosophie de Descartes et de Malebranche. Outre ces deux ouvrages, le P. André a laissé beaucoup de manuscrits, dont la bibliothèque publique de Caen possède maintenant la plus grande et probablement la meilleure partie. On y remarque un traité de métaphysique (*Metaphysica sive Theologia naturalis*, grand in-folio de 128 pages) ; un traité de physique (*Physica*, grand in-4 de 155 pages), et un volume in-4 de 464 pages, contenant de longs extraits de Descartes et de Malebranche, avec ses observations en marge. Son plus important travail est très-probablement cette *Vie de Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire et l'abrégé de ses ouvrages*, dont nous ne connaissons encore que le titre et la première phrase : *Depuis qu'il y a des hommes, on a toujours philosophé.*

Le P. André, tout en professant le plus grand respect pour Platon et saint Augustin, avait cependant une préférence marquée pour Descartes et Malebranche : « Hors de Malebranche et de Descartes, disait-il, en philosophie, point de salut ! »

Son Cours de philosophie comprenait : 1° la logique; 2° la morale; 3° la métaphysique; 4° la physique.

Sa Logique nous est complétement inconnue; nous savons seulement de lui-même qu'elle n'était qu'un *recueil des règles du bon sens*, où se trouvaient *entremêlées des questions choisies et faciles* pour exercer l'intelligence *des enfants* et leur apprendre à faire une juste application des règles qui leur auraient été proposées. Il méprisait profondément cette *logicaillerie in abstracto et in concreto*, et ce *jargon scolastique, sans méthode, sans goût*, dont l'enseignement public faisait encore usage.

Sa Morale devait être comme *une logique du cœur*. Quelques mots recueillis de sa bouche ou détachés de ses livres nous montrent assez quelles étaient en cette matière l'élévation et l'indépendance de son esprit. « J'ai pris, disait-il, pour règles de mes actions ces deux passages de l'Écriture : « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; » *Dieu m'a donné une âme, je dois donc l'employer pour sa gloire.* « Unicuique mandavit Deus de proximo suo ; » *qui n'est bon qu'à soi, n'est bon à rien.* « Je ne me souviens pas du bien que j'ai fait aux autres ; je me souviens seulement du bien que les autres m'ont fait. » Dans son premier *Discours sur l'amour désintéressé*, il distingue nettement l'amour de l'honnête qui nous dit comme à des braves : *Suivez-moi, c'est le devoir qui vous appelle;* et l'amour du bien délectable, qui nous crie comme à des troupes mercenaires : *Suivez-moi, je vous payerai comptant.*

Sa métaphysique se divise en trois sections : la première traite des principes de la connaissance; la deuxième, de Dieu; la troisième, de l'âme : le tout d'après saint Augustin, et en vue des vérités chrétiennes que l'enseignement général lui semblait trop oublier. Cette métaphysique n'est guère qu'un compromis entre le système de Malebranche et le péripatétisme des Jésuites. L'auteur y prie ses lecteurs de ne pas l'accuser malicieusement de cartésianisme, au moment même où, malgré ses dénégations, il est le plus évidemment cartésien. On comprend que sans la surveillance de ses supérieurs, il lui était impossible de ne pas prendre cette précaution.

Nous ne citerons de sa *Physique* que le paragraphe qui la termine : « Voilà tout ce que j'avais à dire, ou plutôt tout ce qu'il m'était permis de dire sur la philosophie. S'il y a ici quelque vérité, qu'on la rapporte à la source et au principe suprême d'où toute vie émane ; si on y trouve parfois le faux mêlé au vrai, l'absurde au probable, l'incertain au certain, qu'on impute ce mélange en partie à ma faiblesse, en partie aussi aux nécessités de mon enseignement.... Que si quelqu'un me demandait pourquoi cette philosophie, qui devait être toute chrétienne, n'a pas toujours évité, ainsi que le lui prescrivait l'Apôtre, les *questions ridicules*, qu'il veuille bien, je l'en prie, faire lui-même la réponse. Je ne voulais qu'une chose, en écrivant ce livre : montrer qu'il n'est pas une partie de la philosophie qui ne puisse être chrétiennement traitée par un philosophe chrétien ; mais remplir ce cadre, c'est ce que je laisse à des gens plus heureux et plus habiles. »

Voici la liste des ouvrages du P. André, tant imprimés que manuscrits : 1° les *Œuvres du Père André*, publiées par l'abbé Guyot, 4 vol. in-12, Paris, 1766 ; 2° les *Œuvres du Père André, de la compagnie de Jésus*, avec notes et introduction, par M. Victor Cousin, un fort vol. in-12, Paris, 1843 ; 3° ses *manuscrits* conservés à la bibliothèque de Caen ; 4° deux recueils manuscrits d'un de ses élèves, M. de Quens, le *Recueil Mézeray* et le *Recueil J.*, conservé dans la même bibliothèque ; 5° le *Père André*, ou *Documents inédits sur l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du* XVIIIe *siècle*, publiés par MM. A. Charma et G. Mancel, 2 vol. in-12, Caen, 1843 et 1844.

ANDRONICUS DE RHODES, ainsi appelé du nom de sa patrie, naquit à peu près cinquante ans avant l'ère chrétienne, et passa à Rome la plus grande partie de sa vie, consacrée à l'enseignement de la philosophie péripatéticienne. Il jouit d'une grande célébrité, non pas comme philosophe, mais comme éditeur des ouvrages d'Aristote, et dont la plupart jusqu'alors étaient très-peu connus. Cependant il ne faudrait pas croire, sur la parole de Strabon (liv. XIII, ch. DCVIII), qu'ils ne le fussent pas du tout ; il est à peu près certain, au contraire, que la bibliothèque d'Apellicon, où Sylla avait trouvé les ouvrages du Stagirite, ne les renfermait pas seule, et qu'il en existait aussi plusieurs copies à la bibliothèque d'Alexandrie. Voici, d'après les recherches les plus récentes, à quoi se réduisent sur ce sujet les travaux d'Andronicus : 1° il livra à la publicité, avec des tables et des index de sa composition, les manuscrits qui lui furent communiqués des deux philosophes grecs ; 2° il classa tous les écrits d'Aristote et de Théophraste par ordre de matières, les distribuant en divers traités (πραγματεῖαι) et

réunissant en un seul corps divers morceaux détachés sur un même sujet; outre cet arrangement général, il chercha à déterminer l'ordre et la constitution de chaque ouvrage en particulier; 3° il exposa les résultats de son travail dans chaque ouvrage en divers livres, où il traitait, en général, de la vie d'Aristote et de Théophraste, ainsi que de l'ordre et de l'authenticité de leurs écrits. C'est là sans doute qu'il faisait connaître les raisons pour lesquelles il rejetait, comme non authentiques, le livre de l'interprétation et l'appendice des catégories, désigné chez les Latins sous le nom de *Post prædicamenta*. Mais la première de ces deux assertions a été victorieusement combattue par Alexandre d'Aphrodise, et la seconde par Porphyre (Boeth., *in. lib. de Interpret.*). Andronicus a aussi publié deux commentaires, l'un sur la *Physique*, l'autre sur les *Catégories* d'Aristote, et un livre *sur la Division* que Plotin estimait beaucoup. Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus, et il serait même difficile de restituer en entier l'ordre dans lequel il a divisé les écrits d'Aristote. C'est à tort qu'on a voulu lui attribuer un traité des passions (περὶ Παθῶν), imprimé à Augsbourg en 1594, et une paraphrase sur la morale à Nicomaque, publiée avec la traduction latine à Leyde en 1617, et à Cambridge en 1679. Voyez, pour les travaux d'Andronicus sur Aristote, Stahr, *Aristotelia*, deuxième partie, p. 222 et seq. — Brandis, *dans le Musée du Rhin* (en all.), t. I. — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1837, liv. I, ch. II. — Buhle, édit. d'Arist., 5 vol. in-8, Deux-Ponts, 1791, t. I.

ANÉPONYME (Georges), philosophe grec du XIIIe siècle, connu par ses Commentaires sur Aristote, et principalement par celui qui traite de l'Organum. Il a pour titre : *Compendium philosophiæ, sive Organi Aristotelis*, græc. et lat., édit. Joh. Wegelin, in-8, Augsbourg, 1600.

ANGELUS SILESIUS, poëte-philosophe, né en 1624 à Glatz ou à Breslau, et mort dans cette dernière ville en 1677. Ce nom, sous lequel il a acquis en Allemagne une certaine célébrité, n'est qu'un nom d'emprunt, car il s'appelait Jean Scheffler. Élevé dans le protestantisme, et d'abord médecin du duc de Wurtemberg, il se convertit à la foi catholique, entra dans les ordres et fut nommé conseiller de l'évêque de Breslau. Dès sa plus tendre jeunesse il s'était nourri des œuvres de Tauler, de Bœhm et de quelques autres mystiques dont il adopta les opinions en les portant, au moins sous le rapport métaphysique, à leurs dernières conséquences. Son système, ou plutôt sa foi, comme celle de tous les hommes de la même école, lorsqu'ils sont d'accord avec eux-mêmes, est un vrai panthéisme fondé sur le sentiment ou sur l'amour. Il pensait que Dieu, dont l'essence est tout amour, ne peut rien aimer qui soit au-dessus de lui-même. Mais cet amour de Dieu pour lui-même n'est pas possible, si Dieu ne sort, en quelque façon, des profondeurs de sa nature ou de l'abîme de l'infini, pour se manifester à ses propres yeux; en un mot, s'il ne se fait homme. Dieu et l'homme sont donc au fond le même être, ils se confondent dans le même amour; et cet amour infini se développe, s'élève éternellement ainsi que l'homme, sans lequel il n'existerait pas. Tout se résume en une sorte d'apothéose successive de l'humanité; aussi n'a-t-on pas manqué, en Allemagne, de regarder cette doctrine comme un antécédent, et peut-être comme le modèle de celle de Fichte. Angelus Silesius n'a pas exposé ses opinions sous une forme scientifique; mais on les trouve disséminées dans un grand nombre de cantiques spirituels et de sentences poétiques. Quelques-unes de ces dernières, que nous allons essayer de traduire, suffisent pour donner une idée de son style et de sa pensée dominante :

« Rien n'existe que Dieu et moi, et si nous n'existions pas l'un et l'autre, Dieu ne serait plus Dieu et le ciel s'ébranlerait. »

« Je suis aussi grand que Dieu, il est aussi petit que moi; nous ne pouvons être ni au-dessus ni au-dessous l'un de l'autre. »

« Dieu, c'est pour moi Dieu et l'homme; moi je suis pour lui l'homme et Dieu; je le désaltère dans sa soif; il vient à mon aide dans le besoin. »

« O banquet plein de délices! c'est Dieu lui-même qui est le vin, les aliments, la table, la musique et le serviteur. »

« Lorsque Dieu était caché dans le sein d'une jeune fille, alors le point renfermait en lui le cercle tout entier. »

Ces deux dernières strophes nous rappellent, par l'expression aussi bien que par les idées, les doctrines kabbalistiques qui, déjà dévoilées en partie par Reuchlin et Pic de la Mirandole, commençaient alors à se répandre parmi les chrétiens. Les ouvrages publiés par Angelus Silesius sont ses *Cantiques spirituels*, Breslau, 1657. — *Psyché affligée*, ib., 1664. — *La Précieuse perle évangélique*, Glatz, 1667. — *Le Chérubin voyageur* (littéralement le *Voyageur chérubinique*), Glatz, 1674. Aucun de ces divers écrits n'a encore été traduit, soit en latin, soit en français. On en a publié des extraits sous les titres suivants : *Sentences poétiques d'Angelus Silesius*, in-8, Berlin, 1820. — *Collier de perles, ou sentences*, etc., in-8, Munich, 1831. — *Angelus Silesius et St Martin*, in-8, Berlin, 1833. L'auteur de ce recueil est la célèbre Rachel de Varnhague. — Enfin on pourra aussi consulter avec fruit Müller, *Bibliothèque des poëtes allemands du* XVIIe *siècle*, Leipzig, 1826.

ANGLAISE (Philosophie). L'histoire de la scolastique en Angleterre rentre dans l'histoire générale de la philosophie du moyen âge; d'autre part, l'histoire de la philosophie écossaise mérite, par le nombre, par l'importance, et surtout par le caractère de ses travaux, qu'il en soit traité spécialement.

La philosophie anglaise ne commencerait donc qu'avec le XVIIe siècle et aurait pour théâtre l'Angleterre proprement dite. Mais si, dans ces limites de temps et d'espace, on compte un assez grand nombre de philosophes anglais, on ne peut pas dire qu'il y ait une philosophie anglaise. Il n'y a d'école philosophique qu'à la condition que dans un certain pays ou dans un certain temps, un groupe ou une succession de philosophes aient professé sur les points capitaux de la philosophie des opinions identiques ou semblables. Or, les problèmes fondamentaux de la philosophie ont reçu en Angleterre, depuis plus de deux siècles, les solutions les plus différentes et même les plus opposées.

On ne peut, cependant, ne pas reconnaître une certaine unité, sinon dans les doctrines, au moins dans l'esprit général et la méthode de la plupart des philosophes anglais. Malgré des différences profondes et d'éclatantes exceptions, un même goût pour l'expérience, surtout pour l'expérience qui se fait par les organes des sens, une certaine horreur instinctive de la raison et de la métaphysique, l'amour des questions d'un intérêt immédiat et des solutions qui semblent pratiques, ce sont là des traits communs au plus grand nombre des philosophes anglais, mais qui en font des esprits d'une même trempe, des hommes d'une même nation, plutôt que des phi-

losophes d'une même école, attachés à un même dogme.

ANIMISME. On désigne par ce mot la doctrine qui fait de l'âme le principe de la vie. Le nom est tout moderne, mais l'attribution de la vie à l'âme comme à son principe est très-ancienne. On peut même dire que cette opinion est commune à tous les philosophes de l'antiquité, aux Ioniens, aux Pythagoriens, aux Éléates, même aux atomistes, à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, aux néo-platoniciens. C'est aussi l'opinion qui domine dans la scolastique. L'animisme est représenté dans les temps modernes par Paracelse, Robert Fludd, Van Helmont, Stahl; il l'est de nos jours par un certain nombre de philosophes et de physiologistes distingués, il a même un organe de publicité périodique dans la *Revue médicale.*

Mais ces mots : « L'âme est le principe de la vie, » peuvent être le résumé trompeur, quoique littéralement exact, d'opinions très-diverses, quelquefois même absolument contraires. Il faut donc distinguer de nombreuses et très-importantes variétés dans l'animisme.

L'animisme des Ioniens, et plus généralement des philosophes antérieurs à Platon, est grossier, confus, matérialiste et profondément différent de l'animisme de Stahl ou de celui de nos jours. Pour les Ioniens, le principe de la vie c'est l'âme, il est vrai; mais l'âme étant un air ou un feu ou quelque autre matière plus ou moins subtile, le principe de la vie est matériel. L'animisme de Platon est moins grossier, mais il n'est guère plus scientifique : l'âme est toujours le principe de la vie, mais ce n'est pas l'âme raisonnable, immortelle, immatérielle, νοῦς, c'est une âme inférieure, déraisonnable et périssable. L'animisme de Galien tient à la fois de celui de Platon et de celui des Ioniens; car, s'il admet la distinction platonicienne des trois âmes et n'attribue qu'à l'âme inférieure le principe de la vie, il ne fait même pas immatérielle et impérissable l'âme raisonnable. L'animisme panthéiste des Stoïciens ne diffère pas sensiblement de l'animisme matérialiste des Ioniens. Celui de Paracelse, Robert Fludd, Van Helmont, se rapproche beaucoup de la doctrine de Platon. Selon Paracelse, l'homme est formé d'un corps, d'un esprit intelligent et d'une âme sensible; la vie a son principe dans cette âme intermédiaire, distincte à la fois du corps et de l'esprit. C'est de la même manière que Fludd distingue trois âmes et n'attribue les fonctions de la vie organique qu'à l'âme inférieure. Enfin, l'archée principal, incorporel mais périssable de Van Helmont est de la même matière que l'âme inférieure des précédents.

Autre est l'animisme d'Aristote. Dans le traité *de l'Ame,* Aristote distingue quatre sortes d'âmes, l'âme nutritive, l'âme sensible, l'âme locomotrice et l'âme raisonnable, et fait de la première le principe de la vie. Mais ces quatre sortes d'âmes ne sont pas des âmes différentes qui se surajoutent dans un même être vivant, sensible, marchant, raisonnable comme l'homme. Ce sont les fonctions diverses et hiérarchiques dont l'âme d'un végétal remplit la première, l'âme d'un zoophyte la première et la seconde, l'âme d'un animal les trois premières, et qu'assume toutes à la fois l'âme humaine. La doctrine d'Aristote est donc sensiblement différente de celle de Platon. Toutefois, cette immortalité de l'âme raisonnable dont parle si brièvement Aristote à la fin de son Traité est difficilement conciliable avec la parfaite unité de l'âme humaine et rapproche sa doctrine de celle de Platon.

L'animisme de Stahl est tout à fait différent des précédents, même de celui d'Aristote. Pour lui, non-seulement c'est la même âme, l'âme unique qui à la fois pense et est le principe de la vie, mais, tandis qu'Aristote considère cette fonction du gouvernement de la vie comme inférieure et ne l'attribue pas à la partie intelligente de l'âme, Stahl fait de l'âme le principe de la vie précisément parce qu'elle est intelligente et raisonnable. L'âme de Stahl agit avec une science parfaite de tout ce qu'elle fait, sans raisonnement, mais avec raison. De plus, cette âme est très-positivement immatérielle et, selon la foi, immortelle.

L'animisme de quelques philosophes contemporains est aussi ferme que celui de Stahl sur l'identité de l'âme pensante et du principe vital, et sur l'immatérialité de ce principe unique. Mais il en diffère en ce qu'il n'attribue pas comme Stahl au principe vital la science de ce qu'il fait : c'est en vertu d'un instinct qui s'ignore que l'âme pensante accomplit ses fonctions de principe de la vie.

Or, bien que toutes ces doctrines différentes portent et méritent en apparence le nom d'animisme, il n'y a réellement que les trois dernières, celles d'Aristote, de Stahl et des contemporains, les deux dernières surtout, qui soient l'animisme véritable, franc et conséquent avec lui-même. En effet, la sincérité, l'originalité et la valeur de toute doctrine qui attribue à l'âme le principe de la vie, dépendent absolument de l'idée qu'on se fait de cette âme à laquelle on attribue la vie. Or, ce qui constitue essentiellement l'animisme, ce qui seul peut en faire un système franc, net et original, ce n'est pas seulement cette attribution équivoque du principe de la vie à une âme, quoi que ce soit qu'on appelle de ce nom ; c'est l'attribution de ce principe à une âme immatérielle, à un esprit, qui soit à la fois le principe de la vie et de la pensée. Supprimez cette première condition de la spiritualité du principe de la vie, supposez matérielle l'âme vitale, vous placez le principe de la vie dans la matière et n'avez plus qu'un animisme de nom; en réalité vous avez une doctrine toute contraire à celle qui fait du principe de la pensée celui de la vie, parce que la vie lui semble exiger un principe immatériel ou intelligent. C'est le cas des physiciens d'Ionie. Supprimez cette autre condition que l'âme, principe de la vie, soit la même âme, l'âme unique qui pense et raisonne, vous avez encore un animisme plutôt nominal que réel et qui se rapproche du *double dynamisme* de l'École de Montpellier. Car, celui qui dira que le principe de la vie n'est pas dans le corps, qu'il est dans l'âme, mais dans une âme autre que l'âme pensante et raisonnable, dans une âme incorporelle peut-être, mais périssable, douée d'instincts, mais non de raison, répugne précisément à accepter ce qui fait l'originalité et l'essence de l'animisme véritable, à savoir l'identité de l'âme pensante et du principe vital. C'est le cas de Platon, de Paracelse, de Fludd, de Van Helmont et peut-être bien d'Aristote.

Quelles sont les principales fonctions que l'animisme attribue à l'âme dans le gouvernement du corps? Non-seulement elle entretient la vie dans l'individu par la nutrition et les autres fonctions qui en dépendent, mais elle construit tout entier le corps à la vie duquel elle préside. Selon quelques animistes, Stahl entre autres, elle est le médecin naturel de ce corps, elle le répare quand il est malade, elle est même, par ses erreurs, le principal auteur de ses maladies; rien ne se passe dans le corps vivant, que l'âme ne le sente, ne le sache et dont elle ne soit cause.

Sur quels faits ou sur quels arguments s'appuie cette doctrine? Ici encore les raisons varient selon les temps et selon les formes de l'animisme. Descartes a déjà remarqué que le commun des hommes, qui ne se rend pas un compte sérieux de ses croyances, attribue la vie à l'âme pour les motifs les plus puérils, par l'habitude du langage, par la force de la tradition, par la puissance qu'a l'imagination de se substituer à la raison. On se représente la mort comme la séparation de l'âme et du corps, et l'on en conclut que c'est l'âme qui est cause de la vie et de la mort du corps dans lequel elle entre ou dont elle se retire. On se représente l'âme elle-même, que le matérialisme le plus grossier fait toujours de la nature la plus subtile et dont les sens veulent toujours enfermer l'idée dans quelque image, comme un air ; et, parce que la fonction la plus apparemment essentielle de la vie est la respiration qui ne cesse qu'avec elle, on dit que l'âme s'envole avec le dernier soupir; on appelle mourir expirer, rendre l'âme, *efflare animam.* Simples apparences, jeux de mots puérils, mais qui ont une grande puissance sur la croyance vulgaire. Des motifs de cette valeur ont certainement contribué à former l'opinion des anciens, mais ils en avaient aussi de plus scientifiques, et que l'animisme de nos jours ne renie pas complétement

Le mouvement a toujours frappé, comme un phénomène particulièrement considérable et digne d'une cause spéciale, les savants et les philosophes. Képler donnait une âme aux planètes, et le *mens agitat molem* n'est pas seulement l'expression de la doctrine d'un homme ou d'une école, il est aussi celle d'une croyance si naturelle qu'elle semble instinctive et prend chez l'enfant toutes sortes de formes. Ce qui distinguait les êtres vivants des corps bruts, c'était, aux yeux des anciens comme aux nôtres, le mouvement, à savoir le mouvement spontané. Or, une définition de l'âme très-répandue chez les premiers physiciens était que l'âme est ce qui produit le mouvement. Quelques pythagoriciens la définissaient un nombre qui se meut lui-même. C'est pour cela que les uns faisaient de l'âme un air ou un feu, et que les atomistes eux-mêmes donnaient aux atomes de l'âme une forme plus mobile. C'est pour cela que Thalès disait que la pierre d'aimant a une âme parce qu'elle meut le fer. Ajoutez encore que les anciens ont souvent fait de l'intelligence elle-même une espèce de mouvement. Le principe de la vie dont le mouvement est la condition et l'instrument sera donc l'âme qui, capable de se mouvoir elle-même et par là de penser, est seule capable aussi de mouvoir le corps.

Selon la fameuse définition d'Aristote, l'âme était « l'entéléchie première d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance, » c'est-à-dire la *forme* du corps vivant, c'est-à-dire encore un des quatre principes de toutes choses. Elle était forme et par conséquent cause du corps vivant, parce qu'elle était la perfection réalisée du corps; à ce titre elle était donc aussi principe du corps, parce qu'elle en était la cause finale, et enfin parce qu'elle en était la cause motrice. Il n'y avait donc que la matière même du corps qui, des quatre principes nécessaires de toutes choses, ne fût pas l'âme.

Un des principaux arguments que Stahl à son tour faisait valoir, c'était que « le mouvement, étant une chose incorporelle, ne peut avoir qu'un principe incorporel comme lui, l'âme. » Il appuyait encore sa doctrine sur bien d'autres raisons. Il disait que l'âme est déjà la cause reconnue des mouvements volontaires et instinctifs de locomotion ; donc elle peut, elle doit être, elle est la cause de tous les mouvements qui composent la vie de nutrition. Il en appelait à l'influence incontestable des passions qui précipitent ou ralentissent le cours du sang, troublent la digestion ou les autres fonctions animales. Il insistait sur la régularité des fonctions organiques qui ne pouvait être ainsi rapportée qu'à une cause intelligente. La plus forte de toutes ses raisons et de celles que l'animisme puisse donner est, d'une part, dans la distinction profondément établie par Stahl des phénomènes vitaux, comme devant avoir une cause spéciale et des faits mécaniques ou chimiques, de l'autre, dans la vanité, l'invraisemblance, l'impossibilité de toute autre cause dans l'absurdité des archées et des médiateurs, dans la sagesse de l'adage : *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.*

Aux plus solides d'entre ces arguments, les animistes contemporains en ajoutent quelques nouveaux. Ils disent qu'il y a dans l'âme des phénomènes qui, quoique très-réels, ne laissent pas de traces dans la conscience, ce qu'ils appellent des perceptions insensibles; que la direction des fonctions vitales est un phénomène de cette espèce ; qu'il faut distinguer l'âme et le moi, c'est-à-dire l'âme agissant sans conscience et l'âme ayant conscience de ses actes ; que le principe de la vie c'est l'âme et non le moi. Quelques-uns vont plus loin et affirment que l'âme a une conscience positive de la vie corporelle et de ses fonctions vitales.

Sans parler de ceux qui ne sont pas même vitalistes, c'est-à-dire qui considèrent la vie, non comme un phénomène spécial, ayant une cause propre, mais comme un résultat plus savant des forces mécaniques, physiques ou chimiques, tous les physiologistes et tous les philosophes qui admettent que les phénomènes vitaux sont absolument inexplicables par le jeu des seules forces qui gouvernent la matière brute, n'attribuent pas pour cela la vie à l'âme. L'animisme rencontre donc des adversaires, même parmi les vitalistes De quelque façon que ceux-ci résolvent le problème, soit par le *double dynamisme,* soit par l'*organicisme,* soit même qu'ils s'abstiennent de conclure et, affirmant la vie comme un phénomène spécial, confessent que la science est encore impuissante à la rapporter à sa véritable cause, ils opposent aux principaux arguments des animistes les arguments suivants.

Ils disent que, si l'âme commande les mouvements de locomotion, soit volontaires, soit involontaires, ce n'est pas une raison suffisante pour croire qu'elle gouverne aussi les fonctions vitales, car elle a conscience d'être cause des premiers, mais non pas des secondes; ils disent que l'âme apprend manifestement par l'expérience à diriger les uns avec précision, tandis que les fonctions vitales s'exécutent dès le premier instant avec une régularité à laquelle le temps n'ajoute rien Ils prétendent que, si de l'influence qu'exercent sur les fonctions vitales les passions de l'âme, on tire une conclusion favorable à l'animisme, on peut tirer avec la même rigueur une conclusion tout opposée de l'influence non moins incontestable des états du corps sur les passions, les pensées et les volontés. Ils prétendent que l'animisme, fût-il le vrai, ne saurait être qu'une hypothèse, parce que nous ne connaissons certainement des actes de l'âme que ceux dont nous avons conscience ; or, si l'âme, comme le confessent la plupart des animistes anciens, modernes ou contemporains, n'a pas conscience d'être le principe de la vie, on ne peut pas nier absolument sans doute qu'elle remplisse ce rôle, mais on peut encore bien moins légitimement l'affirmer Il y

en a même qui repoussent la distinction de l'âme et du moi, qui veulent que l'âme n'accomplisse aucun acte sans en avoir conscience, et concluent de ce que l'âme n'a pas conscience de présider aux fonctions vitales qu'en effet elle ne les gouverne pas. Aux rares partisans de l'animisme qui veulent que nous ayons cette conscience, quelques-uns opposent qu'il y a là une équivoque, que nous percevons bien sans doute les phénomènes vitaux les plus considérables, surtout lorsqu'ils sont troublés par la maladie, mais qu'autre chose est ce sentiment naturel d'un fait qui se passe dans le corps, autre chose est la conscience qu'aurait l'âme d'être elle-même la cause de ces phénomènes. Ils disent que nous sentons notre corps, nos organes et les fonctions qui s'accomplissent en eux, mais que c'est abuser des mots que de dire que nous en avons conscience. Ils demandent enfin quelle explication plausible l'animisme peut donner de la mort naturelle, sans anéantir l'âme raisonnable, en même temps que cesse fatalement sa puissance comme principe de la vie.

On trouvera l'indication des ouvrages à consulter et d'autres renseignements utiles aux articles Vie, Vitalisme, Dynamisme, Organicisme, Stahl.

A. L.

ANNICERIS de Cyrène florissait environ 300 ans avant l'ère chrétienne, à Alexandrie, où il fonda la secte très-obscure et très-éphémère des annicériens. Sa doctrine peut être regardée comme une transition entre celle d'Aristippe, dont il commença par adopter entièrement les principes, et celle d'Épicure, un peu moins injuste envers les besoins moraux de l'homme. C'est pour cette raison, sans doute, que quelques anciens l'ont compris dans l'école épicurienne. Anniceris n'assignait pas à la fin humaine une fin commune, un but unique vers lequel doivent se diriger toutes nos actions; mais il prétendait que chaque effort de la volonté devait avoir une fin particulière, c'est-à-dire le plaisir qui peut en être la suite. Il ne croyait pas non plus avec Épicure que le plaisir ou la volupté fût seulement l'absence du mal; car, dans ce cas, disait-il, il ne différerait pas de la mort. Il voulait, en vrai disciple de l'école cyrénaïque, le plaisir ou la volupté dans le mouvement (ἡδονὴ ἐν κίνησει); mais en même temps il s'efforçait d'adoucir les conséquences qui résultent et qu'on avait déjà tirées de cette doctrine. Il ne faut pas, disait-il, que la volupté soit le résultat immédiat de nos actions; mais il est quelquefois nécessaire de renoncer à un plaisir ou de supporter un mal actuel, en vue d'une jouissance à venir. C'est ainsi que, dans l'espérance des biens qu'elle nous apporte, nous saurons, au prix de quelques sacrifices, cultiver l'amitié et rechercher la bienveillance de nos semblables. Il ne faisait pas moins de cas des jouissances intellectuelles, et au lieu de laisser l'homme complétement livré à ses instincts et à ses passions, il lui recommande d'extirper en lui les mauvais penchants. Enfin, le respect des ancêtres, l'amour de la patrie, le sentiment de l'honneur et de la bienséance ont également trouvé grâce devant lui C'est toute la morale d'Épicure d'un point de vue moins large et sous une forme moins systématique. Voyez Diogène Laërce, liv. II, ch. xcvi, xcvii et xcviii. — Suidas, s. v. *Anniceris*. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. II, c. ccccxvii.

ANSELME de Laon, surnommé le *Scolastique* ou l'*Écolâtre*, étudia, dit-on, à l'abbaye du Bec, sous saint Anselme. Vers 1076, il vint à Paris où il enseigna pendant plusieurs années, et alla ensuite s'établir à Laon. L'école qu'il ouvrit dans cette dernière ville acquit bientôt une étonnante célébrité. Parmi ceux qui la fréquentèrent on cite les noms les plus distingués du xiie siècle, Gilbert de la Porrée, Hugues d'Amiens, Hugues Métal, Albéric de Reims, Abélard, et même Guillaume de Champeaux, déjà avancé en âge. Cependant, le caractère de l'enseignement d'Anselme justifiait peu ce nombreux concours d'auditeurs choisis. Il tenait pour l'autorité exclusive de la tradition, évitait de soulever de nouvelles questions, n'approfondissait pas les anciennes, et se bornait à l'exposition littérale du dogme qu'il développait, en s'appuyant sur les saints Pères. Abélard, dans une de ses Lettres, dit qu'il n'avait ni une grande mémoire ni un jugement solide, qu'on trouvait en lui plus de fumée que de lumière, qu'enfin c'était un arbre qui avait quelques feuilles, mais qui ne portait pas de fruits. Anselme mourut en 1117. On lui doit des gloses interlinéaires et des Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. — Consultez *Histoire litt. de France*, t. X.

C. J.

ANSELME (Saint), né à Aoste en Piémont, en 1033, mort archevêque de Cantorbéry, le 20 avril 1109, a joué un rôle important dans les affaires de l'Église à la fin du xie siècle. Les exemples de piété de sa mère Ermenburge lui inspirèrent le désir d'embrasser la vie monastique. Son père, qui s'y était d'abord opposé, suivit plus tard son exemple, et, après avoir passé sa vie dans le monde, la termina dans un monastère. Anselme s'était arrêté au Bec en Normandie, dans un couvent de l'ordre de Saint-Benoît dont l'abbé se nommait Herluin. Séduit par la sagesse de l'illustre Lanfranc, qui fut bientôt prieur de cette abbaye, il prit l'habit à l'âge de vingt-sept ans, avec la permission de Maurilius, évêque de Rouen. Lanfranc étant devenu abbé du monastère de Caen, Anselme lui succéda dans la dignité de prieur du Bec, et fit apprécier dans ses nouvelles fonctions une douceur et une solidité de caractère dont la réputation se répandit bientôt en Normandie, en Flandre et en France. Après la mort d'Herluin, les vœux des moines du Bec l'appelèrent à la tête de leur abbaye. Il céda, non sans quelque hésitation, à leurs désirs, et s'adonna particulièrement à la contemplation, à l'éducation, à l'avertissement et à la correction des moines.

Anselme alla bientôt en Angleterre visiter Lanfranc, devenu archevêque de Cantorbéry, et fréquenta les moines de cette abbaye célèbre. Partout, dans ce voyage, il fit admirer la sagesse des exhortations qu'il adressait à tous les âges, à toutes les conditions.

Guillaume le Conquérant étant mort en 1087, et Lanfranc en 1089, Guillaume le Roux appela Anselme au siége de Cantorbéry, quoiqu'il connût déjà sa franchise et sa sévérité. Quelques nuages élevés entre le roi et l'archevêque, resté fidèle à Urbain II contre l'antipape Guibert, forcèrent le dernier à chercher un refuge à Rome.

De retour en Angleterre, après l'avénement de Henri Ier, il rendit à ce prince l'important service de détacher des intérêts de Robert, son frère, plusieurs des barons mécontents, et ménagea l'accommodement qui suspendit les hostilités. Mais le parti pris par Anselme, dans la question des investitures, brouilla le prince et le prélat. Celui-ci, parti pour l'Italie, où il allait accomplir une mission qui cachait une disgrâce, reçut à son retour l'ordre de rester en exil; il s'arrêta en France où il demeura trois ans, et ne revint en Angleterre que lorsque l'influence de Pascal II eut amené Henri Ier à une réconciliation qui eut lieu au monastère du Bec.

Plus célèbre, cependant, par les productions de son génie que par l'influence qu'il exerça sur

quelques-uns des événements contemporains, saint Anselme a laissé parmi ses ouvrages, la plupart théologiques, quelques traités de philosophie dont les principaux ont pour titre : *Monologium* et *Proslogium*. Tous deux sont consacrés à exposer diverses preuves de l'existence de Dieu. Il les composa pendant qu'il était prieur de l'abbaye du Bec en Normandie. Les arguments contenus dans le premier de ces traités ne lui appartiennent pas particulièrement. Ils se retrouvent dans plusieurs des philosophes qui l'ont précédé ; mais ils semblent avoir pris plus de développement et de rigueur sous sa plume. C'est, avant tout, une induction qui, partant des qualités que nous percevons dans les objets qui nous environnent, s'élève jusqu'aux qualités absolues, aux attributs divins, attributs qui se résolvent à leur tour dans l'être absolu. Pour en donner un exemple, nous citerons le morceau suivant, extrait d'un résumé que nous avons tracé ailleurs : « L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la multitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en vertu d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils participent tous plus ou moins. Quoique ce bien se montre sous des aspects différents, en raison desquels il reçoit des noms divers, ou, pour parler avec plus d'exactitude encore, quoique cette qualité générale d'être bon puisse se présenter sous la forme de vertus secondaires, par exemple la bienfaisance dans un homme, l'agilité dans un cheval, toujours est-il que ces vertus, quel que soit leur nombre, se résolvent toutes dans le beau et l'utile, qui présentent à une rigoureuse appréciation deux aspects généraux du principe absolu, le bon. Ce principe est nécessairement ce qu'il est par lui-même, et aucun des êtres de la nature, à qui cette qualification convient dans une certaine mesure, n'est autant que lui. Il est donc souverainement bon ; et, comme cette idée de souveraine bonté entraîne nécessairement celle de souveraine perfection, il ne peut être souverainement bon, qu'il ne soit en même temps souverainement parfait.

« Si, partant de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue, qui donne, comme identique à lui-même, un principe de grandeur absolue ; réciproquement, partant de la grandeur inhérente à chaque être, grandeur mesurée, non par l'espace, mais par quelque chose de meilleur, tel que la sagesse, on arrive nécessairement à un principe de grandeur et, par conséquent, de bonté absolues. — La même induction peut partir de la qualité d'être qui appartient à tous les individus, quels qu'ils soient, qualité qui se résout incontestablement, d'après des raisons analogues, en un principe absolu d'être par qui ils sont nécessairement tous. — Les êtres qui trouvent ainsi leur raison dans l'être absolu, sont de natures différentes, et se distinguent de plus par leur rang et leur dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois, ou l'homme au cheval ; mais cette différence de dignité ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres ; car, dans la supposition même de plusieurs natures parfaitement égales en dignité, la condition à laquelle elles devraient cette égalité même, serait précisément cette unité supérieure et plus digne, cette essence qui, ne pouvant pas être si elle n'est pas elle-même, est nécessairement identique au principe absolu de l'être, du bon et du grand. » (*Monol.*, ch. I-IV.)

Ce résumé d'une partie du *Monologium* suffit pour en donner l'idée. Il semble avoir préparé l'induction par laquelle Descartes, six siècles plus tard, s'élevait du fait seul de la pensée à l'être absolu qui en renferme la raison et l'origine.

Mais c'est surtout l'argument renfermé dans le *Proslogium*, et reproduit par Descartes dans les *Méditations* et dans les *Principes de philosophie*, qui fait la gloire de saint Anselme. Il l'a rédigé après de longues méditations, dans lesquelles il se proposait de découvrir un argument simple, facile à saisir, et qui ne demandât pas à l'esprit une étude compliquée. On peut le présenter en peu de mots de la manière suivante : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. » (*Proslog.*, ch. II et III.)

Cet argument, parfaitement compris, mais diversement apprécié aujourd'hui, a été le plus souvent méconnu par le moyen âge. Saint Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly et d'autres scolastiques en parlent d'une manière inexacte, et plutôt pour le réfuter que pour l'admettre. Leibniz lui-même, le retrouvant dans Descartes, et le rapportant à son véritable auteur, a cherché à en démontrer l'insuffisance. « Je ne méprise pas, dit-il, l'argument inventé, il y a quelques siècles, par Anselme, qui prouve que l'être parfait doit exister, quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible. Car, si ce seul point se démontre encore, la démonstration tout entière sera entièrement achevée. » (Leibniz, édit. Dutens, t. II, p. 221.)

La forme donnée par Anselme au *Proslogium* dut lui susciter des adversaires, et cette marche, évidemment syllogistique et dialectique, le mettait dans la nécessité de démontrer sa majeure ; mais si nous dégageons l'argumentation d'Anselme de ces circonstances dues à diverses causes, pour la réduire à l'énonciation d'un fait qui pourrait s'exprimer ainsi : *Chaque homme porte dans son esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un autre. Cet être parfait est, en vertu de cette perfection même, conçu comme existant ;* nous aurons alors le développement d'un fait psychologique incontestable, développement dont la portee ne pouvait échapper à l'attention des philosophes qui ont étudié le plus profondément la nature de l'intelligence et ses lois, et qui lui ont donné dans la science une place importante sous le nom de *preuve ontologique*. Aussi Hegel l'a-t-il considéré comme le faîte de l'édifice commencé par les preuves *cosmologique* et *téléologique*. Celles-ci présentent Dieu comme une activité absolue intelligente, vivante ; la preuve *ontologique* y ajoute l'idée d'être, de substance ayant son individualité propre, la conscience de sa personnalité. Cette preuve devait nécessairement venir la dernière dans le développement normal de l'intelligence ; elle devait, à plus forte raison, sembler telle au philosophe qui a établi que le terme ultérieur du mouvement qui s'accomplit en nous et hors de nous est Dieu ayant conscience de lui-même. Hegel s'empresse de reconnaître que cette preuve de l'existence de Dieu appar-

tient à Anselme, et il ajoute qu'elle devait paraître à cette époque, et sortir du christianisme (Hegel, *Philosophie de la Religion*, t. II, p. 290).

Le principe exposé dans le *Proslogium* fut attaqué par un contemporain nommé Gaunillon, moine de Marmoutiers, dont l'argumentation, encore qu'elle ne manquât pas de sagacité et de finesse, n'abordait point directement la question, et attira au téméraire agresseur une solide réponse de saint Anselme.

Dans un dialogue sur la vérité, Anselme a resolu, sous la forme socratique, et d'une manière satisfaisante, quelques questions difficiles, telles que celles-ci : *La vérité n'a ni commencement ni fin; de la vérité dans la volonté; de la vérité dans l'essence des choses; la vérité est une en tout ce qui est vrai.* Il y soutient que la loi morale, les lois de la nature, celles qui doivent diriger l'intelligence, ont leur source dans l'essence même des choses, et il appelle vérité dans la volonté et dans l'opération, dans la pensée, la conformité de ces facultés avec les lois auxquelles il leur faut obéir, et qu'elles doivent exprimer. Il résout, par d'heureuses distinctions, devenues vulgaires dans la science moderne, les difficultés qui naissent des erreurs de nos sens. La base de tout son traité se trouve dans ce passage du *Monologium*. « Que celui qui peut le faire se représente par la pensée quand l'éternité a commencé, ou à quelle époque de la durée ceci n'a pas été vrai, savoir : qu'il y aurait quelque chose dans l'avenir, ou à quelle époque ceci ne sera point vrai, savoir : qu'il y a eu quelque chose dans le passé. Que si ces deux négations extrêmes ne peuvent être admises, et si ces affirmations, au contraire, vraies toutes deux, ne peuvent être vraies sans la vérité, il est impossible même de penser que la vérité ait un commencement ou une fin. D'ailleurs, si la vérité a eu un commencement et doit avoir une fin, avant qu'elle commençât d'être, il était vrai que la vérité n'était pas, et lorsqu'elle aura cessé d'exister, il sera vrai qu'il n'y a plus de vérité. Or, le vrai ne peut être sans la vérité; la vérité aurait donc été avant la vérité, et la vérité serait donc encore après que la vérité ne serait plus; conclusion absurde et contradictoire. Soit donc que l'on dise que la vérité a un commencement et une fin, soit que l'on comprenne qu'elle n'a ni l'un ni l'autre, elle ne peut être limitée ni par un commencement ni par une fin. La même conséquence s'applique à la nature suprême, puisqu'elle est aussi la suprême vérité. » (*Monol.*, ch. XVIII.)

Quelle que soit la subtilité que présente cette citation, subtilité qui se reproduit dans le dialogue sur la vérité, le raisonnement n'est pas absolument sans justesse. Cependant nous ne pouvons lui accorder la portée que quelques écrivains lui attribuent, lorsqu'ils croient y découvrir les principes du réalisme. Dans cette célèbre question, saint Anselme offre à l'étude une double face. On trouve, dans le *Monologium*, plusieurs passages où sont exposées les bases du véritable réalisme, de celui que toute philosophie peut avouer. Au contraire, dans la lettre au pape Urbain II, ayant pour titre : *de Fide Trinitatis*, le réalisme d'Anselme paraît prendre une forme indécise et embarrassée, qui permet de croire qu'il ne se faisait pas une idée nette de la difficulté du sujet. Roscelin était arrivé à ne considérer les trois personnes de la Trinité que comme trois aspects sous lesquels se présentait l'idée de Dieu, ne voyant en chacune d'elles qu'une conception abstraite, et renouvelant ainsi l'erreur de Sabellius. Il avait été plus loin encore; il avait dit que, si les trois personnes de la Trinité n'etaient pas trois êtres distincts, trois anges, par exemple, on devait en conclure que le Père et le Saint-Esprit s'étaient incarnés avec le Fils. C'était une autre hérésie, celle des patripassiens. Anselme crut pouvoir rapporter ces opinions théologiques de Roscelin aux principes mêmes du nominalisme, et la célèbre querelle qui occupa tout le moyen âge, sourde jusque-là, prit toute l'importance que lui donnèrent les noms d'Anselme, d'Abailard, de Roscelin, de Guillaume de Champeaux. Dans les passages du *Monologium* (ch. X, XVIII, XXXIV) auxquels nous avons fait allusion plus haut, Anselme se rapproche de la théorie des idées de Platon, base irréprochable d'un réalisme bien entendu; mais il ne rattache pas cette partie de sa doctrine à la question du réalisme; il n'a pas même l'air de soupçonner le rapport qui les unit. C'est surtout dans le traité *du Grammairien* qu'il a imprimé au réalisme un caractère de confusion et d'incertitude qui devait le faire tomber devant le nominalisme. Il se pose, entre autres, les questions suivantes : *Le grammairien est-il une substance ou une qualité? Y a-t-il quelque grammairien qui ne soit pas homme? Que l'homme n'est pas la grammaire*, etc. Par la nature des problèmes, on se fera facilement une idée de celle des solutions.

Dans plusieurs traités, tels que *de Casu diaboli*, *de Libero arbitrio*, saint Anselme a abordé les questions de l'origine du mal, du libre arbitre, de l'accord du libre arbitre avec la grâce et la prescience divine, sans arriver à aucune solution satisfaisante. Tout ce qu'il dit à ce sujet se retrouve dans les ouvrages de saint Augustin, comme la plus grande partie de la théologie du moyen âge. On sait quelle immense et durable influence ont exercée sur l'enseignement religieux les écrits de ce Père de l'Église, nourri lui-même de la culture philosophique de l'antiquité. Nous citerons cependant une phrase du traité *Cur Deus homo*, où l'indépendance d'esprit de saint Anselme se montre sous un jour inattendu. « De même, dit-il, que nous croyons les profonds mystères de la foi chrétienne, avant d'avoir la présomption de les sonder par la raison; de même ce serait à nos yeux une coupable négligence, lorsque nous sommes confirmés dans la foi, de ne pas travailler avec zèle à comprendre ce que nous savons. » Nous rappellerons, dans le même esprit, un mot d'Anselme tiré d'une de ses conversations avec Lanfranc, conservée par Eadmer, moine de Cantorbéry : «Le Christ, disait-il, étant la vérité et la justice, celui qui meurt pour la vérité et la justice, meurt pour le Christ. »

De ceux des écrits de saint Anselme qui nous ont été conservés, aucun ne présente un travail véritablement psychologique; mais nous trouvons dans Guibert, abbé de Notre-Dame de Nogent-sous-Coucy, qui avait eu de fréquentes conversations avec le prieur du Bec, un renseignement qui prouve que cet esprit profond et subtil avait éprouvé le besoin d'observer et de classer les facultés de l'âme.

« Anselme, dit Guibert (*de Vita sua*), m'enseignant à distinguer dans l'esprit de l'homme certaines facultés, et à considérer les faits de tout mystère intérieur, sous le quadruple rapport de la sensibilité, de la volonté, de la raison et de l'intelligence, me démontrait, après avoir établi ces divisions, dans ce que la plupart des hommes nous considérions comme une seule et même chose, que les deux premières facultés ne sont nullement les mêmes, et que cependant, si l'on y réunit la troisième et la quatrième, il est certain, par des arguments évidents, qu'elles forment à elles toutes un ensemble unique Après

qu'il se fut expliqué en ce sens, il me montra d'abord, de la manière la plus claire, la différence qui existe entre la volonté et la sensibilité. Ces preuves, il est certain qu'il ne les tirait pas de son propre fonds, mais plutôt de quelques ouvrages qu'il avait à sa disposition, dans lesquels seulement ces idées étaient exposées moins nettement. Je me mis ensuite moi-même à employer sa méthode, aussi bien qu'il me fut possible, pour des interprétations du même genre, et à rechercher de tous côtés et avec une grande ardeur d'esprit les sens divers des Écritures, là où se trouvait quelque moralité cachée. »

Les auteurs où l'on peut puiser des détails sur saint Anselme sont : Eadmer, qui vécut avec lui et écrivit sa vie; Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesbury, *de Gestis pontificum anglorum;* Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853, 1 vol. in-8. Il y a plusieurs éditions de ses ouvrages : 1° in-f°, Nuremberg, 1491; 2° in-f°, Paris, par D. Gabriel Gerberon, 1675; 3° réimprimé en 1721; 4° in-f°, Venise, 2 vol., 1744. *Le Rationalisme chrétien à la fin du* XIe *siècle*, par H. Bouchitté, Paris, 1842, in-8, contient le texte et la traduction du *Monologium* et du *Proslogium.* — E. Saisset, *de Varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna*, Parisiis, 1840, in-8; *Mélanges d'histoire, de morale et de critique*, Paris, 1859, in-12. — Victor Cousin, *Fragments de philosophie du moyen âge.* Beaucoup de manuscrits de ses ouvrages sont répandus dans diverses bibliothèques. H. B.

ANTÉCÉDENT (de *ante cedo*, marcher avant) veut dire le premier terme d'un rapport, soit logique, soit métaphysique; le second terme se nomme *conséquent*. Par exemple, dans le rapport de causalité, la causalité est l'*antécédent*, les effets sont le *conséquent.*

ANTHROPOLOGIE (de ἄνθρωπος et de λόγος, *science de l'homme*) signifie, chez les naturalistes, l'histoire naturelle de l'espèce humaine. Mais les philosophes allemands, surtout depuis Kant, ont donné à ce mot un sens beaucoup plus étendu. Ils s'en servent pour désigner, soit isolément, soit dans leur réunion, toutes les sciences qui se rapportent à un point de vue quelconque de la nature humaine; à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables. Aussi a-t-il paru en Allemagne, sous ce même titre d'*Anthropologie*, des ouvrages presque innombrables et traitant des matières les plus diverses. Nous nous contenterons de citer par exemple : l'*Anthropologie médicale et philosophique* de Platner, in-8, Leipzig, 1772; l'*Anthropologie physiognomonique* de Maass, in-8, Leipzig, 1791; l'*Anthropologie pragmatique* de Kant, in-8, Kœnigsberg, 1798; l'*Anthropologie psychologique* de Abicht, in-8, Erlangen, 1801; l'*Anthropologie psychologique* de Liebsch, in-8, Goëttingue, 1806; le *Manuel d'Anthropologie physique dans ses applications à la vie pratique et au Code pénal*, par Weber, in-8, Tubingue, 1829, etc. Maine de Biran a également intitulé un de ses ouvrages *Nouveaux Essais d'anthropologie.* Autrefois, dans notre langue, on entendait par anthropologie une manière de s'exprimer qui attribue à Dieu les actions et les faiblesses de l'homme : c'est ce sens que nous voyons adopté par la plupart des philosophes et des théologiens du XVIIe siècle. Un terme aussi vague, qui peut s'appliquer à la fois aux choses les plus disparates, est justement tombé parmi nous en désuétude, et doit être exclu à jamais de la langue philosophique.

ANTHROPOMORPHISME (de ἄνθρωπος, homme, et de μορφή, forme). Ce nom a d'abord été donné, comme l'étymologie l'indique, à cette antique conception de la Divinité qui lui attribuait la forme corporelle de l'homme. Elle avait son principe dans le besoin qu'a l'esprit humain d'ajouter toujours une image à ses conceptions, même les plus pures, et qui a été si bien constaté par Aristote dans l'aphorisme fameux, οὐδὲν νοητὸν ἄνευ φαντασίας. Ce besoin n'étant pas contre-balancé par une idée assez élevée de la Divinité et par les progrès de la raison, Dieu ou les dieux, disait-on, ne peuvent avoir que la plus belle de toutes les formes; or, selon les uns, la plus belle forme est la forme sphérique, parce qu'elle est la plus régulière et la plus parfaite : les dieux ont donc la forme sphérique; selon d'autres, la plus belle de toutes les formes est la forme humaine, elle est donc aussi la forme de la Divinité.

Aux exigences de l'imagination s'ajoutait, dans la seconde conclusion, cette autre tendance en vertu de laquelle l'homme conçoit volontiers tous les êtres à son image, se prend pour la mesure et le point de comparaison de toutes choses Ou même interprétant à la lettre le mot de la Genèse : « Dieu fit l'homme à sa ressemblance, » on s'en autorisait pour reconstruire d'après la copie le modèle divin.

Cet anthropomorphisme est tellement grossier qu'il a depuis longtemps disparu de l'histoire avec la mythologie païenne et les premières hérésies du christianisme en voie de formation. Il ne subsiste plus que dans l'imagination des enfants et des simples ou à l'état d'innocente allégorie dans les œuvres des peintres et des poëtes.

La même dénomination a ensuite été appliquée par extension à toute doctrine philosophique qui attribue à Dieu, non plus la figure humaine, mais les actions, les sentiments, les passions et en général les manières d'être ou d'agir de l'humanité. Cette nouvelle espèce d'anthropomorphisme, très-différente de la première, ne saurait être jugée aussi sommairement. Sans doute, c'est une grave et dangereuse erreur que de concevoir Dieu à l'image de l'homme moral, de le doter de nos imperfections ou même de nos perfections purement relatives. Mais d'une autre part, c'est la connaissance de nous-mêmes et du monde qui peut seule nous élever à la connaissance de Dieu; il est donc à la fois très-difficile de fixer et très-aisé de franchir la limite en deçà de laquelle il est permis à la raison humaine de puiser dans la connaissance de sa propre nature et dans celle du monde les moyens de se faire quelque idée de la nature de Dieu.

L'anthropomorphisme est la grande et facile accusation que l'athéisme et le panthéisme adressent aux philosophes qui croient que l'on peut, non-seulement prouver l'existence de Dieu, mais encore concevoir quelque chose de sa nature, sans pour cela faire de Dieu un homme divin. Personne n'a attaqué plus vigoureusement l'anthropomorphisme et décrit d'une façon plus saisissante que Spinoza la difficile situation du philosophe qui prétend déterminer quelque perfection de la nature divine et lui attribuer, par exemple, la pensée ou la volonté. Attribuer à Dieu la pensée, disait-il, ou bien c'est concevoir Dieu comme un homme en le dotant purement et simplement de la pensée humaine, ou bien c'est lui attribuer une puissance ou une manière d'être dont nous n'avons aucune idée, car il n'existe pas, alors, plus de rapport entre la pensée humaine et ce que nous attribuons à Dieu sous le même nom qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. Vingt-deux siècles avant Spinoza, les Éléates disaient déjà : « L'Être est si grand, que nous n'en

pouvons rien dire qui soit digne de lui, que nous ne pouvons ni le connaître, ni le concevoir, ni même le nommer. »

Il est impossible de nier que ce ne soit au nom d'une noble pensée que l'on défende ainsi à l'homme de parler de Dieu pour ne pas s'en faire une idée indigne de sa grandeur et par conséquent erronée.

Il est encore impossible de ne pas reconnaître combien certains esprits abusent de ce procédé commode pour déterminer la nature de Dieu qui consiste à lui attribuer presque pêle-mêle tout ce qu'ils trouvent dans l'homme ou même dans la nature, avec l'addition le plus souvent contradictoire de l'infinité. Mais s'ensuit-il que la raison humaine soit condamnée à l'admiration muette et stérile d'un Dieu dont elle ne pourrait rien connaître, sous peine, dès qu'elle ouvrirait la bouche, de le représenter grossièrement à notre image et de diviniser l'homme ou d'humaniser Dieu? La philosophie spiritualiste ne le pense pas. Elle croit que si nous ne pouvons prétendre à comprendre la nature de Dieu, la connaissance de notre propre nature peut nous aider à concevoir dignement, quoique imparfaitement, celle de Dieu. Elle croit que Dieu n'est pas l'être indéterminé, égal au néant, qu'il a des attributs ou des perfections, qu'il nous est possible de soupçonner et même de connaître dans une certaine mesure. On doit passer condamnation sur toute idée de Dieu qui transporte sans plus de façons dans la nature divine les qualités ou les facultés de l'homme, telles quelles, fût-ce les moins imparfaites, et se contente de les agrandir pour qu'elles atteignent l'infinité de Dieu. Mais il y a en notre âme quelques attributs de notre essence, quelques nobles facultés, qui, en elles-mêmes, débarrassées de toutes les conditions particulières, humaines, contingentes qui les limitent et les déparent, sont bonnes, belles, absolument excellentes. Celles-là, il est certainement légitime de concevoir qu'elles ont dans la nature divine et leur type et leur cause, qu'elles représentent en nous, avec toute la disproportion qui sépare la créature du créateur, des attributs vraiment divins. Quoi de meilleur, par exemple, que de connaître le vrai, quoi de plus beau que la science, quoi de plus excellent que la bonté, quoi de plus grand que la puissance et la liberté? Ce n'est pas à dire qu'il faille attribuer à Dieu l'intelligence humaine, acquérant péniblement par les lents procédés que nous savons une connaissance successive et partielle des choses; mais nous pouvons et nous devons lui attribuer une science pleine, entière, absolue du vrai, sans nos défauts, nos lacunes, nos détours et nos lenteurs, aussi supérieure à notre ignorance que son infinité l'est à notre petitesse. Est-ce donc une erreur monstrueuse, un grossier anthropomorphisme que de concevoir de Dieu de telles idées? Est-ce un idolâtre s'adorant lui-même dans son idole que le philosophe qui croit à l'existence d'un Dieu unique, éternel, souverainement puissant, sage, bon et libre? Voy. Dieu. A. L.

ANTICIPATION est la traduction littérale du mot πρόληψις (de προλαμβάνειν, *antecapere*), d'abord mis en usage par Épicure, pour désigner une connaissance ou une notion générale, servant à nous faire concevoir à l'avance un objet qui n'est pas encore tombé sous nos sens. Mais, formées par abstraction d'une foule de notions particulières, antérieurement acquises, ces idées générales devaient, selon Épicure, dériver, comme toutes les autres, de la sensation. Le même terme, adopté par l'école stoïcienne, s'appliqua plus tard à la *connaissance naturelle de l'absolu*, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aujourd'hui les principes *a priori*. Enfin Kant, dans la *Critique de la raison pure*, lui donne un sens encore plus restreint; car il entend par *Anticipation de la perception* (*Anticipation der Wahrnehmung*) un jugement *a priori* que nous portons, en général, sur les objets de l'expérience, avant de les avoir perçus; par exemple, celui-ci : tous les phénomènes susceptibles d'affecter nos sens ont un certain degré d'intensité. Aujourd'hui, dans quelque sens qu'on le prenne, le mot que nous venons d'expliquer a à peu près disparu de la langue philosophique. Voy. Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XVI. — Kernii, *Dissert. in Epicuri* προλήψεις, etc., Goëtt., 1756. — Kant, ouvr. cit., 7e édit., p. 151.

ANTINOMIE. Kant appelle ainsi une contradiction naturelle, par conséquent inévitable, qui résulte, non d'un raisonnement vicieux, mais des lois mêmes de la raison, toutes les fois que, franchissant les limites de l'expérience, nous voulons savoir de l'univers quelque chose d'absolu : car, selon le philosophe allemand, nous nous trouvons alors dans l'alternative, ou de ne pas répondre par nos résultats à l'idée de l'absolu, ou de dépasser les limites naturelles de notre intelligence, qui n'atteint que les phénomènes. C'est ainsi que l'on peut soutenir à la fois, par des arguments d'égale valeur, que le monde est éternel et infini, ou qu'il a un commencement dans le temps et des limites dans l'espace; qu'il est composé de substances simples, ou que de pareilles substances n'existent nulle part; qu'au-dessus de tous les phénomènes, il y a une cause absolument libre, ou que tout est soumis aux lois aveugles de la nature; enfin, qu'il existe quelque part, soit dans le monde, soit hors du monde, un être nécessaire, ou qu'il n'y a partout que des existences phénoménales et contingentes. Ces quatre sortes de résultats contradictoires sont appelées les *antinomies de la raison pure*. Chacune d'elles se compose d'une *thèse* et d'une *antithèse :* la thèse défend les droits du monde intelligible; l'antithèse nous retient dans les chaînes du monde sensible. Kant reconnaît aussi une *antinomie de la raison pratique*, qui a sa place dans nos recherches sur la morale et sur le souverain bien : d'une part, nous regardons comme nécessaire l'harmonie de la vertu et du bonheur; de l'autre, cette harmonie est reconnue impossible ici-bas. Mais cette dernière contradiction n'est pas, comme les premières, absolument sans remède; elle trouve, au contraire, une solution satisfaisante, quoique dépouillée de la rigueur scientifique, dans la foi d'une autre vie. Pour répondre à cette partie de la *Critique de la raison pure* où la métaphysique est entièrement sacrifiée au scepticisme, il faut s'attaquer au principe même de la philosophie de Kant et démontrer que la raison n'est pas, comme il le prétend, une faculté personnelle et subjective. Voy. Raison et Kant.

ANTIOCHUS d'Ascalon, philosophe académicien, qui florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Il enseigna la philosophie avec beaucoup de succès à Athènes, Alexandrie et Rome, où Cicéron fut au nombre de ses auditeurs, et il eut même la gloire d'être regardé comme le fondateur d'une cinquième Académie Après avoir succédé à Philon à la tête de l'Académie, il devint, dans son enseignement oral aussi bien que dans ses écrits, l'adversaire de son ancien maître, et l'attaqua surtout dans un livre intitulé *Sosus*, qui ne s'est pas plus conservé que le reste de ses œuvres. Antiochus ayant aussi écouté les leçons de Mnésarque, c'est peut-être à ce dernier qu'il faut attribuer la direction nouvelle de ses opinions. Il comprit que les intérêts moraux de l'homme ne s'accordent ni avec le scepticisme, ni avec le probabi-

lisme, et, ne voyant nulle part cet intérêt aussi bien défendu que dans le stoïcisme, il chercha à concilier cette philosophie avec celle d'Aristote et de Platon ; il allégua, en conséquence, que ces divers systèmes n'offrent de différences entre eux que dans la forme, mais qu'ils ne se distinguent pas les uns des autres, pour le fond, et qu'il ne faut que les entendre convenablement, pour que la conciliation se trouve opérée d'une manière évidente. C'est ainsi qu'Antiochus introduisit le syncrétisme dans l'Académie, et remplit le rôle de médiateur entre le platonisme ancien et l'école néo-platonicienne, qui, une fois entrée dans cette voie, ne tarda pas à le laisser bien loin derrière elle. Ce philosophe est fréquemment cité par les anciens, et surtout par Cicéron, avec lequel il entretenait des relations d'étroite amitié (Cic., *Acad.*, lib. I, c. IV ; lib. II, c. IV, IX, XXII, XXXIV, XXXV, XLIII ; *Epist. ad fam.*, lib. IX, ep. VIII; *de Finibus*, lib. V, c. III, V, XXV ; *de Nat. Deor.*, lib. VII). Voy. aussi Plutarque, *Vita Ciceronis*. — Sextus Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. CCXX, CCXXV. — Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XIV, c. IX. — Saint Augustin, *contra Acad.*, lib. III, c. XVIII. — Zwanziger, *Théorie des stoïciens et des philosophes académiciens*, etc., in-8, Leipzig, 1788. — Chappuis, *de Antiochi Ascalonitæ vita et doctrina*, 1854, in-8.

ANTIOCHUS DE LAODICÉE, un philosophe sceptique qui vivait dans le Ier et le IIe siècle avant J. C. ; on n'a aucun renseignement sur lui, sinon qu'il fut disciple de Zeuxis et maître de Ménodote.

ANTIPATER DE CYRÈNE, disciple immédiat d'Aristippe, le fondateur de l'école cyrénaïque. Il vivait dans le IVe siècle avant J. C., et ne s'est pas distingué par ses opinions personnelles, qui étaient en harmonie parfaite avec celles de l'école dont il faisait partie. On en trouve la preuve dans ce que Cicéron dit à propos de lui dans ses *Tusculanes* (lib. V, c. XXXVIII).

ANTIPATER DE SIDON OU DE TARSE, philosophe stoïcien du IIe siècle avant J. C. Disciple de Diogène le Babylonien, maître de Panétius et contemporain de Carnéade, il combattit dans ses écrits ce redoutable adversaire du stoïcisme ; de là lui vint le surnom de Kalamoboas (de κάλαμος, plume, et de βοάω, crier).

Cependant quelques stoïciens jugèrent son argumentation insuffisante, parce qu'il se contentait d'accuser ses adversaires d'inconséquence sans entrer plus avant dans l'examen de leur système (Cic., *Acad.*, lib. II, c. VI, IX, XXXIV). On n'a rien conservé des écrits d'Antiochus ; nous savons seulement (Cic., *de Divin.*, lib. I, c. IV) qu'il fut l'auteur d'un écrit intitulé : *De iis quæ mirabiliter a Socrate divinata sunt*. Plutarque nous apprend qu'il reconnaissait dans la nature divine trois attributs principaux : la béatitude, l'immutabilité, la bonté. Différant en cela des autres stoïciens, il ne croyait pas que nos désirs, par cela seul que nous les tenons de la nature, pussent être regardés comme libres; mais il établissait, au contraire, une distinction entre la liberté et la nécessité que la nature nous impose (*Nemes. de Nat. hom.*). Quant au souverain bien, il s'est contenté d'éclaircir ce principe si commun dans l'école stoïcienne, que le but de la vie, c'est de vivre conformément à la nature (Stob., *Ecl.*). Antipater accorde quelque prix aux biens extérieurs, regardés par les autres stoïciens comme entièrement indifférents ; enfin Cicéron nous apprend (*de Off.*, lib. III, c. XII) que, sur plusieurs points particuliers, il portait plus loin que son maître la sévérité stoïcienne. Toutes ces différences en firent le chef d'une secte particulière à laquelle il donna son nom. — Il a existé aussi, un siècle avant l'ère chrétienne, un autre stoïcien du même nom, originaire de Tyr (*Antipater Tyrius*), sur lequel on n'a pas d'autres renseignements.

ANTIPATHIE (de ἀντὶ et de πάθος, passion contraire). On appelle ainsi, dans l'homme, un mouvement aveugle et instinctif qui, sans cause appréciable, nous éloigne d'une personne que nous apercevons souvent pour la première fois. Tout sentiment analogue, dont nous connaissons la cause et l'origine, n'est plus de l'*antipathie*, mais de la haine, ou de l'envie, ou de la colère, selon les circonstances au sein desquelles il s'est développé. Il est, par conséquent, très-difficile de savoir quelque chose de certain sur la nature et l'origine véritable de l'antipathie. Faut-il la compter parmi les sensations ou parmi les sentiments? Est-elle fondée sur la constitution de l'âme et sur celle du corps? La dernière solution pourrait s'appuyer au besoin sur les antipathies de races entre plusieurs espèces d'animaux. Dans tous les cas, un mouvement aussi aveugle ne doit point être écouté; il faut juger les autres par leurs actions, et se conduire soi-même d'après les principes avoués par la raison.

ANTISTHÈNE, le fondateur de l'école cynique, naquit à Athènes, d'un père athénien et d'une mère phrygienne ou thrace, la deuxième année de la LXXXIXe olympiade, c'est-à-dire 422 ans avant l'ère chrétienne. Il suivit d'abord les leçons de Gorgias, et ouvrit lui-même une école de sophistes et de rhéteurs. Mais, ayant assisté un jour aux entretiens de Socrate, il s'attacha irrévocablement à ce philosophe, et devint l'un de ses disciples les plus fervents, sinon les plus éclairés. Il faisait tous les jours un trajet de 40 stades pour se rendre du Pirée, où il demeurait, à la maison de son nouveau maître. Ce qui le frappait surtout dans la philosophie et dans la conduite de Socrate, c'était le mépris des richesses, la patience à supporter tous les maux et l'empire absolu de lui-même. Mais, au lieu de remonter jusqu'au principe de ces vertus et de les maintenir dans leurs justes limites, Antisthène les poussa à un degré d'exagération qui les rendait impraticables, qui leur ôtait toute noblesse et qui le couvrait lui-même de ridicule. Déjà Socrate avait vainement essayé de lutter contre ces excès, où il méconnaissait le fruit de son enseignement, et qu'il attribuait avec beaucoup de sens à la seule envie de se distinguer ; de là ce mot spirituel de Platon : « Antisthène, je vois ton orgueil à travers les trous de ton manteau. » Mais après la mort de Socrate, Antisthène ne connut plus de frein. Vêtu seulement d'un manteau, les pieds nus, une besace sur l'épaule, la barbe et les cheveux en désordre, un bâton à la main, il voulut, par son exemple, et en leur offrant pour tout attrait cet extérieur ignoble, ramener les hommes à la simplicité de la nature. Cependant sa singularité même attira autour de lui un certain nombre de disciples qu'il réunissait dans le Cynosarge, gymnase situé près du temple d'Hercule. De là, et bien plus encore de leur mépris pour toute décence, leur vint le nom de philosophes cyniques, car ils s'appelaient eux-mêmes les Antisthéniens. Leur patience fut bientôt à bout, et Antisthène, en mourant, vit l'école qu'il avait fondée représentée tout entière par Diogène de Sinope.

La doctrine d'Antisthène n'est intéressante que par les conséquences qu'elle porta plus tard dans l'école stoïcienne, dont elle est le véritable antécédent : donner à l'homme la pleine jouissance de sa liberté en l'affranchissant de tous les besoins factices, et en le ramenant à la sim-

plicité de la nature; mettre la vertu au-dessus de toutes choses, faire consister en elle le souverain bien, et regarder le reste comme indifférent; s'exercer à la pratique de ce qui est juste par des habitudes austères, par le mépris du plaisir et des vaines distractions; tels sont les principes fondamentaux, les principes raisonnables de cette doctrine, et l'on aperçoit immédiatement leur ressemblance avec la morale stoïcienne. Mais voici où l'exagération commence et où se montre le caractère personnel d'Antisthène, peut-être aussi l'influence de son temps, dont la honteuse mollesse, érigée en système par Aristippe, a pu l'entraîner à l'extrême opposé. Le plaisir et les avantages extérieurs ne sont pas seulement indifférents, ils sont un mal réel, tandis que la souffrance est un bien; par conséquent, il faut la rechercher pour elle-même, et non pas seulement comme un moyen de perfectionnement. Quant à la vertu, à part l'exercice de la volonté, elle n'offre aucun résultat positif; car on ne voit pas qu'elle soit autre chose, pour Antisthène, que l'absence de tous les besoins superflus: « Moins nous avons de besoins, disait-il, plus nous ressemblons aux dieux, qui n'en ont aucun. » Toutefois, il faut reconnaître qu'il admettait certains plaisirs de l'âme, résultant des efforts mêmes que nous avons faits et des sacrifices que nous nous sommes imposés pour vivre conformément à notre fin. Socrate avait dit, avec une haute raison, que la vertu devait être le but suprême ou le véritable objet de la philosophie. Le chef de l'école cynique, outrant ce principe, allait jusqu'à retrancher la science, comme chose inutile et même pernicieuse. Si nous en croyons Diogène Laërce, il ne voulait pas même qu'on apprît à lire, sous prétexte que c'est déjà s'éloigner de la nature et du but de la vie. C'est à peu près l'équivalent de cette proposition célèbre : « L'homme qui médite est un animal dépravé. » De là une autre exagération non moins ridicule: la vertu, aux yeux d'Antisthène, consistait dans l'habitude de vivre d'une certaine manière, et cette habitude, une fois acquise, ne pouvant ni se perdre ni nous abandonner un instant, il en résulte, puisque la science, c'est-à-dire la philosophie, est identique à la vertu, que le sage est au-dessus de l'erreur (τὸ σοφὸν ἀναμάρτητον). On retrouve encore ici le germe d'une idée stoïcienne, celle qui nous représente le sage comme le type de toutes les perfections. Enfin, défigurant de la même manière l'idée de la liberté, et voulant que l'homme puisse absolument se suffire à lui-même, il anéantissait tous les liens, par conséquent tous les devoirs sociaux. Il dépouillait de tout caractère moral l'institution du mariage et l'amour des enfants pour les parents. Il mettait les lois de l'État aux pieds du sage, qui ne doit obéir, selon lui, qu'aux lois de la vertu, c'est-à-dire à sa propre raison. Il méprisait encore bien davantage tous les usages et toutes les bienséances de la vie sociale. Rien ne lui paraissait inconvenant que le mal; rien, à ses yeux, n'était bienséant et beau, si ce n'est la vertu.

Bien que l'esprit d'Antisthène fût dirigé presque entièrement vers la morale, il ne pouvait pas cependant garder un silence absolu sur la métaphysique et sur la logique. De sa métaphysique, ou plutôt de sa physique (car la science des causes premières se confondait alors avec la science de la nature), on ne connaît que cette seule phrase : « Il y a beaucoup de dieux adorés par le peuple, mais il n'y en a qu'un dans la nature. » (*Populares deos multos, naturalem unum esse.* Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XIII.) Ici, du moins, les idées de Socrate paraissent avoir été conservées dans toute leur pureté.

Ce qu'il y a de plus obscur pour nous dans la doctrine d'Antisthène, ce sont les propositions qu'Aristote lui attribue sur la logique. A l'exemple de Socrate, et l'on peut dire de tous les philosophes sortis de son école, il attachait une extrême importance à l'art des définitions. Mais il prétendait qu'aucune chose ne peut être définie selon son essence (τὸ τί ἔστι), et qu'il faut se contenter de la désigner par ses qualités extérieures (ποῖον) ou par ses rapports avec d'autres objets. Ainsi, voulons-nous faire connaître la matière de l'argent? nous sommes obligés de dire que c'est quelque chose d'analogue à l'étain (Arist., *Metaph.*, lib. VIII, c. III, et lib. XIV, c. III). Il enseignait aussi que, pour chaque sujet d'une proposition, il n'y a qu'un seul attribut, et que cet attribut devait être l'équivalent du sujet; en d'autres termes, il n'admettait comme intelligibles que des propositions identiques (*ubi supra*, lib. V, c. XXIX), et il arrivait à cette conséquence qu'il nous est impossible de contredire nos semblables; bien entendu sous le rapport logique, et nullement au point de vue des faits. L'esprit que respirent ces courts fragments est éminemment sceptique. Mais comment ce scepticisme peut-il se concilier avec le dogmatisme moral et religieux que nous avons exposé tout à l'heure? Est-ce un reste des doctrines de Gorgias, ou bien un moyen sophistique imaginé pour détruire toute philosophie spéculative, et élever sur ses ruines la morale pratique? Cette dernière supposition, que nous empruntons à Tennemann, paraît la plus fondée.

Antisthène, si nous en jugeons d'après la liste que Diogène Laërce (liv. VI, c. XVIII) nous a conservée de ses ouvrages, a considérablement écrit; mais il ne nous reste de lui que des lambeaux disséminés de toutes parts. Voy., outre le grand ouvrage de Tennemann, t. II, p. 87, et l'*Histoire de la philos.* de Ritter, t. II, p. 93, de la traduction de Tissot, les deux dissertations suivantes : Richteri, *Dissert. de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici*, in-4, Iena, 1724. — Crellii, *Progr. de Antisthene Cynico*, in-8, Leipzig, 1728. — Delaunay, *de Cynismo, ac præcipue de Antisthene, Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831. — Chappuis, *Antisthène*, 1854, in-8.

ANTITYPIE, mot formé du grec et signifiant proprement la propriété de rendre coup pour coup. Les philosophes s'en sont servis pour désigner un des caractères essentiels de la matière, équivalant à la fois à la résistance et à l'impénétrabilité. Lorsque Descartes eut fait consister la nature ou l'essence de la matière dans la simple étendue, il y eut des philosophes, entre autres Gassendi, qui y ajoutèrent la propriété de résister et d'exclure du même lieu tout autre corps, et qui empruntèrent au grec l'expression d'*antitypie*. Elle fut reprise par Leibniz; on lit dans sa dissertation sur la *vraie méthode :* « Ceux qui pour constituer la nature du corps ont ajouté à l'extension une certaine résistance ou impénétrabilité, ou, pour parler comme eux, l'antitypie ou la masse, comme Gassendi et d'autres hommes savants, se sont montrés meilleurs philosophes que les Cartésiens; mais ils n'ont pas épuisé la difficulté.... il faut encore y joindre l'action. » Leibniz distingue en effet la matière première et la matière seconde, comme l'École l'avait fait avant lui. L'une est une simple puissance passive, un pur concept sans réalité; elle a pour essence l'inertie : « Elle n'ajoute pas plus au corps, dit-il dans une lettre à Wagner, que le point n'ajoute à la ligne; car elle consiste seulement dans l'antitypie et l'extension qui ne

sont rien autre chose que de pures puissances passives. » L'autre, au contraire, est une *entéléchie*, c'est-à-dire une substance réelle et active; « la résistance, dit-il encore, n'est pas une action, mais une pure passivité; cette propriété qu'on appelle antitypie ou impénétrabilité, par laquelle la matière résiste à tout ce qui pourrait la pénétrer, ne comporte pas le pouvoir d'agir à son tour sur cet objet, *non repercutit*, si l'on n'y ajoute une force élastique. » Plusieurs critiques se sont mépris en croyant que Leibniz identifiait l'antitypie avec l'activité de la matière : l'une est pour lui l'inertie, l'autre la force; l'une une conception abstraite, l'autre une chose réelle.

E. C.

A PARTE ANTE, A PARTE POST. Ces deux expressions, empruntées à la philosophie scolastique, ne peuvent être comprises l'une sans l'autre. Elles s'appliquent à l'éternité, que l'homme ne peut concevoir qu'en la divisant, pour ainsi dire, en deux parties. L'une n'a pas de bornes dans le passé : c'est l'éternité *a parte ante;* l'autre n'en a pas dans l'avenir : c'est l'éternité *a parte post*. Les philosophes du moyen âge attribuaient à Dieu ces deux sortes d'éternité; mais l'âme, disaient-ils, ne possède que la dernière. Voy. Éternité.

APATHIE (de ἀ privatif et de πάθος, passion) signifie littéralement l'absence de toute passion. Et comme les passions sont, aux yeux du vulgaire, le principe même ou du moins le mobile le plus ordinaire de nos actions, on entend généralement par apathie une sorte d'inertie morale, l'absence de toute activité, de toute énergie, de toute vie spontanée. Dans la langue philosophique, l'acception de ce mot n'est pas tout à fait la même. Là il exprime seulement l'anéantissement des passions par la raison, une insensibilité volontaire qui, loin de nuire à l'activité, en est, au contraire, le plus beau triomphe. C'est ainsi que l'entendaient les stoïciens, pour qui toute passion et toute affection, même la plus noble, était une maladie de l'âme, un obstacle au bien, une faiblesse indigne dont le sage doit être affranchi. Dans leur opinion, l'homme cessait d'être vertueux et libre aussitôt qu'à la voix de la raison venait se joindre pour lui une autre influence. Par suite du même principe, tout ce qui n'est pas le mal moral était regardé comme indifférent; ils n'accordaient pas que les plus vives douleurs du corps ou les plus cruelles blessures de l'âme puissent nous arracher un soupir ou une plainte. L'apathie stoïcienne est donc tout autre chose que la résignation, c'est-à-dire la patience dans le mal, par le motif de quelque noble espérance ou d'une sainte soumission à des décrets impénétrables : c'est la négation même du mal et de notre faiblesse à le supporter. Cependant il ne faudrait pas croire que l'apathie ne fût qu'un précepte stoïcien; elle était également recommandée par d'autres philosophes, mais dans un but différent. Pyrrhon la regardait comme le souverain bien, comme le but même de la sagesse, dont le scepticisme, à ses yeux, n'était que le moyen (Cic., *Acad.*, lib. II, c. XXXXII; Diogène Laërce, liv. IX, c. XXXXII). Une fois convaincus que le bien et le mal, le vrai et le faux, ne sont que des apparences, nous arriverons infailliblement, pensait-il, à ne plus nous émouvoir de rien et à goûter cette tranquillité parfaite au sein de laquelle doit s'écouler la vie du sage. Stilpon, l'un des plus brillants disciples de l'école mégarique, avait la même opinion sur le souverain bien. N'admettant pas d'autre existence réelle que celle de l'Être absolu, un et immuable de sa nature, il voulait que l'homme s'efforçât de lui ressembler, ou plutôt qu'il s'identifiât avec lui par l'absence de toute passion et de tout intérêt (Senec., *Epist.*). Enfin, si nous en croyons Cicéron (*Tusc.*, lib. V, c. XXVII), la règle de l'apathie était non-seulement recommandée en théorie, mais rigoureusement suivie en pratique par les gymnosophistes de l'Inde. Cependant il est permis de supposer que Cicéron ne possédait sur ce point que des connaissances incomplètes; car, dans la morale des Hindous, il s'agissait plutôt de l'extase, de l'absorption de l'âme en Dieu, dont l'apathie, appliquée aux choses de la terre, n'est qu'une simple condition. Voy. Extase.

L'apathie, surtout l'apathie stoïcienne, a été traitée séparément dans les dissertations suivantes : Niemeieri (Joh. Barth.), *Dissert. de stoicorum* ἀπαθεία, *exhibens eorum de affectibus doctrinam*, etc., in-4, Helmst., 1679. — Beenii, *Dispp.*, lib. III, ἀπαθεία *sapientis stoici*, in-4, Copenhague, 1695. — Fischeri (Joh. Henr.), *Dissert de stoicis* ἀπαθείας *falso suspectis*, in-4, Leipzig, 1716. — Quadii, *Disputatio tritum illud stoicorum paradoxon* περὶ τῆς ἀπαθείας *expendens*, in-4, Sedini, 1720. — Meiners, *Mélanges*, t. II, p. 130 (all.).

APERCEPTION ou **APPERCEPTION** (de *ad* et de *percipere*, percevoir intérieurement et pour soi). Leibniz est le premier qui ait introduit ce terme dans la langue philosophique, pour désigner la perception jointe à la conscience ou à la réflexion. Voici comment il définit lui-même ce mode de notre existence : « La perception, c'est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception est la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. » De là résulte, comme Leibniz le reconnaît formellement, que l'aperception constitue l'essence même de la pensée, qui ne peut être conçue sans la conscience, comme la conscience n'existerait pas si elle n'enveloppait dans une même unité tous nos modes de représentation. Kant, dans sa *Critique de la raison pure* (*Analyt. transcend.*, §§ 16 et 17), se sert du même terme sans rien changer à sa première signification. Selon lui, nos diverses représentations, les intuitions ou impressions diverses de notre sensibilité n'existeraient pas pour nous, sans un autre élément qui leur donne l'unité et en fait un objet de l'entendement. Or, cet élément que nous exprimons par ces deux mots *je pense*, c'est précisément l'aperception. « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé, c'est-à-dire que la représentation serait impossible, ou du moins elle serait pour moi comme si elle n'existait pas » (*ubi supra*, traduction de M. Cousin dans sa *Crit. de la phil. de Kant*, t. I, p. 106). Mais le fait de l'aperception peut être considéré sous deux aspects : dans le moment où il s'exerce sur les éléments très-divers que nous fournit la sensibilité et les relie, en quelque sorte, par l'unité de conscience, il prend le nom d'*aperception empirique;* quand on le considère isolément, abstraction faite de toute donnée étrangère, comme l'essence pure de la pensée et le fond commun des catégories, c'est l'*aperception pure*, ou l'*unité primitive et synthétique de l'aperception*, ou bien encore l'*unité transcendentale de la conscience*. Il y a cependant une énorme différence entre Kant et Leibniz, lorsqu'on les interroge, non plus sur le caractère actuel de l'*aperception*, mais sur son origine. Selon l'auteur de la monadologie, tout mode intérieur, par conséquent la sensation et même ce que nous éprouvons dans l'évanouis-

sement ou dans le sommeil, a une certaine vertu représentative, et porte le nom de perception. L'aperception n'appartient pas à une faculté spéciale, elle n'est que la perception elle-même arrivée à son état le plus parfait, éclairant à la fois, de la même lumière, le moi et les objets extérieurs. D'après le fondateur de la philosophie critique, l'aperception, complétement distincte de la sensibilité, est l'acte fondamental de la pensée et ne représente qu'elle-même, nous laissant dans l'ignorance la plus complète sur la réalité du moi et des objets extérieurs considérés comme des substances. Cette différence n'a rien d'arbitraire; elle vient de ce que le premier des deux philosophes dont nous parlons s'est placé au point de vue métaphysique ou de l'absolu, et l'autre au point de vue psychologique. Pour M. Cousin, qui a voulu concilier les intérêts de la métaphysique avec ceux de la psychologie, l'*aperception pure* est la vue spontanée des choses, et à ce titre, elle est opposée à la connaissance réfléchie ou analytique. Dans cette dernière, les principes rationnels étant considérés par rapport au moi, et séparés de leur objet, ont par là même un caractère subjectif qui a donné lieu au scepticisme de Kant. Au contraire, dans l'aperception pure, la raison et la vérité, qui en sont les deux termes, restent intimement unies et se présentent sous la forme d'une affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue. De cette manière, la vérité se trouve avec la raison enveloppée dans la conscience, et un fait psychologique devient la base de la science métaphysique. Maine de Biran appelle aussi la conscience : l'*apperception immédiate interne*.

APODICTIQUE (ἀποδειχτικός, de ἀποδείξις, démonstration). Ce terme n'a jamais été mis en usage que par Kant, qui l'a emprunté matériellement à Aristote. Le philosophe grec (*Analyt. Prior.*, lib. I, c. 1) établit une distinction entre les propositions susceptibles d'être contredites, ou qui peuvent être le sujet d'une discussion dialectique, et celles qui sont la base ou le résultat de la démonstration. Kant, voulant introduire une distinction analogue dans nos jugements, a donné le nom d'*apodictiques* (apodictisch) à ceux qui sont au-dessus de toute contradiction. Voy. Kant, *Critique de la raison pure, logique transcendantale, analytique des concept.*

APOLLODORE est un philosophe épicurien mentionné par Diogène Laërce (liv. X, ch. XXV), mais dont la vie et les écrits nous sont également inconnus. Nous ignorons même à quelle époque il vivait. Tout ce que nous savons de lui c'est qu'il appartient à l'ancienne école épicurienne et qu'il y jouissait d'une très-grande autorité, car on lui donna le surnom de Cépotyrannus (le tyran du jardin) : c'est dans un jardin qu'Épicure enseignait ses doctrines. On lui attribue jusqu'à 400 ouvrages dont le temps n'a pas épargné le moindre lambeau. Il ne faut pas le confondre avec Apollodore le Grammairien, l'auteur de la *Bibliothèque mythologique*, et qui vivait à Athènes environ 140 ans avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE CYRÈNE, surnommé Cronus, philosophe très-obscur de l'école mégarique, qui passe pour avoir été le maître de Diodore Cronus, le représentant le plus illustre et le plus habile dialecticien de la même école. Il vivait pendant le IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE TYANE n'est pas seulement un philosophe, un disciple enthousiaste de Pythagore; c'est le dernier prophète, ou plutôt la dernière idole du paganisme expirant, qu'il essaya vainement, par ses nobles réformes, d'arracher à une mort inévitable. Objet d'une vénération superstitieuse durant sa vie, il reçoit pendant trois ou quatre siècles après sa mort les honneurs divins. Les habitants de sa ville natale lui élèvent un temple; ailleurs, on place son image à côté de celle des dieux; on invoque son nom avec l'espoir de faire des prodiges ou pour implorer sa céleste protection; des empereurs sont à la recherche de ses moindres paroles, des moindres traces de son existence; un historien de la philosophie (Eunap., *Vit. sophist.*) l'appelle un dieu descendu sur la terre, et les derniers défenseurs du paganisme ne cessent de l'opposer à Jésus-Christ, dont il fut le contemporain. Mais, au milieu de ces manifestations d'enthousiasme, il est bien difficile de discerner la vérité historique, surtout si l'on songe que les ouvrages d'Apollonius ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et que sa vie n'a été écrite que cent vingt ans environ après sa mort, par le rhéteur Philostrate, et sous l'inspiration de l'impératrice Julie, femme de Sévère, pour laquelle notre philosophe était l'objet d'un culte passionné. Veut-on savoir maintenant quelles sont les sources où Philostrate a puisé? C'étaient, comme il nous l'apprend lui-même, les récits merveilleux des prêtres, les légendes conservées dans les temples, et avec deux autres écrits plus obscurs encore, les Mémoires, aujourd'hui perdus pour nous, de Damis, esprit crédule et borné, qui, ayant passé une grande partie de sa vie avec Apollonius, l'ayant accompagné dans la Chaldée et dans l'Inde, n'a rien trouvé de plus digne d'être transmis à la postérité, que des miracles et des prodiges. Voici cependant ce que l'on peut recueillir de plus vraisemblable sur la vie et sur les doctrines d'Apollonius.

Il naquit sous le règne d'Auguste, au commencement du Ier siècle de l'ère chrétienne, d'une famille riche et considérée de Tyane, métropole de la Cappadoce. Dès l'âge de quatorze ans, il fut envoyé par son père à Tarse pour y étudier, sous le Phénicien Euthydème, la grammaire et la rhétorique. Un peu plus tard, il rencontra le philosophe Euxène, qui lui enseigna le système de Pythagore. Apollonius, ne trouvant pas la conduite de son maître d'accord avec ses leçons, ne tarda pas à le quitter, et Pythagore lui-même devint le modèle qu'il se proposa d'imiter en toutes choses. En conséquence, il se soumit dès ce moment jusqu'à sa mort à la vie la plus austère, s'abstenant rigoureusement de toute nourriture animale, s'interdisant l'usage du vin, observant la plus sévère continence, couchant sur la dure, marchant les pieds nus, laissant croître ses cheveux et ne portant jamais que des vêtements de lin. Il ne recula pas devant la rude épreuve d'un silence de cinq ans, et ce fut, dit on, pendant ce temps-là qu'il commença ses voyages. Désirant remonter aux sources des idées pythagoriciennes, il se rend en Orient, s'arrête pendant quatre ans à Babylone à converser avec les mages, passe de là dans le Caucase, et enfin dans l'Inde, où il se met en rapport avec les gymnosophistes et les brahmanes. Il visita aussi l'Éthiopie, la haute Égypte, la Grèce et l'Italie, toujours occupé à s'instruire lui-même ou à éclairer les autres, cherchant de préférence à agir sur les prêtres, et recueillant dans tous les lieux où il passait des honneurs extraordinaires. Le mystère qui enveloppa sa mort augmenta encore la superstition dont il fut l'objet; car, arrivé à un âge très-avancé, il sembla tout à coup disparaître de la terre, sans qu'on pût jamais découvrir ni en quel lieu ni de quelle manière il termina ses jours.

Ce que nous savons de la vie d'Apollonius, et

même les fables qui le dérobent en quelque sorte aux recherches de l'histoire, nous montrent en lui un prêtre réformateur, un moraliste religieux plutôt qu'un philosophe. Ainsi, quoique disciple de Pythagore, il faisait assez peu de cas de la théorie des nombres (Philostr., liv. III, ch. xxx). Il n'accordait qu'une valeur tout à fait secondaire aux mathématiques, à l'astronomie et à la musique, qui, pour les autres philosophes de la même école, étaient des sciences du premier ordre. S'il conserve l'usage des symboles, c'est afin de donner un sens plus élevé aux cérémonies du culte et aux croyances religieuses. C'est vers ce but que tendaient principalement tous ses efforts, son séjour prolongé dans les temples, son commerce assidu avec les prêtres de tous les pays, et probablement aussi ses ouvrages, dont l'un, à ce que nous apprend Philostrate, traitait des sacrifices, et l'autre de la divination par les astres (*ubi supra*, lib. III, c. xix). Ainsi que Platon, il accuse les prêtres d'avoir perverti chez les hommes, par leurs fables immorales, l'amour de la vertu et l'idée de la Divinité. Pour remédier à ce mal, il voulait remonter aux traditions primitives du genre humain, et ce sont ces traditions qu'il est allé chercher parmi les plus anciens peuples de l'Orient. Cependant on serait embarrassé d'exposer avec suite et d'une manière certaine les doctrines qu'il a tenté de substituer aux opinions régnantes. Il paraît seulement, d'après quelques paroles prononcées en diverses circonstances et conservées par son disciple Damis, qu'il regardait toute la terre comme une même patrie, et tous les hommes comme des frères qui devaient partager entre eux les biens que la nature leur offre à tous. En cela, il n'aurait fait que généraliser le principe de la vie commune, que l'école de Pythagore avait, dès l'origine, essayé de mettre en pratique. Ses vues sur le culte ne paraissent pas avoir été moins élevées que sa morale, dont il faut surtout se faire une idée par sa vie irréprochable et ses goûts cosmopolites. Il avait en horreur le sang et les sacrifices; il regardait comme indignes du Dieu suprême, même les offrandes les plus innocentes : car Dieu, disait-il, n'a besoin de rien, et, comparé à lui, tout ce qui vient de la terre est une souillure; des paroles entièrement dignes de lui, et qui n'ont pas même besoin de sortir de nos lèvres, voilà le seul hommage qu'il faut lui adresser (Eus., *Præp. evang.*, lib. IV, c. xiii. — Philostr., *Vit. Apoll.*, lib. III, c. xxxv; lib. IV, c. xxx). Un tel homme ne peut pas avoir conservé, comme on l'assure, la divination, les pronostics, la prédiction de l'avenir par les songes, sans donner à toutes ces pratiques du paganisme une signification plus profonde, ou sans les rattacher à quelque théorie mystique sur l'intuition intérieure et la révélation individuelle. Quoi qu'il en soit, les tentatives d'Apollonius ne furent certainement pas sans résultats pour son époque. Tout en cherchant à les raviver par un esprit plus pur, il n'a pas peu contribué à faire prendre en dégoût ce vieux culte des sens, cette antique apothéose de la forme, et à préparer les voies à la religion nouvelle.

Dans le domaine de la philosophie proprement dite, son influence est moins grande, mais non moins incontestable. Ainsi que Philon, il a contribué à élargir la sphère de la spéculation en faisant passer dans son sein des éléments nouveaux. Il a rapproché deux mondes jusqu'alors trop isolés l'un de l'autre, l'Orient et la Grèce. Un des premiers, il s'est mis à la recherche de cette chaîne invisible de la tradition qui, à leur insu, ne cesse de relier entre eux les hommes et les peuples. Enfin c'est un précurseur de cette magnifique école d'Alexandrie qui, en face du christianisme naissant, semble avoir voulu résumer et formuler en système tous les efforts intellectuels de l'ancien monde. Cependant, si les lettres qui portent le nom d'Apollonius étaient authentiques, nous pourrions attribuer à ce philosophe un système métaphysique où tous les êtres et toutes les existences finies sont représentés comme des modes purement passifs d'une substance unique tenant la place de Dieu; où la naissance et la mort ne sont que le passage d'un état plus subtil à un état plus dense de la matière *et vice versa;* où la matière elle-même, se raréfiant et se condensant alternativement, est précisément cette substance unique dont nous venons de parler, cet être éternel, toujours le même en essence et en quantité, malgré la diversité de ses formes (Apoll., *Epist.* lviii). Mais il est facile de voir que ce système, qui se réduit simplement au matérialisme, est en contradiction flagrante avec le caractère moral et religieux d'Apollonius. On y reconnaîtrait plutôt le langage de la nouvelle école stoïcienne, et cette observation s'applique tant aux idées morales qu'aux opinions métaphysiques exprimées dans la lettre que nous venons de citer. D'ailleurs, par des raisons extérieures qui ne trouvent pas ici leur place, la critique moderne est unanime à regarder comme apocryphe le recueil entier de ces lettres. — Voy. Philostr., *Vit. Apoll.*, lib. VIII, dont il a paru plusieurs éditions avec la traduction latine, à Venise, à Cologne et à Paris. Il existe aussi deux traductions françaises de cette biographie, dont l'une, par Blaise de Vigenère, a paru à Paris en 1611, in-4, l'autre à Berlin en 1774, 4 vol. in-12. — Consultez aussi Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, Paris, 1836, t. IV, p. 400 de la traduction de Tissot. — Tennemann, t. V, p. 198. — Mosheim, *Comment. et orat. Varr. argum.*, in-8, Hamb., 1751, p. 347. — Klose, *Dissert. de Apollonio Tyan. et de Philostrato*, in-4, Wittemb., 1723. — Zimmermann, *de Miraculis Apollonii Tyan.*, Édimb., 1755. — Herzog, *Philosophia practica Apollonii Tyan. in sciographia*, in-4, Leipzig, 1719.—Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apollonius*. — *Encyclopédie méthodique*, art. *Pythagore*. — Baur, *Apollonius de Tyane et le Christ, ou Rapport du pythagorisme au christianisme*, in-8, Tubing., 1832 (all.). — Chassang, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, par Philostrate, Paris, 1862, 1 vol. in-8. — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1846, 2e vol. — *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8. — Mervoyer, Περὶ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως. Paris, 1864, in-8. — Legrand d'Aussy, *Vie d'Apollonius de Tyane*, Paris, 1807, 2 vol. in-8.

APOLLOPHANE, philosophe stoïcien, né à Antioche en Mygdonie, vécut longtemps à Alexandrie. Il était le disciple direct d'Ariston, et par conséquent devait être né comme Ératosthène, que les biographes anciens lui associent, vers le commencement du iiie siècle avant Jésus-Christ. Les témoignages qui nous ont transmis son nom ne sont par nombreux, et encore moins instructifs. On peut dire seulement qu'il avait écrit un livre intitulé: *Ariston*, et qu'il y reprochait à son maître de s'être écarté de l'ancienne rigueur morale des stoïciens; qu'il ne prétendait pas non plus, comme lui, borner toute la philosophie à l'éthique, et avait composé une *physique;* qu'il réduisait toutes les vertus à la seule sagesse; et enfin qu'il divisait l'âme en neuf parties.

Voy. Diogène Laërte, VII, 92 et 140; Athénée,

VII, 6; Tertullien, *de Anima*, 14. Ménage, dans ses *Observationes in Diogenem Laertium*, VII, 92, rapporte en l'approuvant une conjecture gratuite, suivant laquelle ce philosophe serait le même que le médecin Apollophane, cité par Pline l'ancien, XXII, 2, par Celse, V, 18, et par Polybe, liv. V. X.

APONO (Pierre d'), médecin et philosophe très-renommé de son temps, naquit en 1250, dans un village des environs de Padoue, qui s'appelle aujourd'hui Abano: de là le nom de Pierre d'Abano, généralement adopté par les biographes modernes. Après avoir fait à l'Université de Paris de brillantes études et s'y être signalé déjà par la variété de ses connaissances, il alla s'établir à Padoue, où il exerça la médecine avec beaucoup de succès et, il faut ajouter, avec un grand profit; car on dit qu'il mettait ses soins à un prix exorbitant. Très-passionné pour tout ce qu'on nommait alors les sciences occultes, il consacrait tous les loisirs que lui laissait l'exercice de son art, à la physiognomonie, à la chiromancie, à l'astrologie, ou plutôt à l'astronomie, comme le prouve la traduction des livres astronomiques d'Aben-Ezra. Il ne resta pas non plus étranger à la philosophie scolastique et arabe, et son principal ouvrage (*Conciliatio differentiarum philosophicarum et præcipue medicarum*), le seul qui puisse être cité ici, a pour but de concilier entre elles les principales opinions des philosophes, et surtout des médecins. De là le nom de conciliateur (*conciliator*), sous lequel les écrivains du temps le désignent ordinairement. Apono ne fut pas plus heureux que Roger Bacon et d'autres hommes de la même trempe d'esprit. Traduit devant le tribunal de l'Inquisition, sous l'accusation de sorcellerie, il n'aurait probablement pas échappé au bûcher, si la mort ne fût venue le surprendre au milieu de son procès, en l'an 1316, au moment où il venait d'atteindre l'âge de soixante-six ans. Mais l'Inquisition ne voulut pas avoir perdu ses peines; elle brûla publiquement son effigie à la place de son corps, que des amis du philosophe avaient soustrait à cette infamie. — L'ouvrage d'Apono, que nous venons de citer, a été imprimé avec ses autres œuvres, à Mantoue en 1472, et à Venise en 1483, in-f°. Voir Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apono*, et Naudé, *Apologie des grands hommes.*

A POSTERIORI, A PRIORI. De ces deux expressions, unanimement adoptées par la philosophie moderne, la première s'applique à tous les éléments de la connaissance humaine que l'intelligence ne peut pas tirer de son propre fonds, mais qu'elle emprunte à l'expérience et à l'observation des faits, soit intérieurs, soit extérieurs; par la seconde, au contraire, on désigne les jugements et les idées que l'intelligence ne doit qu'à elle-même, qu'elle trouve déjà établis en elle quand les faits se présentent, et qu'on a appelés, avec raison, les conditions mêmes de l'expérience; car, sans leur concours, la connaissance des objets serait absolument impossible. Ainsi, on dira de la notion de corps qu'elle est formée *a posteriori*, tandis que l'idée d'espace existe en nous *a priori.* Mais en même temps l'on conçoit qu'en retranchant celle-ci, la première est entièrement détruite; car, si l'espace peut exister sans corps, il n'y a pas de corps sans espace, c'est-à-dire sans étendue. Une connaissance *a posteriori* est tout à fait la même chose qu'une connaissance *acquise.* Mais *a priori* n'est pas synonyme d'*inné :* les idées innées étaient regardées comme indépendantes de l'expérience; les idées *a priori*, encore une fois, sont la condition et se manifestent à l'occasion de l'expérience. Voy. Idées, Intelligence, Expérience.

APPÉTIT (de *appetere*, désirer). Par ce mot, la philosophie scolastique n'entendait pas uniquement le désir proprement dit, mais aussi la volonté; seulement on établissait une distinction entre l'appétit *sensitif* (*appetitus sensitivus*) et l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*), qui, éclairé par la raison, nous rend maîtres de nos passions animales. Le premier se divisait à son tour en appétit *irascible* et appétit *concupiscible*, c'est-à-dire la colère et la concupiscence. Cette confusion de la volonté et du désir remonte à Aristote, qui, lui aussi, comprenait ces deux faits de l'âme sous un titre commun, celui d'ὄρεξις ou d'ὀρεκτικὸν, qu'on ne saurait traduire que par *appétit* (*de Anima*, lib. III, c. IX). Aujourd'hui ce terme n'a plus d'autre usage, en philosophie, que de désigner les désirs instinctifs qui ont leur origine dans certains besoins du corps, à savoir celui de la nutrition et de la reproduction. Le mot *désir*, appliqué aux mêmes choses, écarterait l'idée d'instinct et ferait supposer une certaine influence de l'imagination.

APPÉTITION. Ce terme est fréquemment employé par Leibniz; il prétendait que tous les êtres qui composent la nature, toutes les *monades* sans exception, sont doués de deux qualités essentielles: 1° la *représentation*, qui est la forme la plus humble de la sensibilité et de l'intelligence; 2° l'*appétition*, qui est une tendance à l'action et la première ébauche de la volonté. Voy. Leibniz.

APPRÉHENSION (de *apprehendere*, saisir ou toucher). Ce terme a été emprunté par la scolastique à la philosophie d'Aristote. Il est la traduction littérale du mot θίξις ou θίγειν, consacré par le philosophe grec à désigner les notions absolument simples qui, en raison de leur nature, sont au-dessus de l'erreur et de la vérité logique (*Metaph.*, lib. IX, c. X). En passant dans la langue philosophique du moyen âge, il perdit un peu de sa valeur primitive; il servit à désigner, non-seulement les notions simples, mais toute espèce de notion, de conception proprement dite, qui ne fait pas partie et qui n'est pas le sujet d'un jugement ou d'une affirmation. Enfin, accueilli dans la philosophie de Kant, il subit une nouvelle métamorphose; car dans la *Critique de la raison pure*, on donne le nom d'*appréhension* à un acte de l'imagination qui consiste à embrasser et à coordonner dans une seule image ou dans une conception unique les éléments divers de l'intuition sensible, tels que la couleur, la solidité, l'étendue, etc. Mais comme il y a, selon Kant, deux choses à distinguer dans l'exercice des sens, à savoir : la sensation elle-même et les formes de la sensibilité, représentées par le temps et par l'espace, il se croit obligé d'admettre aussi deux sortes d'appréhension : l'une empirique, qui nous donne pour résultat des notions sensibles; l'autre *a priori*, appelée aussi la *synthèse pure de l'appréhension*, qui nous fournit les notions des nombres et les figures de géométrie. Aujourd'hui, tant en Allemagne qu'en France, ce terme est à peu près abandonné.

APULÉE (*Lucius Apuleius* ou *Appuleius*) naquit à Madaure, petite ville de la Numidie, alors province romaine, 120 ans environ après J. C. Après avoir fait à Carthage ses premières études, il alla compléter son éducation à Athènes, où il fut initié à la philosophie grecque, principalement au système de Platon. D'Athènes, il se rendit à Rome, apprit sans maître la langue latine, et remplit pendant quelque temps la charge d'intendant. Mais la mort de ses parents

l'ayant mis en possession d'une fortune considérable, il ne crut pas en faire un meilleur emploi que de la dépenser en voyages instructifs. En conséquence, il se mit à parcourir, comme les sages de l'antiquité, l'Orient et l'Égypte, étudiant principalement les doctrines religieuses des contrées qu'il visitait, et se faisant initier à plusieurs mystères, entre autres à ceux d'Osiris. De retour dans sa patrie, après avoir ainsi dissipé tous ses biens, il épousa une riche veuve dont il avait connu le fils à Rome. Les parents de cette femme l'ayant accusé de magie devant le proconsul romain, Apulée se défendit avec beaucoup d'art et d'éloquence, comme le prouve son plaidoyer que l'on a conservé parmi ses œuvres (*Oratio pro magia*, etc.). On sait qu'il vivait sous le règne d'Antoine et de Marc Aurèle; mais on ignore en quelle année il mourut.

Apulée appartient à cette époque indécise où l'esprit oriental et l'esprit grec, les croyances religieuses et les idées philosophiques, se mêlaient, ou plutôt se juxtaposaient dans l'opinion générale, sans former encore un tout systématique. Il est un de ceux qui ont beaucoup contribué, par leur exemple, à amener ce résultat, et, quoique les qualités de son esprit et de ses œuvres soient surtout littéraires, il ne peut être négligé impunément par l'historien de la philosophie. Ce n'est pas dans un recueil comme celui-ci qu'il peut être question de l'*Ane d'or*, véritable roman satirique sur lequel se fonde la réputation d'Apulée. Nous ne parlerons pas même de la plupart de ses écrits philosophiques, aride et par là même infidèle analyse des doctrines de Platon et d'Aristote. Il n'y a guère que sa démonologie, contenue presque tout entière dans l'ouvrage intitulé *de Deo Socratis*, qui mérite l'honneur d'être cité; car là se trouve l'élément nouveau qu'il voulait introduire dans la philosophie, et qui joue un si grand rôle chez les derniers Alexandrins. Dans la pensée d'Apulée, il est indigne de la majesté suprême que Dieu intervienne directement dans les phénomènes de la nature. Par conséquent, il met à ses ordres des légions de serviteurs de différents grades, qui gouvernent et qui agissent d'après leur impulsion et leur plan éternel. Ces serviteurs, ce sont les démons, revêtus d'un corps subtil comme l'air, et habitants de la région moyenne qui s'étend entre le ciel et la terre. Rien de ce qui se passe dans la nature ou dans le cœur de l'homme ne peut échapper à leurs regards pénétrants. Quelquefois même, lorsque Dieu nous appelle à quelque grande mission, ils viennent, nous vivants, habiter notre corps et nous dicter ce que nous avons à faire. Ainsi s'explique le génie familier de Socrate. C'est à cette même croyance qu'Apulée veut rattacher tous les usages religieux, tant chez les Grecs que chez les barbares. Ce n'est pas assez que ces idées soient par elles-mêmes d'un caractère peu philosophique; elles sont encore présentées sous une forme confuse et dans un ordre tout à fait arbitraire. Voici les titres des ouvrages d'Apulée et des travaux auxquels ils ont donné lieu: *de Philosophia, seu de Habitudine doctrinarum et nativitate Platonis*, lib. III; — *de Mundo* (une traduction de l'ouvrage faussement attribué sous le même titre à Aristote); — *de Deo Socratis*; — *Fabulæ milesiæ, seu Metamorph.*, lib. XI; — *Hermetis Trismeg. de Natura deorum, ad Asclepium alloquuta.* — Ses *Œuvres* complètes, 2 vol. in-8, Lyon, 1614; et 2 vol. in-4, Paris, 1688. — *Apuleii Theologia exhibita a Falstero*, dans ses *Cogitata philosophica*, p. 37. — *De Apuleii vita, scriptis*, etc., auct. Bosscha, dans le 3e vol. de l'édition de Leyde, in-4, 1786. — *De mystica Apuleii doctrina*, auct. Charpentier, in-8, Parisiis, 1839.

ARABES (Philosophie des). Les monuments littéraires des Arabes ne remontent pas au delà du VIe siècle de l'ère chrétienne. Si la Bible nous vante la sagesse des fils de l'Orient, si l'auteur du *Livre de Job* choisit pour théâtre de son drame philosophique une contrée de l'Arabie, et pour interlocuteurs des personnages arabes, nous pouvons en conclure tout au plus que les anciens Arabes étaient arrivés à un certain degré de culture, et qu'ils excellaient dans ce qu'on comprenait alors sous le nom de *sagesse*, c'est-à-dire dans une certaine philosophie populaire, qui consistait à présenter, sous une forme poétique, des doctrines, des règles de conduite, des réflexions sur les rapports de l'homme avec les êtres supérieurs, et sur les situations de la vie humaine. Il ne nous est resté aucun monument de cette sagesse, et les Arabes eux-mêmes estiment si peu le savoir de leurs ancêtres, qu'ils ne datent leur existence intellectuelle que depuis l'arrivée de Mohammed, appelant la longue série de siècles qui précéda le prophète *le temps de l'ignorance.*

Dans les premiers temps de l'islamisme, l'enthousiasme qu'excita la nouvelle doctrine et le fanatisme des farouches conquérants ne laissèrent pas de place à la réflexion, et il ne put être question de science et de philosophie. Cependant un siècle s'était à peine écoulé que déjà quelques esprits indépendants, cherchant à se rendre compte des doctrines du Koran, que jusque-là on avait admises sans autre preuve que l'autorité divine de ce livre, émirent des opinions qui devinrent les germes de nombreux schismes religieux parmi les Musulmans; peu à peu on vit naître différentes écoles, qui, plus tard, surent revêtir leurs doctrines des formes dialectiques, et qui, tout en subissant l'influence de la philosophie, surent se maintenir à côté des philosophes, les combattre avec les armes que la science leur avait fournies, et d'écoles théologiques qu'elles étaient, devenir de véritables écoles philosophiques. La première hérésie, à ce qu'il paraît, fut celle des *kadrites*, c'est-à-dire de ceux qui professaient la doctrine du *kadr*, qu'on fait remonter à Maabed ben-Khaled al-Djohni. Le mot *kadr* (pouvoir) a ici le sens de *libre arbitre.* Maabed attribuait à la seule volonté de l'homme la détermination de ses actions, bonnes ou mauvaises. *Les choses*, disait-il, *sont entières*, c'est-à-dire aucune prédestination, aucune fatalité n'influe sur la volonté ou l'action de l'homme. Aux kadrites étaient opposés les *djabarites*, ou les fatalistes absolus, qui disaient que l'homme n'a de pouvoir pour rien, qu'on ne peut lui attribuer la faculté d'agir et que ses actions sont le résultat de la fatalité et de la *contrainte* (djabar). Cette doctrine, professée vers la fin de la dynastie des Ommiades, par Djahm ben-Safwân, aurait pu très-bien marcher d'accord avec la croyance orthodoxe, si, en même temps, Djahm n'eût nié tous les attributs de Dieu, ne voulant pas qu'on attribuât au Créateur les qualités de la créature, ce qui conduisait à faire de Dieu un être abstrait, privé de toute qualité et de toute action. Contre eux s'élevèrent les *cifatites*, ou partisans des *attributs* (cifât), qui, prenant à la lettre tous les attributs de Dieu qu'on trouve dans le Koran, tombèrent dans un grossier anthropomorphisme.

De l'école de Hasan al-Baçri, à Bassora, sortit, au IIe siècle de l'hégire, la secte des *motazales*, ou *dissidents*, dont les éléments étaient déjà donnés dans les doctrines des sectes précédentes. Wacel ben-Atha (né l'an 80 de l'hégire, ou 699-700 de J.-C.,

et mort l'an 131, ou 748-749 de J. C.), disciple de Hasan, ayant été chassé de l'école, comme *dissident* (motazal), au sujet de quelque dogme religieux, se fit lui-même chef d'école, réduisant en système les opinions énoncées par les sectes précédentes, et notamment celle des *kadrites*. Les motazales se subdivisent eux-mêmes en plusieurs sectes, divisées sur des points secondaires; mais ils s'accordent tous à ne point reconnaître en Dieu des attributs distincts de son essence, et à éviter, par là, tout ce qui semblait pouvoir nuire au dogme de l'unité de Dieu. Ils accordent à l'homme la liberté sur ses propres actions, et maintiennent la justice de Dieu, en soutenant que l'homme fait, de son propre mouvement, le bien et le mal, et a ainsi des mérites et des démérites. C'est à cause de ces deux points principaux de leur doctrine que les motazales se désignent eux-mêmes par la dénomination de *achâb al-adl wal-tauhîd* (partisans de la *justice* et de l'*unité*). Ils disent encore « que toutes les connaissances nécessaires au salut sont du ressort de la raison; qu'on peut, avant la publication de la loi, et avant comme après la révélation, les acquérir par les seules lumières de la raison, en sorte qu'elles sont d'une obligation nécessaire pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. » (Voy. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. I, introd., p. xxxvij.) — Les motazales durent employer les armes de la dialectique pour défendre leur système contre les orthodoxes et les hérétiques, entre lesquels ils tenaient le milieu; ce furent eux qui mirent en vogue la science nommée *ilm al-calâm* (science de la parole), probablement parce qu'elle s'occupait de la parole divine. On peut donner à cette science le nom de *dogmatique*, ou de *théologie scolastique;* ceux qui la professaient sont appelés *motecallemîn*. Sous ce nom nous verrons fleurir plus tard une école importante, dont les motazales continuèrent à former une des principales branches.

Ce que nous avons dit suffira pour faire voir que lorsque les Abbasides montèrent sur le trône des khalifes, l'esprit des Arabes était déjà assez exercé dans les subtilités dialectiques et dans plusieurs questions métaphysiques, et préparé à recevoir les systèmes de philosophie qui allaient être importés de l'étranger et compliquer encore davantage les questions subtiles qui divisaient les différentes sectes. Peut-être même le contact des Arabes avec les chrétiens de la Syrie et de la Chaldée, où la littérature grecque était cultivée, avait-il exercé une certaine influence sur la formation des sectes schismatiques parmi les Arabes. On sait quels furent ensuite les nobles efforts des Abbasides, et notamment du khalife Al-Mamoun, pour propager parmi les Arabes les sciences de la Grèce; et quoique les besoins matériels eussent été le premier mobile qui porta les Arabes à s'approprier les ouvrages scientifiques des Grecs, les différentes sciences qu'on étudia pour l'utilité pratique, telles que la médecine, la physique, l'astronomie, étaient si étroitement liées à la philosophie, qu'on dut bientôt éprouver le besoin de connaître cette science sublime, qui, chez les anciens, embrassait, en quelque sorte, toutes les autres, et leur prêtait sa dialectique et sa sévère méthode. Parmi les philosophes grecs, on choisit de préférence Aristote, sans doute parce que sa méthode empirique s'accordait mieux que l'idéalisme de Platon avec la tendance scientifique et positive des Arabes, et que sa logique était considérée comme une arme utile dans la lutte quotidienne des différentes écoles théologiques.

Les traductions arabes des œuvres d'Aristote, comme de tous les ouvrages grecs en général, sont dues, pour la plupart, à des savants chrétiens syriens ou chaldéens, notamment à des nestoriens, qui vivaient en grand nombre comme médecins à la cour des khalifes, et qui, familiarisés avec la littérature grecque, indiquaient aux Arabes les livres qui pouvaient leur offrir le plus d'intérêt. Les ouvrages d'Aristote furent traduits, en grande partie, sur des traductions syriaques; car dès le temps de l'empereur Justinien on avait commencé à traduire en syriaque des livres grecs, et à répandre ainsi dans l'Orient la littérature des Hellènes. Parmi les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale, on trouve un volume (n° 161) qui renferme l'*Isagoge* de Porphyre et trois ouvrages d'Aristote, savoir: les *Catégories*, le livre de l'*Interprétation* et les *Premiers Analytiques*. La traduction de l'*Isagoge* y est attribuée au Frère Athanase, du monastère de Beth-Malca, qui l'acheva en 956 (des Séleucides), ou 645 de J. C. Celle des *Catégories* est due au métropolitain Jacques d'Édesse (qui mourut l'an 708 de J. C.). Un manuscrit arabe (n° 882 A), qui remonte au commencement du XIe siècle, renferme tout l'*Organon* d'Aristote, ainsi que la *Rhétorique*, la *Poétique* et l'*Isagoge* de Porphyre. Le travail est dû à plusieurs traducteurs; quelques-uns des ouvrages portent en titre les mots *traduit du syriaque*, de sorte qu'il ne peut rester aucun doute sur l'origine de ces traductions. On voit, du reste, par les nombreuses notes interlinéaires et marginales que porte le manuscrit, qu'il existait, dès le Xe siècle, plusieurs traductions des différents ouvrages d'Aristote, et que les travaux faits à la hâte sous les khalifes Al-Mamoun et Al-Motawackel furent revus plus tard, corrigés sur le texte syriaque ou grec, ou même entièrement refaits. Les livres des *Réfutations des sophistes* se présentent, dans notre manuscrit, dans quatre traductions différentes. La seule vue de l'appareil critique que présente ce précieux manuscrit peut nous convaincre que les Arabes possédaient des traductions faites avec la plus scrupuleuse exactitude, et que les auteurs qui, sans les connaître, les ont traitées de barbares et d'absurdes (voy. Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 106, 107, 149, 150) étaient dans une profonde erreur; ces auteurs ont basé leur jugement sur de mauvaises versions latines dérivées, non de l'arabe, mais des versions hébraïques.

Les plus célèbres parmi les premiers traducteurs arabes d'Aristote furent Honaïn ben-Ishâk, médecin nestorien établi à Bagdad (mort en 873), et son fils Ishâk; les traductions de ce dernier furent très-estimées. Au Xe siècle, Yahya ben-Adi et Isa ben-Zaraa donnèrent de nouvelles traductions ou corrigèrent les anciennes. On traduisit aussi les principaux commentateurs d'Aristote, tels que Porphyre, Alexandre d'Aphrodisée, Themistius, Jean Philopon. Ce fut surtout par ces commentateurs que les Arabes se familiarisèrent aussi avec la philosophie de Platon, dont les ouvrages ne furent pas traduits en arabe, ou du moins ne furent pas très-répandus, à l'exception de la *République*, qui fut commentée plus tard par Ibn-Roschd (Averrhoès). Peut-être ne pouvait-on pas d'abord se procurer la *Politique* d'Aristote, et on la remplaça par la *République* de Platon. Il est du moins certain que la *Politique* n'était pas parvenue en Espagne; mais elle existait pourtant en Orient, comme on peut le voir dans le *post-scriptum* mis par Ibn-Roschd à la fin de son commentaire sur l'*Éthique*, et que Jourdain (*Recherches crit.*, etc., in-8, nouv. édit., Paris, 1843, p. 438) a cité d'après Herrmann l'Allemand. — Un au-

teur arabe du XIIIe siècle, Djemâl-eddîn al-Kifti, qui a écrit un *Dictionnaire des philosophes*, nomme, à l'article *Platon*, comme ayant été traduits en arabe, le livre de la *République*, celui des *Lois* et le *Timée;* et, à l'article *Socrate*, le même auteur cite de longs passages du *Criton* et du *Phédon*. — Quoi qu'il en soit, on peut dire avec certitude que les Arabes n'avaient de notions exactes, puisées aux sources, que la seule philosophie d'Aristote. La connaissance des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs se répandit bientôt dans toutes les écoles, toutes les sectes les étudièrent avec avidité. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, causa à la religion, parmi les Musulmans, des maux plus funestes qu'on ne peut le dire. La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques, et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété » (de Sacy, liv. c, p. xxij). On vit bientôt s'élever, parmi les Arabes, des hommes supérieurs qui, nourris de l'étude d'Aristote, entreprirent eux-mêmes de commenter les écrits du Stagirite et de développer sa doctrine. Aristote fut considéré par eux comme le *philosophe* par excellence; et si l'on a eu tort de soutenir que tous les philosophes arabes n'ont fait que se traîner servilement à sa suite, du moins est-il vrai qu'il a toujours exercé sur eux une véritable dictature pour tout ce qui concerne les formes du raisonnement et la méthode. Un des plus anciens et des plus célèbres commentateurs arabes est Abou Yousouf Yaakoub ben-Ishâk al-Kendi (voy. Kendi), qui florissait au IXe siècle. Hasan ben-Sawâr, chrétien, au Xe siècle, disciple de Yahya ben-Adi, écrivit des commentaires dont on trouve de nombreux extraits aux marges du manuscrit de l'*Organon*, dont nous avons parlé. Abou-Naçr al-Farabi, au Xe siècle, se rendit célèbre surtout par ses écrits sur la *Logique* (voy. Farabi). Abou-Ali Ibn-Sina, ou Avicenne, au XIe siècle, composa une série d'ouvrages sous les mêmes titres et sur le même plan qu'Aristote, auquel il prodigua ses louanges. Ce que Ibn-Sina fut pour les Arabes d'Orient, Ibn-Roschd, ou Averrhoès, le fut, au XIIe siècle, pour les Arabes d'Occident. Ses commentaires lui acquirent une réputation immense, et firent presque oublier tous ses devanciers (voy. Ibn-Roschd). Nous ne pouvons nous empêcher de citer un passage de la préface d'Ibn-Roschd au commentaire de la *Physique*, afin de faire voir quelle fut la profonde vénération des *philosophes* proprement dits pour les écrits d'Aristote : « L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, est Aristote, fils de Nicomaque, le célèbre philosophe des Grecs, qui a aussi composé les autres ouvrages qu'on trouve sur cette science (la physique), ainsi que les livres sur la logique et les traités sur la métaphysique. C'est lui qui a renouvelé ces trois sciences, c'est-à-dire la logique, la physique et la métaphysique, et c'est lui qui les a achevées. Nous disons qu'il les a renouvelées, car ce que d'autres ont dit sur ces matières n'est pas digne d'être considéré comme point de départ pour ces sciences..., et quand les ouvrages de cet homme ont paru, les hommes ont écarté les livres de tous ceux qui l'ont précédé. Parmi les livres composés avant lui, ceux qui, par rapport à ces matières, se trouvent le plus près de la méthode scientifique, sont les ouvrages de Platon, quoique ce qu'on y trouve ne soit que très-peu de chose en comparaison de ce qu'on trouve dans les livres de notre philosophe, et qu'ils soient plus ou moins imparfaits sous le rapport de la science. Nous disons ensuite qu'il les a achevées (les trois sciences); car aucun de ceux qui l'ont suivi, jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu ajouter à ce qu'il a dit rien qui soit digne d'attention. C'est une chose extrêmement étrange et vraiment merveilleuse que tout cela se trouve réuni dans un seul homme. Lorsque cependant ces choses se trouvent dans un individu, on doit les attribuer plutôt à l'existence divine qu'à l'existence humaine; c'est pourquoi les anciens l'ont appelé le *divin* » (comparez Brucker, t. III, p. 105).

On se tromperait cependant en croyant que tous les *philosophes* arabes partageaient cette admiration, sans y faire aucune restriction. Maimonide, qui s'exprime à peu près dans les mêmes termes qu'Ibn-Roschd sur le compte d'Aristote (voy. sa lettre à R. Samuel Ibn-Tibbon, vers la fin), borne cependant l'infaillibilité de ce philosophe au monde sublunaire, et n'admet pas toutes ses opinions sur les sphères qui sont au-dessus de l'orbite de la lune et sur le premier moteur (voy. *Moré nebouchîm*, liv. II, ch. XXII). Avicenne n'allait même pas si loin que Maimonide; dans un endroit où il parle de l'arc-en-ciel, il dit : « J'en comprends certaines qualités, et je suis dans l'ignorance sur certaines autres; quant aux couleurs, je ne les comprends pas en vérité, et je ne connais pas leurs causes. Ce qu'Aristote en a dit ne me suffit pas; car ce n'est que mensonge et folie » (voy. R. Schem-Tob ben-Palkéira, *Moré hammoré*, Presburg, 1837, p. 109).

Ce qui surtout a dû préoccuper les philosophes arabes, quelle que pût être d'ailleurs leur indifférence à l'égard de l'islamisme, ce fut le dualisme qui résulte de la doctrine d'Aristote, et qu'ils ne pouvaient avouer sans rompre ouvertement avec la religion, et, pour ainsi dire, se déclarer athées. Comment l'*énergie pure* d'Aristote, cette substance absolue, forme sans matière, peut-elle agir sur l'univers? quel est le lien entre Dieu et la matière? quel est le lien entre l'âme humaine et la *raison active* qui vient de dehors? Plus la doctrine d'Aristote laissait ces questions dans le vague, et plus les philosophes arabes devaient s'efforcer de la compléter sous ce rapport, pour sauver l'*unité de Dieu*, sans tomber dans le panthéisme. Quelques philosophes, tels qu'Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd (voy. ces noms), ont écrit des traités particuliers sur la *Possibilité de la conjonction*. Cette question, à ce qu'il paraît, a beaucoup occupé les philosophes; pour y répondre, on a mêlé au système du Stagirite des doctrines qui lui sont étrangères, ce qui fit naître parmi les philosophes eux-mêmes plusieurs écoles dont nous parlerons ci-après, en dehors des écoles établies par les défenseurs des dogmes religieux des différentes sectes.

Pour mieux faire comprendre tout l'éloignement que les différentes sectes religieuses devaient éprouver pour les philosophes, nous devons rappeler ici les principaux points du système métaphysique de ces derniers, ou de leur théologie, sans entrer dans des détails sur la divergence qu'on remarque parmi les philosophes arabes sur plusieurs points particuliers de cette métaphysique. Quant à la logique et à la physique, toutes les écoles tant orthodoxes qu'hétérodoxes sont à peu près d'accord :

1° La matière, disaient les philosophes, est éternelle; si l'on dit que Dieu a *créé* le monde, ce n'est là qu'une expression métaphorique. Dieu, comme première cause, est l'*ouvrier* de la matière, mais son ouvrage ne peut tomber dans le temps, et n'a pu commencer dans un temps donné. Dieu est à son ouvrage ce que la cause est à l'effet; or ici la cause est inséparable de l'effet, et si l'on supposait que Dieu, à une

certaine époque, a commencé son ouvrage par sa *volonté* et dans un certain *but*, il aurait été imparfait avant d'avoir accompli sa volonté et atteint son but, ce qui serait en opposition avec la perfection absolue que nous devons reconnaître à Dieu. — 2° La connaissance de Dieu, ou sa providence, s'étend sur les choses universelles, c'est-à-dire sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles; car si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement. — 3° L'âme humaine n'étant que la *faculté* de recevoir toute espèce de perfection, cet *intellect passif* se rend propre, par l'étude et les mœurs, à recevoir l'action de l'*intellect actif* qui émane de Dieu, et le but de son existence est de s'identifier avec l'intellect actif. Arrivée à cette perfection, l'âme obtient la béatitude éternelle, n'importe quelle religion l'homme ait professée, et de quelle manière il ait adoré la Divinité. Ce que la religion enseigne du paradis, de l'enfer, etc., n'est qu'une image des récompenses et des châtiments spirituels, qui dépendent du plus ou du moins de perfection que l'homme a atteint ici-bas.

Ce sont là les points par lesquels les philosophes déclaraient la guerre à toutes les sectes religieuses à la fois; sur d'autres points secondaires ils tombaient d'accord tantôt avec une secte, tantôt avec une autre; ainsi, par exemple, dans leur doctrine sur les attributs de la Divinité, ils étaient d'accord avec les motazales.

On comprend que les orthodoxes devaient voir de mauvais œil les progrès de la philosophie; aussi la secte des *philosophes* proprement dits fut-elle regardée comme hérétique. Les plus grands philosophes des Arabes, tels que Kendi, Farabi, Ibn-Sina, Ibn-Roschd, sont appelés *suspects* par ceux qui les jugent avec moins de sévérité. Cependant la philosophie avait pris un si grand empire, elle avait tellement envahi les écoles théologiques elles-mêmes, que les théologiens durent se mettre en défense, soutenir les dogmes par le raisonnement, et élever système contre système, afin de contre-balancer, par une théologie rationnelle, la pernicieuse métaphysique d'Aristote. La science du *calâm* prit alors les plus grands développements. Les auteurs musulmans distinguent deux espèces de *calâm*, l'ancien et le moderne : le premier ne s'occupe que de la pure doctrine religieuse et de la polémique contre les sectes hétérodoxes; le dernier, qui commença après l'introduction de la philosophie grecque, embrasse aussi les doctrines philosophiques et les fait fléchir devant les doctrines religieuses. C'est sous ce dernier rapport que nous considérons ici le *calâm*. De ce mot on forma le verbe dénominatif *tecallam* (professer le *calâm*) dont le participe *motecallem*, au pluriel *motecallemîn*, désigne les partisans du *calâm*. Or, comme ce même verbe signifie aussi *parler*, les auteurs hébreux ont rendu le mot *motecallemîn* par *medabberîm* (*loquentes*), et c'est sous ce dernier nom que les motecallemîn se présentent ordinairement dans les historiens de la philosophie, qui ont puisé dans les versions hébraïques des livres arabes. On les appelle aussi *oçouliyyîn*, et en hébreu *schoraschiyyîm* (radicaux), parce que leurs raisonnements concernent les croyances fondamentales ou les *racines*.

Selon Maimonide (*Moré nebouchîm*, liv. I, ch. LXXI), les motecallemîn marchèrent sur les traces de quelques théologiens chrétiens, tels que Jean le Grammairien (Philopon), Yahya ibn-Adi et autres, également intéressés à réfuter les doctrines des philosophes. « En général, dit Maimonide, tous les anciens motecallemîn, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les Musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord, en établissant leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être *devait* exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet être de leur imagination une fois établi, ils déclarèrent que l'être *est* de telle manière; ils se mirent à argumenter, pour confirmer ces hypothèses, d'où ils devaient faire découler les propositions par lesquelles leur opinion pût se confirmer ou être à l'abri des attaques. » — « Les motecallemîn, dit-il plus loin, quoique divisés en différentes classes, sont tous d'accord sur ce principe : qu'il ne faut pas avoir égard à ce que l'être *est*, car ce n'est là qu'une *habitude* (et non pas une *nécessité*), et le contraire est toujours possible dans notre raison. Aussi dans beaucoup d'endroits suivent-ils l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison. »

Le but principal des motecallemîn était d'établir la *nouveauté du monde*, ou la création de la matière, afin de prouver par là l'existence d'un Dieu créateur, unique et incorporel. Cherchant dans les anciens philosophes des principes physiques qui pussent convenir à leur but, ils choisirent le système des *atomes*, emprunté, sans aucun doute, à Démocrite, dont les Arabes connaissaient les doctrines par les écrits d'Aristote. Selon le *Dictionnaire des philosophes*, dont nous avons parlé plus haut, il existait même parmi les Arabes des écrits attribués à Démocrite et traduits du syriaque. — Les atomes, disaient les motecallemîn, n'ont ni quantité ni étendue. Ils ont été créés par Dieu et le sont toujours, quand cela plaît au Créatenr. Les corps naissent et périssent par la composition et la séparation des atomes. Leur composition s'effectuant par le mouvement, les motecallemîn admettent, comme Démocrite, le *vide*, afin de laisser aux atomes la faculté de se joindre et de se séparer. De même que l'espace est occupé par les atomes et le vide, de même le temps se compose de petits instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Les substances ou les atomes ont beaucoup d'accidents; aucun accident ne peut durer deux instants, ou, pour ainsi dire, deux atomes de temps; Dieu en crée continuellement de nouveaux, et lorsqu'il cesse d'en créer, la substance périt. Ainsi Dieu est toujours libre, et rien ne naît ni ne périt par une loi nécessaire de la nature. Les *privations*, ou les attributs négatifs, sont également des accidents réels et positifs produits constamment par le Créateur. Le repos, par exemple, n'est pas la privation du mouvement, ni l'ignorance la privation du savoir, ni la mort la privation de la vie; mais le repos, l'ignorance, la mort, sont des accidents positifs, aussi bien que leurs opposés, et Dieu les crée sans cesse dans la substance, aucun accident ne pouvant durer deux atomes de temps. Ainsi dans le corps privé de vie, Dieu crée sans cesse l'accident de la mort qui sans cela ne pourrait pas subsister deux instants. — Les accidents n'ont pas entre eux de relation de causalité; dans chaque substance, il peut exister toute espèce d'accidents. Tout pourrait être autrement qu'il n'est, car tout ce que nous pouvons nous *imaginer* peut aussi exister *rationnellement*. Ainsi, par exemple, le feu *a l'habitude* de s'éloigner du centre et d'être chaud; mais la raison ne se refuse pas à admettre que le feu pourrait se mouvoir vers le centre et être froid, tout en restant

le feu. Les sens ne sauraient être considérés comme *criterium* de la vérité, et on ne saurait en tirer aucun argument, car leurs perceptions trompent souvent. En somme, les motecallemîn détruisent toute causalité, et déchirent, pour ainsi dire, tous les liens de la nature, pour ne laisser subsister réellement que le Créateur seul. — Tous les éclaircissements relatifs aux principes philosophiques des motecallemîn et les preuves qu'ils donnent de la nouveauté du monde, de l'unité et de l'immatérialité de Dieu, se trouvent dans le *Moré nebouchîm* de Maimonide, 1re partie, ch. LXXIII à LXXVI. Malgré les assertions d'un orientaliste moderne, qui nous assure en savoir plus que Maimonide et Averrhoès, nous croyons devoir nous en tenir aux détails du *Moré*, et nous pensons qu'un philosophe arabe du XIIe siècle, qui avait à sa disposition les sources les plus authentiques, qui a beaucoup lu et qui surtout a bien compris ses auteurs, mérite beaucoup plus de confiance qu'un écrivain de nos jours, lequel nous donne les résultats de ses études sur deux ou trois ouvrages relativement très-modernes.

On a déjà vu comment les motazales, principaux représentants de l'ancien *calâm*, pour sauver l'unité et la justice absolues du Dieu créateur, refusaient d'admettre les *attributs*, et accordaient à l'homme le *libre arbitre*. Sous ces deux rapports, ils étaient d'accord avec les philosophes. Ce sont eux qu'on doit considérer aussi comme les fondateurs du *calâm philosophique*, dont nous venons de parler, quoiqu'ils n'aient pas tous professé ce système dans toute sa rigueur. L'exagération des principes du calâm semble être due à une nouvelle secte religieuse, qui prit naissance au commencement du Xe siècle, et qui, voulant maintenir les principes orthodoxes contre les motazales et les philosophes, dut elle-même adopter un système philosophique pour combattre ses adversaires sur leur propre terrain, et arriva ainsi à s'approprier le calâm et à le développer. La secte dont nous parlons est celle des *ascharites*, ainsi nommée de son fondateur Aboulhasan Ali ben-Ismaël al-*Aschari* de Bassora (né vers l'an 880 de J. C., et mort vers 940). Il fut disciple d'Abou-Ali al-Djabbaï, un des plus illustres motazales, que la mère d'Aschari avait épousé en secondes noces. Élevé dans les principes des motazales, et déjà un de leurs principaux docteurs, il déclara publiquement, un jour de vendredi, dans la grande mosquée de Bassora, qu'il se repentait d'avoir professé des doctrines hérétiques, et qu'il reconnaissait la préexistence du Korân, les attributs de Dieu et la prédestination des actions humaines. Il réunit ainsi les doctrines des djabarites et des cifatites ; mais les ascharites faisaient quelques réserves, pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme des cifatites, et pour ne pas nier toute espèce de mérite et de démérite dans les actions humaines. S'il est vrai, disent-ils, que les attributs de Dieu sont distincts de son essence, il est bien entendu qu'il faut écarter toute comparaison de Dieu avec la créature, et qu'il ne faut pas prendre à la lettre les anthropomorphismes du Korân. S'il est vrai encore que les actions des hommes sont créées par la puissance de Dieu, que la volonté éternelle et absolue de Dieu est la cause primitive de tout ce qui est et de tout ce qui se fait, de manière que Dieu soit réellement l'auteur de tout bien et de tout mal, sa volonté ne pouvant être séparée de sa prescience, l'homme a cependant ce qu'ils appellent l'*acquisition* (casb), c'est-à-dire, un certain concours dans la production de l'action créée, et acquiert par là un mérite ou un démérite (voy. Pococke, *Specimen hist. Arab.*, p. 239, 240, 249). C'est par cette hypothèse de l'*acquisition*, chose insaisissable et vide de sens, que plusieurs docteurs ascharistes ont cru pouvoir attribuer à l'homme une petite part dans la causalité des actions. Ce sont les ascharites qui ont poussé jusqu'à l'extrémité les propositions des *accidents* et de la réalité des *attributs négatifs* que nous avons mentionnées parmi celles des motecallemîn, et ont soutenu que les accidents naissent et disparaissent constamment par la volonté de Dieu ; ainsi, par exemple, lorsque l'homme écrit, Dieu crée quatre accidents qui ne se tiennent par aucun lien de causalité, savoir : 1° la volonté de mouvoir la plume ; 2° la faculté de la mouvoir ; 3° le mouvement de la main ; 4° celui de la plume. Les motazales, au contraire, disent que Dieu, à la vérité, est le créateur de la faculté humaine, mais que, par cette faculté créée, l'homme agit librement ; certains attributs négatifs sont de véritables *privations* et n'ont pas de réalité, comme, par exemple, la faiblesse qui n'est que la privation de la force, l'ignorance qui est la privation du savoir (voy. Moré, liv. I, ch. LXXIII, proposit. 6 et 7. — Ahron ben Elia, *Etz Hayyîm*, in-8, Leipzig, 1841, p. 115).

On voit que les motecallemîn, ou les atomistes, comptaient dans leur sein des motazales et des ascharites. Ces sectes et leurs différentes subdivisions ont dû nécessairement modifier çà et là le système primitif, et le faire plier à leurs doctrines particulières. Le mot *motecallemîn* se prenait, du reste, dans un sens très-vaste, et désignait tous ceux qui appliquaient les raisonnements philosophiques aux dogmes religieux, par opposition aux *fakihs*, ou casuistes, qui se bornaient à la simple tradition religieuse, et il ne faut pas croire qu'il suffise de lire un auteur quelconque qui dit traiter la doctrine du calâm, pour y trouver le système primitif des motecallemîn atomistes.

Au Xe siècle le calâm était tout à fait à la mode parmi les Arabes. A Bassora il se forma une société de gens de lettres qui prirent le nom de *Frères de la pureté* ou *de la sincérité* (Ikhwân al-çafâ) et qui avaient pour but de rendre plus populaires les doctrines amalgamées de la religion et de la philosophie. Ils publièrent à cet effet une espèce d'encyclopédie composée de cinquante traités, où les sujets n'étaient point solidement discutés, mais seulement effleurés, ou du moins envisagés d'une manière familière et facile. Cet ouvrage, qui existe à la Bibliothèque nationale, peut donner une idée de toutes les études répandues alors parmi les Arabes. Repoussés par les dévots comme impies, les encyclopédistes n'eurent pas grand accueil près des véritables philosophes.

Les éléments sceptiques que renferme la doctrine des motecallemîn portèrent aussi leurs fruits. Un des plus célèbres docteurs de l'école des ascharites, Abou-Hamed al-Gazâli, théologien philosophe, peu satisfait d'ailleurs des théories des motecallemîn, et penchant quelquefois vers le mysticisme des soufis, employa habilement le scepticisme, pour combattre la philosophie au profit de la religion, ce qu'il fit dans un ouvrage intitulé : *Tehâfot al-falâsifa* (la Destruction des philosophes), où il montra que les philosophes n'ont nullement des preuves évidentes pour établir les vingt points de doctrine (savoir les trois points que nous avons mentionnés ci-dessus et dix-sept points secondaires) dans lesquels ils se trouvent en contradiction avec la doctrine religieuse (voy. à l'article GAZALI). Plus tard Ibn-Roschd écrivit contre cet ouvrage la *Destruction de la destruction* (Tehâfot-al-tehâfot)

Les philosophes proprement dits se divisèrent également en différentes sectes. Il paraît que le platonisme, ou plutôt le néo-platonisme, avait aussi trouvé des partisans parmi les Arabes; car des écrivains musulmans distinguent parmi les philosophes les *maschâyîn* (péripatéticiens) et les *ischrâkiyyîn*, qui sont des *philosophes contemplatifs*, et ils nomment Platon comme le chef de ces derniers (voy. Tholuck, *Doctrine spéculative de la Trinité*, in-8, Berlin, 1826, all.). Quant au mot *ischrâk*, dans lequel M. Tholuck croit reconnaître le φωτισμὸς mystique, et qu'il rend par *illumination*, il me semble qu'il dérive plutôt de *schkak* ou *meschrek* (orient), et qu'il désigne ce que les Arabes appellent la *philosophie orientale* (hicma meschrekiyya), nom sous lequel on comprend aussi chez nous certaines doctrines orientales qui déjà, dans l'école d'Alexandrie, s'étaient confondues avec la philosophie grecque.

Les péripatéticiens arabes eux-mêmes, pour expliquer l'action de l'*énergie pure*, ou de Dieu, sur la matière, empruntèrent des doctrines néo-platoniciennes, et placèrent les *intelligences des sphères* entre Dieu et le monde, adoptant une espèce d'émanation. Les *ischrâkiyyîn* pénétrèrent sans doute plus avant dans le néo-platonisme, et, penchant vers le mysticisme, ils s'occupent surtout de l'union de l'homme avec la première intelligence ou avec Dieu. Parmi les philosophes célèbres des Arabes, Ibn-Bâdja (Avenpace) et Ibn-Tofaïl (voy. ces noms) paraissent avoir professé la philosophie dite *ischrâk*. Cette philosophie contemplative, selon Ibn-Sina cité par Ibn-Tofaïl (*Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai Ebn-Yokdhan*, p. 19), forme le sens occulte des paroles d'Aristote. Nous retrouvons ainsi chez les Arabes cette distinction entre l'Aristote *exotérique* et *ésotérique*, établie plus tard dans l'école platonique d'Italie, qui adopta la doctrine mystique de la kabbale, de même que les *ischrâkiyyîn* des Arabes tombèrent dans le mysticisme des *soufis*, qui est probablement puisé en partie dans la philosophie des Hindous. Nous consacrerons à la doctrine des soufis un article particulier. — En général, on peut dire que la philosophie chez les Arabes, loin de se borner au péripatétisme pur, a traversé à peu près toutes les phases dans lesquelles elle s'est montrée dans le monde chrétien. Nous y retrouvons le dogmatisme, le scepticisme, la théorie de l'émanation et même quelquefois des doctrines analogues au spinozisme et au panthéisme moderne (voy. Tholuck, *loco cit.*). — Nous renvoyons, pour des informations plus détaillées sur les philosophes arabes et leurs doctrines, aux articles Kendi, Farabi, Ibn-Sina, Gazali, Ibn-Badja, Ibn-Gebirol, Ibn-Tofaïl, Ibn-Roschd, Maimonide.

Les derniers grands philosophes des Arabes florissaient au xiie siècle. A partir du xiiie, nous ne trouvons plus de péripatéticiens purs, mais seulement quelques écrivains célèbres de philosophie religieuse, ou si l'on veut, des motecallemîn, qui raisonnaient philosophiquement sur la religion, mais qui sont bien loin de nous présenter le vrai système de l'ancien calâm. Un des plus célèbres est Abd-al-rahmân ibn-Ahmed al-Aïdji (mort en 1355), auteur du *Kitâb al-mawakif* (Livre des stations), ou *Système du calâm*, imprimé à Constantinople, en 1824, avec un commentaire de Djordjâni.

La décadence des études philosophiques, notamment du péripatétisme, doit être attribuée à l'ascendant que prit, au xiie siècle, la secte des ascharites dans la plus grande partie du monde musulman. En Asie, nous ne trouvons pas de grands péripatéticiens postérieurs à Ibn-Sina. Sous Salâh-eddîn (Saladin) et ses successeurs, l'ascharisme se répandit en Égypte, et à la même époque il florissait dans l'Occident musulman sous la fanatique dynastie des *Mowahhedîn* ou Almohades. Sous Almançour (Abou-Yousouf Yaakoub), troisième roi de cette dynastie, qui monta sur le trône en 1184, Ibn-Roschd, le dernier grand philosophe d'Espagne, eut à subir de graves persécutions. Un auteur arabe espagnol de ces temps, cité par l'historien africain Makari, nomme aussi un certain Ben-Habîb, de Séville, qu'Almamoun, fils d'Almançour, fit condamner à mort à cause de ses études philosophiques, et il ajoute que la philosophie est en Espagne une science haïe, qu'on n'ose s'en occuper qu'en secret, et qu'on cache les ouvrages qui traitent de cette science (Manuscr. arabes de la Biblioth. nationale, n° 705, f° 44 recto). Partout on prêchait, dans les mosquées, contre Aristote, Farabi, Ibn-Sina. En 1192, les ouvrages du philosophe Al-Raon Abd-al-Salâm furent publiquement brûlés à Bagdad. C'est à ces persécutions des philosophes dans tous les pays musulmans qu'il faut attribuer l'extrême rareté des ouvrages de philosophie écrits en arabe. La philosophie chercha alors un refuge chez les Juifs, qui traduisirent en hébreu les ouvrages arabes, ou copièrent les originaux arabes en caractères hébreux. C'est de cette manière que les principaux ouvrages des philosophes arabes, et notamment ceux d'Ibn-Roschd, nous ont été conservés. Gazâli lui-même ne put trouver grâce pour ses ouvrages purement philosophiques; on ne connaît, en Europe, aucun exemplaire arabe de son résumé de la philosophie intitulé *Makâcid al-falâsifa* (les Tendances des philosophes), ni de sa *Destruction des philosophes*, et ces deux ouvrages n'existent qu'en hébreu (voy. Gazali). Dans cet état de choses, la connaissance approfondie de la langue rabbinique est indispensable pour celui qui veut faire une étude sérieuse de la philosophie arabe. Les Ibn-Tibbon, Levi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Moïse de Narbonne, et une foule d'autres traducteurs et commentateurs peuvent être considérés comme les continuateurs des philosophes arabes. Ce fut par les traductions des Juifs, traduites à leur tour en latin, que les ouvrages des philosophes arabes, et même, en grande partie, les écrits d'Aristote, arrivèrent à la connaissance des scolastiques. L'empereur Frédéric II encouragea les travaux des Juifs; Jacob ben-Abba-Mari ben-Antoli, qui vivait à Naples, dit, à la fin de sa traduction du Commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Organon*, achevée en 1232, qu'il avait une pension de l'empereur, qui, ajoute-t-il, aime la science et ceux qui s'en occupent. — Les ouvrages des philosophes arabes, et la manière dont les œuvres d'Aristote parvinrent d'abord au monde chrétien, exercèrent une influence décisive sur le caractère que prit la philosophie scolastique. De la dialectique arabico-aristotélique naquit peut-être la fameuse querelle des *nominalistes* et des *réalistes*, qui divisa longtemps les scolastiques en deux camps ennemis. Les plus célèbres scolastiques, tels qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, étudièrent les œuvres d'Aristote dans les versions latines faites de l'hébreu (voy. sur cette question, le savant ouvrage de Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*). Albert composa évidemment ses ouvrages philosophiques sur le modèle de ceux d'Ibn-Sina. La vogue qu'avaient alors les philosophes arabes, et notamment Ibn-Sina et Ibn-Roschd, résulte aussi d'un passage de la *Divina commedia* du Dante, qui place ces deux philosophes au milieu des plus célèbres Grecs,

et mentionne particulièrement le *grand Commentaire* d'Ibn-Roschd .

Euclide geometra e Tolommeo,
Ippocrate, *Avicenna* e Galieno,
Averrois che 'l gran comento feo.
(*Inferno*, canto IV.)

Sur la philosophie arabe en général, on trouve dans le grand ouvrage de Brucker (*Hist. crit. philosophiæ*, t. III) des documents précieux. Ce savant a donné un résumé complet, bien que peu systématique, de tous les documents qui lui étaient accessibles, et il a surtout mis à profit Maimonide et Pococke. C'est dans Brucker qu'ont puisé jusqu'à présent tous les historiens de notre siècle. L'*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, publié par M. Schmœlders (in-8, Paris, 1842, chez Firmin Didot), ne répond qu'imparfaitement aux exigences de la critique. Un pareil *Essai* devrait être basé sur la lecture des *principaux* philosophes arabes qui étaient inaccessibles à l'auteur. Quant à *Ibn-Roschd*, ce nom même lui est peu familier, et il écrit constamment *Abou-Roschd;* par ce qu'il dit sur le *Tehâfot* de Gazâli, on reconnaît qu'il n'a jamais vu cet ouvrage. Il n'a pas toujours jugé à propos de nous faire connaître les autorités sur lesquelles il fonde ses assertions et ses raisonnements, et par là même il n'inspire pas toujours la confiance nécessaire. Un ouvrage spécial sur la philosophie arabe est encore à faire. S. M.

ARBITRE (libre ou franc), voy. LIBERTÉ.

ARCÉSILAS naquit à Pritane, ville éolienne, la première année de la CXVI^e olympiade. Après avoir parcouru tour à tour les écoles philosophiques les plus accréditées de son temps, et reçu les leçons de Théophraste, de Crantor, de Diodore le Mégarien et du sceptique Pyrrhon, il se mit lui-même à la tête d'une école nouvelle. L'Académie, livrée à des hommes de plus en plus obscurs, et tombée des mains de Platon dans celles de Socratidès, était près de périr. Arcésilas la releva; mais en lui donnant un nouvel éclat, il en changea complétement l'esprit.

Il introduisit à l'Académie une méthode d'enseignement toute nouvelle. Au lieu de dire son sentiment, il demandait celui de tout le monde (Cicéron, *de Fin.*, lib. II, c. I). Il n'enseignait pas, il disputait. Dans cette inépuisable controverse, chaque système avait son tour, et celui d'Arcésilas était de détruire tous les autres.

Arcésilas prétendait continuer Socrate et Platon; mais l'apparent scepticisme de Platon n'est qu'un jeu d'esprit, et sa dialectique, négative dans la forme, est au fond très-positive et très-dogmatique. Arcésilas abandonna le fond, et, ne s'attachant qu'à la forme seule, il la corrompit et l'altéra. « Je ne sais rien, disait Socrate, excepté que je ne sais rien. » Mais dans sa pensée, celui qui sait cela est bien près d'en savoir davantage. Arcésilas gâte, en l'exagérant, cette excellente maxime. Il ne sait, dit-il, absolument rien, et son ignorance elle-même, il fait profession de l'ignorer. Rien, à son avis, ne peut être compris, et cette universelle *incompréhensibilité* est incompréhensible comme tout le reste (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. IX, ch. V). Gorgias et Métrodore disaient-ils autre chose?

Arcésilas n'épargnait personne. Mais il devait trouver son adversaire naturel dans le stoïcisme, la plus forte doctrine du temps. Aussi l'enseignement d'Arcésilas fut-il un duel de chaque jour contre Zénon. La doctrine de Zénon reposait sur sa logique, qui elle-même avait pour base une théorie de la connaissance Dans cette théorie, trois degrés conduisent à la science, la sensation (αἴσθησις), l'assentiment (συγκατάθεσις) et la représentation véridique (φαντασία καταληπτική), qui seule constitue une connaissance complète et certaine (Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. XLVII. — Sext., *Adv. Math.*, p. 166, B, édit. de Genève). Otez la représentation véridique, mesure et critérium de la vérité, c'en est fait de la logique stoïcienne et du stoïcisme tout entier. Tout l'effort d'Arcésilas fut de prouver que ce critérium est insuffisant ou contradictoire. Il sut profiter habilement des objections accumulées par les sophistes, les mégariques et les pyrrhoniens contre les intuitions sensibles (Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I. c. XXXIII. — Cf. Cic., *Acad. quæst.*, lib. I, c. XIII), et y ajouta de son propre fond plusieurs arguments qui trahissent une sagacité supérieure.

C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu une théorie régulière sur le critérium de la vérité.

Zénon soutenait contre Arcésilas que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de son intelligence (Cicéron, *Acad. quæst.*, lib. II, c. XXIV). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements (*ibid.*, c. XXXI). Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche, s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les représentations illusoires de celles qui s'accordent avec la nature des objets. Ce caractère, cette règle, il l'appela la représentation véridique. Il la définissait: *une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet* (Cf. Sextus Emp., *Adv. Math.*, p. 133, D; — *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. VII).

Mais, objecta Arcésilas, cette espèce de représentation ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors qu'elle devait être *telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité. — Recte consentit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition était, en effet, entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Nous ne citerons que la principale: S'il existe des représentations illusoires et des représentations véridiques, il faut un critérium pour les démêler. Quel sera ce critérium? une représentation véridique. Mais c'est une pétition de principe manifeste, puisqu'il s'agit de distinguer la représentation véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, cette représentation véridique qu'on aura prise arbitrairement pour critérium, demandera une autre représentation de la même nature, et ainsi de suite à l'infini.

Arcésilas conclut qu'il n'y a pas de différence absolue pour l'homme entre le vrai et le faux, et que le sage doit s'abstenir. Mais il faut vivre, il faut agir, et si la spéculation pure peut se passer de critérium, il en faut un pour la pratique. Arcésilas, à qui la vérité échappe, se réfugie dans la vraisemblance. Ce n'est pas qu'elle doive, suivant lui, pénétrer dans les pensées du sage; mais il peut en faire la règle de sa conduite.

Arcésilas n'oublie qu'une chose, c'est que la vraisemblance suppose la vérité, puisqu'elle se mesure sur elle. La certitude, chassée de l'entendement, y rentre, malgré qu'on en ait, à la suite de la vraisemblance. Car s'il n'est pas certain

qu'une intuition soit vraisemblable, elle ne l'est déjà plus.

L'école académique, à qui Arcésilas légua cette théorie de la vraisemblance, ne trouva pas la route qu'elle cherchait entre le dogmatisme et le scepticisme, et ce n'est qu'au prix d'une palpable inconséquence qu'elle se mit d'accord avec le sens commun. Voyez, outre les ouvrages cités, Diogène Laërce, liv. IV, ch. VI, et la bibliographie de l'article ACADÉMIE. EM. S.

ARCHÉE (de ἀρχεῖος, qui commande). Sous ce nom, qui est de son invention, Paracelse désignait l'esprit vital, le principe qui préside à la nutrition et à la conservation des êtres vivants. Placé dans l'estomac, l'*archée* a pour tâche principale de séparer dans les substances alimentaires les éléments nutritifs des poisons, et de les imprégner d'une sorte de fluide particulier, appelé *teinture*, au moyen duquel ces éléments sont assimilés au corps. Il ne faudrait pas cependant regarder l'*archée* comme un être spirituel; c'est un corps, mais un *corps astral*, c'est-à-dire une émanation de la substance des astres qui demeure en nous et nous défend contre les agents extérieurs de destruction, jusqu'au terme inévitable de la vie (*Paramirum*, lib. II, *ad initium*). Jean-Baptiste Van-Helmont a donné à cette hypothèse une plus grande extension : l'*archée* est pour lui le principe actif dans tous les corps et même dans chaque partie importante des corps organisés. Il ne préside pas seulement aux fonctions de la vie, mais il donne aux corps la forme qui leur est propre, d'après une image inhérente et en quelque sorte innée à la semence de laquelle ils sont engendrés. C'est cette image (*imago seminalis*) qui, en se combinant avec le souffle vital (*aura vitalis*), la matière véritable de la génération, donne naissance à l'*archée*. Le nombre des archées est infini, car il y en a autant que de corps organisés et d'organes principaux dans ces corps. Voy. PARACELSE et VAN-HELMONT.

ARCHÉLAÜS fut, avec Périclès et Euripide, l'un des disciples d'Anaxagore. Il succéda à son maître dans l'école que celui-ci avait fondée à Lampsaque, depuis que la persécution sacerdotale l'avait chassé d'Athènes. Peu de temps après, Archélaüs transporta cette même école à Athènes, où Anaxagore l'avait d'abord établie et maintenue durant l'espace d'environ trente années. Dans cette école, Archélaüs eut pour disciple Socrate, qui puisa à son enseignement le goût des sciences physiques. Diogène Laërce assure qu'il fut le premier qui apporta d'Ionie à Athènes la philosophie naturelle. Mais cette assertion constitue une grave erreur, attendu qu'Archélaüs succédait à Anaxagore, et que c'est celui-ci, et non son disciple, qui apporta à Athènes la science que Thalès avait fondée en Ionie, et dans laquelle Archélaüs comptait pour devanciers Phérécyde, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite. Archélaüs fut à Athènes le propagateur de cette science, ce qui lui valut le surnom de Φυσικός, lequel, d'après Diogène Laërce, lui fut encore donné parce que la philosophie naturelle s'éteignit avec lui pour faire place à la philosophie morale, que créa Socrate. Toutefois, l'enseignement d'Archélaüs paraît ne s'être pas exclusivement renfermé dans la sphère de la philosophie naturelle, puisque, au rapport de Diogène Laërce, les lois, le beau et le bien, avaient fait plus d'une fois la matière de ses discours. Diogène ajoute même que ce fut d'Archélaüs que Socrate reçut les premiers germes de la science morale, et qu'il passa ensuite pour en être le créateur, bien qu'il ne fît que développer l'enseignement qu'il avait reçu.

Diogène ne détermine rien de précis touchant la patrie d'Archélaüs : il se contente de dire qu'il naquit à Athènes ou à Milet. Quant à l'époque de sa naissance, il ne la mentionne même pas. Il est difficile d'apporter ici une date certaine ; mais on peut cependant s'arrêter à une conjecture assez vraisemblable. On sait qu'Anaxagore mourut en 426, et qu'Archélaüs lui succéda dans l'école de Lampsaque. Or, il paraît probable qu'il ne devint pas chef d'école avant l'âge de quarante à cinquante ans ; et l'on est ainsi conduit à rapporter approximativement l'époque de sa naissance à l'une des dix années qui séparent l'an 476 d'avec l'an 466 avant l'ère chrétienne.

La cosmogonie d'Archélaüs diffère par des points essentiels de celle de ses prédécesseurs dans l'école ionienne. Les uns, Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène, Héraclite, avaient adopté pour principe générateur un élément unique, soit l'eau, soit la terre, soit l'air, soit le feu. Les autres, Anaximandre et Anaxagore, avaient reconnu un nombre indéfini de principes, ἄπειρον, une sorte de chaos primitif, une totalité confuse, ἐν ἀρχῇ πάντα ὁμοῦ. Archélaüs, à son tour, admit une pluralité d'éléments primordiaux, non une pluralité indéfinie, mais une pluralité déterminée, une dualité, δύο αἰτίας γενεσέως. Maintenant, quels étaient ces deux principes? Diogène Laërce les mentionne sous les dénominations de chaud et de froid, ce qui, vraisemblablement, signifie le feu et l'eau. Primitivement confondus, ces deux principes se séparent et, en vertu de l'action du feu sur l'eau, prirent naissance la terre et l'air, de telle sorte que, dans cet ensemble, la terre et l'eau occupèrent la partie inférieure, l'air le milieu, et le feu les régions élevées. L'action du feu fit éclore du limon terrestre les animaux, et l'homme fut le dernier produit de cette énergie spontanée des éléments.

Bibliographie : les travaux de Brucker et de Tennemann sur l'histoire générale de la philosophie. — Plus particulièrement : Diogène Laërce, liv. II, ch. XVI. — Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.). — Bouterwek, *de Primis philosophiæ græcæ decretis physicis*, dans le tome II des *Mémoires de la Société de Goëttingue*. — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Berlin, 1821 (all.), et dans le tome I de son *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. franç. par Tissot, 4 vol. in-8, Paris, 1835. — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842, art. ARCHÉLAÜS. — Voy. encore quelques passages relatifs à Archélaüs dans Simplicius, *in Physic. Arist.*, p. 6. — Stobée, *Ecl.* I.

ARCHÉTYPE (de ἀρχή et de τύπος) a le même sens que modèle ou forme première. C'est un synonyme du mot *idée* employé dans le sens platonicien, et, comme ce dernier, il s'applique aux formes substantielles des choses, existant de toute éternité dans la pensée divine (voy. PLATON, IDÉE, MALEBRANCHE). Le même terme se rencontre aussi chez les philosophes sensualistes : Locke principalement en fait souvent usage dans son *Essai sur l'entendement humain;* mais alors il ne conserve plus rien de sa première signification. Pour l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, les idées archétypes sont celles qui ne ressemblent à aucune existence réelle, à aucun mode en nous, ni à aucun objet hors de nous. C'est l'esprit lui-même qui les forme par la réunion arbitraire des notions simples, et c'est pour cela, parce qu'elles ne peuvent pas être considérées comme des copies des choses, qu'il faut les admettre au nombre des formes

premières ou des archétypes (*Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XXXI, § 74, et liv. IV, ch. XI). Quelques philosophes hermétiques, par exemple Cornélius Agrippa, donnent le nom d'Archétype à Dieu, considéré comme le modèle absolu de tous les êtres. Ce mot a disparu complétement de la philosophie de nos jours, sans laisser le moindre vide.

ARCHIDÈME DE TARSE, philosophe stoïcien du IIe siècle avant J. C. Dialecticien habile, il montra pour la polémique un goût trop prononcé; aussi fut-il souvent aux prises avec le stoïcien Antipater (Cic., *Acad. quæst.*, lib. II, c. XLVII). Il donna une nouvelle définition du souverain bien, qu'il fait consister dans une vie entièrement consacrée à l'accomplissement de tous les devoirs; cette définition ne diffère que par les mots de l'ancienne formule stoïcienne. Voy. Diogène Laërce, liv. VII, ch. LXXXVIII. — Stobée, *Ecl.* II, p. 134, édit. de Heeren.

ARCHITECTONIQUE. Kant, qui fait usage de ce terme, le définit ainsi : « J'entends par architectonique l'*art des systèmes* ou la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance générale. » La connaissance vulgaire différant précisément de la science en ce que la première n'est pas réduite en système, l'architectonique la convertit en connaissance scientifique en lui donnant l'unité systématique qui lui manque. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, *Méthodologie.*

Leibniz emploie aussi ce mot dans un sens plus général comme synonyme d'*organisateur*, d'*inventeur*, de *créateur*.

ARCHYTAS DE TARENTE, philosophe pythagoricien, disciple de Philolaüs, serait peut-être au premier rang dans l'histoire de la philosophie ancienne, si sa vie et ses ouvrages nous étaient mieux connus. Il naquit à Tarente vers l'an 430 avant notre ère, et, par conséquent, ne put recevoir directement les leçons de Pythagore. Quand la conjuration de Cylon ruina l'institut fondé par ce grand homme (vers 400), Archytas fut, avec Archippus et Lysus, du petit nombre de ceux qui échappèrent au désastre, et nous le retrouvons à Tarente vers 396, époque du voyage de Platon en Italie. S'il faut en croire le témoignage assez suspect d'un discours attribué à Démosthène (l'*Eroticos*), Archytas, dédaigné jusqu'alors par ses concitoyens, dut au commerce de Platon une considération qui le mena rapidement aux premières charges de l'État. Il est certain, du moins, qu'il fut six fois, selon Élien, sept fois, selon Diogène Laërce, général en chef des Tarentins et de leurs alliés, qui, sous ses ordres, furent constamment victorieux, entre autres dans une guerre contre les Messéniens; c'est en revenant de cette dernière campagne qu'il adressait à un fermier négligent une célèbre parole, souvent répétée par les anciens : *Tu es bien heureux que je sois en colère!* Tout ce qu'on sait du reste de sa vie se borne à quelques traits épars chez des écrivains de date et d'autorité très-diverses : ainsi Tzetzès, auteur insuffisant, veut qu'Archytas ait racheté Platon, vendu comme esclave par ordre de Denys l'Ancien. Diogène Laërce est plus digne de foi, quand il nous montre les deux philosophes réunis à la cour de Denys le Jeune; puis, lors du troisième voyage de Platon à Syracuse, Archytas intervenant d'abord comme garant des bonnes intentions de ce prince, et après la rupture entre Platon et Denys, usant des mêmes droits de l'amitié pour sauver la philosophie d'un nouvel outrage. Cicéron et Athénée, d'après Aristoxène, ancien biographe d'Archytas, nous ont encore conservé le souvenir de deux conversations philosophiques auxquelles il prit part, mais dont il est presque impossible d'assigner la date. Sa mort dans un naufrage sur les côtes d'Apulie nous est attestée par une belle ode d'Horace, et paraît de peu antérieure à celle de Platon (348). Dans cet espace de quatre-vingts ans ou environ (430-348) se placent les travaux qui valurent à Archytas une haute réputation de mathématicien et de philosophe : 1° sa méthode pour la duplication du cube, sa fameuse colombe volante signalée comme le chef-d'œuvre de la mécanique ancienne, et d'autres inventions du même genre; 2° de nombreux ouvrages dont il reste soixante fragments, dont un *sur la musique*, un *sur l'arithmétique*, un *sur l'astronomie*, un *sur l'être*, six *sur la sagesse*, un *sur l'esprit et le sentiment*, deux *sur les principes* (des choses), cinq *sur la loi et la justice*, trois *sur l'instruction morale*, douze *sur le bonheur et la vertu*, quatre *sur les contraires*, vingt-six *sur les universaux* ou *sur les catégories*, fragments conservés par Simplicius dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, et qu'il faut bien distinguer du petit ouvrage publié d'abord par Pizzimenti, puis par Camerarius, sous le même titre, et qui n'est qu'une copie incomplète de l'ouvrage d'Aristote. On attribuait encore à notre Archytas des traités *sur les flûtes*, *sur la décade*, *sur la mécanique* et *sur l'astronomie*, *sur l'agriculture*, *sur l'éducation des enfants*, et des lettres dont deux, relatives au troisième voyage de Platon en Sicile, se retrouvent chez Diogène Laërce. Il est impossible que plusieurs de ces citations et des fragments que nous venons d'indiquer ne soient pas authentiques, et alors quelques-uns contiendraient les origines de certaines théories devenues célèbres sous le nom de Platon et d'Aristote; mais ici, comme dans toute l'histoire de la philosophie pythagoricienne, il est difficile de distinguer entre les morceaux vraiment anciens et le travail des faussaires; cette difficulté semble avoir conduit, dès le IVe siècle de notre ère, quelques commentateurs à distinguer deux philosophes du nom d'Archytas, subterfuge dont la mauvaise critique a fort abusé. On trouvera dans Diogène Laërce et dans ses interprètes la liste des Archytas réellement distincts de notre philosophe. Voy. Mullachius, *Fragmenta philosophorum græcorum*, 1 vol. gr. in-8, Paris, 1860, et consultez, outre les histoires générales de la philosophie (surtout Brucker et Ritter), E. Egger, *de Architæ Tarentini pythagorici vita, operibus et philosophia disquisitio*, in-8, Paris, 1833. — Hartenstein, *de Fragmentis Archytæ philosophicis*, in-8, Leipzig, 1833. — Gruppe, *sur les Fragments d'Archytas* (all.), Mémoire couronné en 1839 par l'Académie de Berlin.

E. E.

ARÉTÉ, fille d'Aristippe l'Ancien et mère d'Aristippe le Jeune, vivait au IVe siècle avant l'ère chrétienne. Son père l'instruisit assez complétement dans sa philosophie, pour qu'elle pût à son tour la transmettre à son fils; c'est pourquoi elle fut considérée comme le successeur d'Aristippe l'Ancien à la tête de l'école cyrénaïque. Du reste, elle ne se distingua par aucune opinion personnelle. Voy. Diogène Laërce, liv. II, ch. LXXII, LXXXVI. — Menag., *Hist. mulierum philosophantium*, § 61, et Eck, *de Arete philosopha*, in-8, Leipzig, 1775.

AREUS, à tort nommé **ARIUS**, était natif d'Alexandrie et appartenait à la secte des nouveaux pythagoriciens. Il passe pour avoir été un des maîtres de l'empereur Auguste, auprès duquel, dit-on, il jouissait de la plus haute faveur. On raconte qu'Auguste, entrant à Alexandrie

après la défaite d'Antoine, déclara aux habitants de cette ville qu'il leur pardonnait en l'honneur de son maître Areus (Suet., *Aug.*, c. LXXXIX). Sénèque nous vante beaucoup l'éloquence de ce philosophe, mais l'on n'a rien conservé de ses doctrines. Il ne faut pas le confondre avec Areius Didymus, philosophe platonicien qui vivait à peu près à la même époque et qui a beaucoup écrit, tant sur les doctrines de Platon que sur celles des autres philosophes grecs. Du reste, il nous est aussi inconnu que son homonyme. Voy. Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XI, c. XXIII. — Suidas, *adv.* Δίδυμος. — Jonsius, *de Script. hist. phil.*, lib. III, c. I, III.

ARGENS (Jean-Baptiste Boyer, marquis d'), un des enfants perdus de la philosophie du XVIII[e] siècle, naquit en 1704, à Aix en Provence. Son père, procureur général près le parlement de cette ville, le destinait à la magistrature, mais dès l'âge de quinze ans il annonça une préférence décidée pour l'état militaire, moins gênant pour les passions d'une jeunesse licencieuse. Bientôt épris d'une actrice qu'il voulait épouser, il passa en Espagne avec elle, dans l'intention d'y réaliser son projet; il est poursuivi et ramené auprès de son père, qui le fait attacher à la suite de l'ambassadeur de France à Constantinople. Mais en Turquie, sa vie ne fut pas moins aventureuse. Il visita tour à tour Tunis, Alger, Tripoli. A son retour en France, il reprit du service. Mais en 1734, il fut blessé au siége de Kehl, et, dans une sortie devant Philipsbourg, il fit une chute de cheval qui l'obligea de quitter la carrière des armes. Déshérité par son père, il se fit auteur, et vécut de sa plume. C'est alors que, retiré en Hollande, il publia successivement les *Lettres juives*, les *Lettres chinoises*, les *Lettres cabalistiques*, pamphlets irréligieux, quelquefois remarquables par une certaine érudition antichrétienne. C'est sans doute ce qui en plut d'abord à Frédéric II, encore prince royal; et lorsque Frédéric monta sur le trône, il s'attacha le marquis d'Argens comme chambellan, et le nomma directeur de son Académie, avec 6000 fr. de pension. D'Argens continuant d'écrire, fit paraître la *Philosophie du bon sens* et la traduction du discours de Julien contre les chrétiens, publiée d'abord sous ce titre : *Défense du paganisme;* il donna encore la traduction de deux traités grecs, faussement attribués, l'un à Ocellus Lucanus sur la Nature de l'univers, l'autre à Timée de Locres sur l'âme du monde. De tous ses écrits, ce qui nous reste de plus intéressant aujourd'hui, c'est sans contredit sa correspondance avec Frédéric, auprès duquel il jouissait de la plus grande faveur. Avec bien des travers de conduite, et souvent beaucoup de dévergondage d'esprit, d'Argens ne fut pas un méchant homme. Il n'abusa jamais de sa position de favori. Nous trouvons en lui une application frappante de l'adage qui dit que lorsqu'on ne croit pas à Dieu, il faut croire au diable. Ce philosophe si acharné contre le christianisme était sujet à des superstitions misérables : ainsi, il croyait à l'influence malheureuse du vendredi, il n'aurait pas consenti à dîner, lui treizième à table, et il tremblait si par hasard il voyait deux fourchettes en croix. Agé de près de soixante ans, il s'éprit encore d'une actrice, et l'épousa à l'insu du roi, qui ne lui pardonna jamais. A son retour d'un voyage qu'il avait fait en France, il eut beaucoup à souffrir de l'humeur moqueuse de Frédéric. Il sollicita de nouveau la permission de revoir sa patrie, et alla en effet passer un congé assez long en Provence, où il mourut le 11 janvier 1771. Frédéric lui fit ériger un tombeau dans une des églises d'Aix. Le peu de philosophie que l'on rencontre dans ses trop nombreux écrits se résume en un seul mot : c'est le plus grossier matérialisme.

M. Damiron a publié sur d'Argens un mémoire dans le tome XXXV du Compte rendu des séances de l'Acad. des sc. mor. et politiques. X.

ARGUMENT, ARGUMENTATION. Un argument n'est pas autre chose qu'un raisonnement. C'est ainsi que la Fontaine attribuant aux bêtes le jugement, mais leur refusant le raisonnement, dit :

.... Je rendrais mon ouvrage
Capable de sentir, juger, rien davantage,
Et juger imparfaitement,
Sans qu'un singe jamais fît le moindre argument.

C'est ainsi que les traités de logique et de rhétorique énumèrent, sous les noms d'arguments, les différentes formes du raisonnement, enthymème, épichérème, etc. C'est encore ainsi que l'on dit l'argument de saint Anselme ou de Descartes, l'argument des causes finales, l'argument ontologique, cosmologique, etc., pour désigner certains raisonnements célèbres par lesquels saint Anselme, Descartes ou autres philosophes se sont efforcés de prouver l'existence de Dieu. On appelle encore argument, dans la langue philosophique comme dans la langue vulgaire, le sujet ou l'exposition abrégée d'un ouvrage. C'est ainsi, par exemple, que les Dialogues de Platon sont précédés, dans la traduction qu'en a donnée M. Cousin, de sommaires explicatifs sous le titre d'*arguments*.

L'argumentation est l'usage ou le développement d'un argument, c'est-à-dire d'un raisonnement pour prouver quelques propositions; elle peut enchaîner, pour arriver à son but, plusieurs arguments partiels dont l'ensemble forme l'argument total. Il n'est pas nécessaire que deux adversaires soient en présence pour qu'il y ait argumentation. Saint Anselme, dans son *Monologium*, et Descartes, dans ses *Méditations*, n'argumentent pas moins bien, quoique solitaires, qu'ils ne font dans leurs répliques aux objections de Gaunilon ou de Gassendi. Il n'est pas nécessaire non plus de réfuter pour argumenter; celui qui cherche à établir directement une vérité argumente tout comme celui qui s'efforce de réfuter une erreur. La réfutation et la discussion ne sont que des espèces d'argumentation. On peut lire au sujet de la dernière l'*Art de conférer*, dans les *Essais* de Montaigne, et consulter la quatrième partie de l'*Art logique* de Genovesi. A. L.

ARGYROPULE (Jean), de Constantinople, est un des savants du XV[e] siècle qui contribuèrent à répandre en Italie l'étude de la littérature classique et de la philosophie grecque. Prisé fort haut par Cosme de Médicis, il enseigna le grec à son fils Pierre, à son petit-fils Laurent et à quelques autres Italiens de distinction. En 1480, il quitta Florence pour aller habiter Rome, où il obtint une chaire publique de philosophie et termina ses jours en 1486. Ses traductions latines des traités d'Aristote sur la physique et la morale (in-f°, Rome, 1652) inspirèrent aux Italiens le goût de ces connaissances; mais il se fit du tort dans l'opinion du plus grand nombre en traitant les Latins avec un certain mépris, et surtout en accusant Cicéron, alors plus que jamais l'objet de la vénération publique, d'une complète ignorance touchant la philosophie grecque.

ARISTÉE DE CROTONE, après avoir été le disciple, épousa la fille et devint le successeur de Pythagore. C'est tout ce que nous savons de lui avec quelque certitude (Iambl., *Vita Pythag.*, cap. ult.). Il ne faut pas confondre Aristée de Crotone avec un autre Aristée, personnage réel

ou imaginaire, à qui l'on attribue, sous forme de lettre, l'histoire fabuleuse de la traduction des Septante. Cette lettre, d'un grand intérêt pour l'histoire des livres canoniques, mais qui n'appartient que très-indirectement à l'histoire de la philosophie, se trouve ordinairement imprimée avec les œuvres de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, liv. XII, ch. II), mais elle a été aussi publiée séparément à Bâle, en 1561, par Richard Simon. Depuis, elle est devenue l'objet de nombreuses dissertations.

ARISTIDE, philosophe athénien du IIe siècle après J. C. ; il se convertit à la religion chrétienne, mais n'en conserva pas moins les allures et la méthode de la philosophie païenne. Lors du séjour que l'empereur Adrien fit à Athènes durant l'hiver de l'année 131, Aristide lui remit un ouvrage apologétique sur le christianisme. Cet ouvrage n'est pas arrivé jusqu'à nous ; mais nous pouvons nous en faire une idée par Justin le martyr, considéré comme son imitateur. Voy. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. IV, ch. III, et la plupart des écrivains ecclésiastiques.

ARISTIPPE naquit à Cyrène, colonie grecque de l'Afrique, cité riche et commerçante (Diogène Laërce, liv. II, ch. VIII). Il florissait 380 ans avant J. C. La réputation de Socrate l'attira à Athènes, où il suivit les leçons de ce philosophe. C'était un homme d'un caractère doux et accommodant, d'une humeur facile et légère, de goûts voluptueux. Socrate essaya vainement de le ramener à une vie plus sévère et plus grave.

Aristippe composa un assez grand nombre d'ouvrages, à en juger du moins par la longue liste que nous en donne Diogène Laërce. Quelques titres seulement indiquent des traités de morale ; la plupart annoncent des sujets frivoles ou étrangers à la philosophie. De tous ces livres, du reste, il ne s'est pas conservé une seule ligne.

La doctrine d'Aristippe n'a d'autre objet que la fin morale de l'homme. Cette fin, suivant lui, c'est le bien ; et le bien, c'est le plaisir. Or il y a trois états possibles de l'homme, ni plus, ni moins : le plaisir, la douleur, et cet état d'indifférence qui est pour l'âme une sorte de sommeil. Le plaisir est, de soi, bon ; la douleur est, de soi, mauvaise. Chercher le plaisir, fuir la douleur, voilà la destinée de l'homme.

Le plaisir a son prix en lui-même. Quelle que soit son origine, il est également bon.

Le plaisir est essentiellement actuel et présent ; l'espérance d'un bien à venir est toujours mêlée de crainte, parce que l'avenir est toujours incertain. Il faut donc chercher avant tout le plaisir du moment, le plaisir le plus vif et le plus immédiat. Le bonheur n'est pas dans le repos, mais dans le mouvement, ἡδονὴ ἐν κινήσει.

Telle est la doctrine morale d'Aristippe. Son caractère distinctif, c'est de faire résider la fin de l'homme et son souverain bien, non pas, comme Épicure, dans le calcul savant et la recherche habile et prévoyante du bonheur, εὐδαιμονία, mais dans la jouissance actuelle et présente, dans le développement de la sensibilité livrée à ses propres lois et à tous ses caprices, en un mot dans l'obéissance passive aux instincts de notre nature. C'est là ce qui donne à cette doctrine, dans sa faiblesse même, quelque intérêt historique et quelque originalité.

Voy. Mentzii, *Aristippus philosophus socraticus, seu de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius*, in-4, Halle, 1719. — Wieland, *Aristippe*, in-8, Leipzig, 1800. — *Développement de la morale d'Aristippe*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXVI. — Kunhardt, *de Aristipp. philosoph. moral.*, in-4, Helmst., 1796.

ARISTIPPE LE JEUNE, petit-fils d'Aristippe l'Ancien et fils d'Arété. Initié par sa mère à la doctrine qu'elle-même avait reçue de son père, il fut pour cette raison surnommé Métrodidacte (*instruit par sa mère*). Il n'est pas sûr qu'il ait rien publié ; mais des quelques paroles de Diogène Laërce (liv. II, ch. LXXXVI et LXXXVII), on a supposé qu'il avait développé et systématisé la philosophie de son aïeul. Il établissait une distinction entre le plaisir en repos, qu'il regardait seulement comme l'absence de la douleur, et le plaisir en mouvement, qui est le résultat de sensations agréables, et doit être, selon lui, considéré comme la fin de la vie ou le souverain bien.

ARISTOBULE. Ainsi s'appelait un frère d'Épicure, épicurien lui-même comme Néoclès et Chérédème, ses deux autres frères. Tous trois paraissent avoir été tendrement aimés du chef de l'école épicurienne ; ils vivaient en commun avec lui, réunis à ses disciples les plus chers ; mais aucun d'eux ne s'est personnellement distingué (Diogène Laërce, liv. X, ch. III, XXI).

ARISTOBULE, philosophe juif dont le nom nous a été transmis par Eusèbe et saint Clément d'Alexandrie, florissait dans cette dernière ville sous le règne de Ptolémée Philométor, c'est-à-dire environ 150 ans avant l'ère chrétienne. Telle est du moins l'opinion la plus probable ; car il y a aussi un texte qui le fait vivre sous le règne de Ptolémée Philadelphe et qui le comprend dans le nombre des Septante (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. VII, ch. XXXII). Le caractère fabuleux de l'histoire des Septante, telle que Josèphe la raconte au nom d'Aristée, étant un fait universellement reconnu, le rôle qu'on y fait jouer à Aristobule signifie seulement qu'il a contribué un des premiers à répandre parmi les Grecs d'Alexandrie la connaissance des livres saints. En effet, s'il n'a pas publié une traduction de ces livres, il est du moins certain qu'il a composé sur le Pentateuque un commentaire allégorique et philosophique en plusieurs livres, dont la dédicace était offerte au roi Ptolémée. Cet ouvrage n'est point parvenu jusqu'à nous ; mais les deux auteurs ecclésiastiques que nous avons cités plus haut nous en ont conservé quelques fragments dont l'authenticité ne peut guère être contestée, et qui marquent assez nettement le rang d'Aristobule dans l'histoire de la philosophie. Il peut être regardé comme le fondateur de cette école moitié perse moitié grecque, dont Philon est la plus parfaite expression, et qui avait pour but, en faisant de l'Écriture une longue suite d'allégories, de la concilier avec les principaux systèmes de philosophie, ou plutôt de montrer que ces systèmes sont tous empruntés des livres hébreux. Les doctrines péripatéticiennes faisaient le fond des opinions philosophiques d'Aristobule ; mais il y mêlait aussi quelques idées de Platon, de Pythagore et un autre élément qui a pris chez Philon un développement considérable. Ainsi, dans les fragments qu'on lui attribue, la Sagesse joue absolument le même rôle que le Logos ; elle est éternelle comme Dieu, elle est la puissance créatrice, et c'est par elle aussi que Dieu gouverne le monde. Le nombre sept est un nombre sacré, emblème de la divine sagesse ; c'est pour cela qu'il marque le temps où Dieu termina et vit sortir parfaite de ses mains l'œuvre de la création. Enfin il professe aussi cette croyance, dont Philon s'est emparé plus tard, que Dieu, immuable et incompréhensible par son essence, ne peut pas être en communication immédiate avec le monde ; mais qu'il agit sur lui et lui révèle son existence par certaines forces intermédiaires (δυνάμεις). Ces forces paraissent être au nombre de trois : d'abord

la sagesse, dont nous avons déjà parlé, puis la grâce (χάρις) et la colère (ὀργή), c'est-à-dire l'amour et la force. N'est-ce point le germe de toutes ces trinités devenues plus tard si communes dans les écoles d'Alexandrie? Pour prouver que toute sagesse vient des Juifs, Aristobule, comme un grand nombre de ses successeurs, ne se contente pas d'expliquer la Bible d'une manière allégorique, il a aussi recours à des citations falsifiées. C'est ainsi qu'il rapporte un fragment des hymnes d'Orphée, où cet ancien poëte de la Grèce parle d'Abraham, des dix commandements et des deux tables de la loi.— Voy., pour les textes originaux, Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. VIII, c. IX; lib. XIII, c. V; et *Hist. eccles.*, lib. VII, c. XXXII. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. XII, XXV; lib. V, c. XX; lib. VI, c. XXXVII. — Pour connaître sur ce sujet tous les résultats de la critique moderne, il suffira de lire Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, etc., in-4, Lugd. Bat., 1806. — Gfroerer, *Hist. du christianisme primitif*, 2 vol. in-8, Stuttgart, 1835, liv. II, p. 71 (all.). — Daehne, *Histoire de la philosophie religieuse des Juifs à Alexandrie*, 2 vol. in-8, Halle, 1834, t. II, p. 72 (all.).

ARISTOCLÈS DE MESSÈNE, péripatéticien du IIe ou du IIIe siècle après J. C., fut aussi regardé comme appartenant à l'école néo-platonicienne, car il vivait précisément au temps où commença la fusion entre les deux systèmes. L'analogie de son nom avec celui d'Aristote l'a fait souvent confondre avec ce grand homme. Il écrivit une *Histoire des philosophes et de leurs opinions*, dont quelques fragments ont été conservés par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*. Il paraît y avoir combattu le scepticisme d'Œnésidème.

ARISTON DE CHIOS, stoïcien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il faut le distinguer d'un autre Ariston de l'île de Céos, avec lequel on l'a souvent confondu. Disciple immédiat du fondateur de l'école stoïcienne, il entendit aussi les leçons de Polémon. S'étant éloigné sur plusieurs points de la doctrine de Zénon, il forma une secte particulière, celle des aristoniens; mais elle n'eut point de durée, et on ne lui connaît que deux disciples fort obscurs, Miltiades et Diphilus.

Ariston rejeta de la philosophie tout ce qui concerne la logique et la physique, sous prétexte que l'une est indigne d'intérêt, et que l'autre ne traite que de questions insolubles pour nous; il ne conserva que la morale, comme la seule étude qui nous touche directement; encore ne l'a-t-il envisagée que d'un point de vue général, laissant aux nourrices et aux instituteurs de notre enfance le soin de nous enseigner les devoirs particuliers de la vie. Il disait que le philosophe doit seulement faire connaître en quoi consiste le souverain bien. Il n'existait à ses yeux d'autre bien que la vertu, d'autre mal que le vice; il rejetait toutes les distinctions que d'autres stoïciens ont admises sur la valeur des choses intermédiaires. Les questions relatives à l'essence divine rentrant à ses yeux dans l'objet de la physique, il les plaçait en dehors de la portée de notre intelligence; mais ce scepticisme, sur un point particulier de la science, ne nous donne pas le droit de l'exclure de l'école stoïcienne. Du reste, il n'enseignait pas dans le Portique, mais dans le gymnase Cynosarge, à Athènes. C'est à lui que l'on rapporte ces paroles mentionnées par Diogène Laërce, et commentées par Épictète et Antonin (*Enchir.*, c. XVII, § 50; c. I, § 8), que le sage est semblable à un bon comédien, parce qu'entièrement indifférent à tous les rapports extérieurs de la vie, il est aussi capable de jouer le rôle d'Agamemnon que celui de Thersite. Les écrits d'Ariston n'ont pas été conservés.

Voy. Cic., *de Leg.*, lib. I, c. XIII. — *De Fin.*, lib. II, c. XIII; lib. IV, c. XVII. — Diogène Laërce, liv. VII, ch. CLX et CLXI. — Sextus Emp., *Adv. Math.*, lib. VII, c. XII. — Stob., *Serm.* 78. — Sen., *Ep.* 89 et 94.

ARISTON DE IULIS, de l'Ile de Céos, péripatéticien qui florissait 260 ans avant J. C., disciple et successeur de Lycon. Il n'est rien resté de ses nombreux écrits, que Cicéron mentionne d'une manière peu favorable (*de Fin.*, lib. V, c. V), et nous n'en savons pas davantage à l'égard de ses opinions philosophiques. Tout fait supposer qu'il ne s'est écarté en rien des principes de l'école péripatéticienne (voy. Diogène Laërce, lib. V, c. LXX, LXXIV; lib. VII, c. CLXIV. — Strabon, *Geogr.*, lib. X).

Un péripatéticien du même nom vivait au siècle d'Auguste; il était né à Alexandrie et ne se distingua par aucun caractère particulier.

ARISTOTE, le plus grand nom peut-être de l'histoire de la philosophie, si ce n'est par la valeur morale des vérités découvertes, du moins par le nombre et l'étendue de ces vérités dans le domaine de la nature et de la logique, et surtout par l'incomparable influence qu'il a exercée sur les développements scientifiques de l'esprit humain, dans l'Orient aussi bien que dans l'Occident, dans les temps modernes aussi bien que dans l'antiquité, parmi les chrétiens aussi bien que parmi les peuples croyant à d'autres religions. Aristote naquit la première année de la XCIXe olympiade, c'est-à-dire 384 avant l'ère chrétienne, à Stagire, colonie grecque de la Thrace, fondée par des habitants de Chalcis en Eubée, sur le bord de la mer, au commencement de cette presqu'île dont le mont Athos occupe l'extrémité méridionale. Stagire et son petit port paraissent n'avoir point été sans quelque importance; elle joue un rôle dans tous les grands événements qui agitèrent la Grèce, pendant l'expédition de Xerxès, pendant la rivalité de Sparte et d'Athènes, et plus tard, pendant les guerres de Philippe, père d'Alexandre. Le lieu qu'occupait jadis Stagire se nomme aujourd'hui Macré ou Nicalis, suivant quelques auteurs, philologues et géographes, ou suivant d'autres, dont l'opinion paraît plus probable, Stavro, nom qui conserve du moins quelques traces de l'antique appellation. Par sa mère Phæstis, qu'il perdit, à ce qu'il semble, de fort bonne heure, Aristote descendait directement d'une famille de Chalcis; son père, Nicomaque, était médecin et ami d'Amyntas II, qui régna sur la Macédoine de 393 à 369. Nicomaque avait composé quelques ouvrages de médecine et de physique, et il était un Asclépiade. Il a donné son nom à une préparation pharmaceutique que Galien cite encore avec éloge. Sa haute position à la cour d'un roi, l'illustration de son origine médicale, la nature de ses travaux, influèrent certainement beaucoup sur l'éducation de son fils. Philippe, le plus jeune des enfants d'Amyntas, était du même âge à peu près qu'Aristote; et l'on peut croire que, dès leurs plus tendres années, s'établirent entre eux des relations qui préparèrent pour plus tard la confiance du roi dans le précepteur de son héritier. Il est certain qu'Aristote n'avait pas dix-sept ans quand son père mourut. Du moins nous le voyons, avant cet âge, confié, ainsi que son frère et sa sœur, aux soins d'un ami de sa famille, Proxène d'Atarnée en Mysie, qui habitait alors Stagire. Aristote conserva pour son bienfaiteur et pour la femme de son bienfaiteur, qui sans doute lui avait tenu lieu de mère, la reconnaissance la plus vive et la plus durable. Dans son testament, que cite tout au long Diogène

Laërce, il désire qu'on élève des statues à la mémoire de l'un et de l'autre. Bien plus, après la mort de Proxène, il fit, pour un orphelin qu'il laissait, ce que Proxène avait fait jadis pour lui; il adopta cet orphelin pour fils, bien qu'il eût d'autres enfants, et il lui donna en mariage sa fille Pythias. Il est bon d'insister sur ces détails que les biographes attestent unanimement, pour réduire à leur juste mesure les reproches d'ingratitude qu'on lui a si souvent adressés. La reconnaissance, comme le prouveront quelques autres faits encore, a été une des qualités les plus éclatantes d'Aristote; et il n'est pas à soupçonner que son cœur ait manqué pour son maître seul à ce devoir qu'il a toujours scrupuleusement accompli à l'égard de tant d'autres. Des biographes fort postérieurs ont, sur la foi d'Épicure, il est vrai, donné quelques détails peu favorables sur la jeunesse d'Aristote. A les en croire, il aurait dissipé son patrimoine par sa conduite désordonnée, et il aurait été réduit à se faire soldat, et plus tard même, commerçant et marchand droguiste. Pour sentir combien tout ceci est faux, il suffit de se rappeler, ce qu'on sait d'ailleurs d'une manière irrécusable, qu'Aristote vint étudier à Athènes à l'âge de dix-sept ans. Il est impossible, quelque précocité qu'on lui veuille prêter, qu'il eût pu dès cette époque avoir subi toutes les épreuves par lesquelles on veut bien le faire passer. Il est plus probable que, vers cet âge, son tuteur, dont la surveillance ne l'avait point quitté, l'envoya dans la capitale scientifique de la Grèce, achever des études commencées sans doute sous les yeux de son père, et continuées ensuite sous la direction de Proxène. Si Aristote vit alors Platon, ce ne fut que pendant bien peu de temps; car c'est dans cette année même, la seconde de la CIII[e] olympiade, 367 avant J. C., que Platon fit son second voyage en Sicile. Il y resta près de trois ans, et n'en revint que dans la quatrième année de la même olympiade. Aristote avait donc vingt ans environ quand il put recevoir les premières leçons d'un tel maître. Il paraît que Platon rendit tout d'abord justice au génie de son élève : il l'appelait « le liseur, l'entendement de son école, » faisant allusion par là et à ses habitudes studieuses, et à la supériorité de son intelligence. Il ne lui reprochait que la causticité de son caractère et un soin exagéré de sa personne, qu'Aristote, peu favorisé de ce côté, ce semble, poussait plus loin qu'il ne convenait à un philosophe. Quelques auteurs, qui vivaient d'ailleurs plusieurs siècles après, ont essayé de prouver que le disciple n'avait point eu pour son maître tout le respect et toute la gratitude qu'il lui devait. C'est surtout Élien qui, d'après le témoignage fort incertain d'Eubulide, déjà réfuté par Aristoclès, a donné cours à ces fables ridicules qu'ont répétées et propagées plusieurs Pères de l'Église, et qui tiennent une place assez importante dans l'histoire de la philosophie. D'autres, au contraire, affirment qu'Aristote avait voué à Platon une admiration pleine de respect, et qu'il lui consacra un autel où une inscription composée par le disciple reconnaissant exaltait les vertus de cet « homme que les méchants eux-mêmes ne sauraient attaquer. » Ce qui explique cette inimitié prétendue, c'est l'opposition du génie des deux philosophes. La postérité crédule et peu bienveillante aura converti en luttes personnelles la rivalité et l'antagonisme des systèmes. Le plus exact et le plus récent des biographes d'Aristote, M. Stahr, a beaucoup insisté, avec raison, sur le fameux passage de la *Morale à Nicomaque* (liv. I, ch. III, § 1), où Aristote donne un témoignage personnel des sentiments qu'il avait pour son maître : « Il vaut peut-être mieux, dit-il en parlant d'une théorie qu'il veut réfuter, examiner avec soin et de près ce qu'on a prétendu dire, bien que cette recherche puisse devenir fort délicate, puisque ce sont des philosophes qui nous sont chers (φίλους ἄνδρας) qui ont avancé la théorie des Idées. Mais il doit paraître mieux aussi, surtout quand il s'agit de philosophes, de mettre de côté ses sentiments personnels, pour ne songer qu'à la défense du vrai; et quoique la vérité et l'amitié nous soient bien chères toutes les deux, c'est un devoir sacré de donner la préférence à la vérité, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. » Il est difficile de comprendre comment, en face d'un témoignage si décisif et si précis, l'histoire a besoin d'en aller chercher d'autres. On peut ajouter d'ailleurs que cette maxime d'Aristote n'a point été stérile pour lui; et que dans toute sa polémique contre la grande théorie des Idées, il a su toujours allier les droits de la vérité, et les ménagements dus à son maître et au génie de Platon. Une rivalité dont on parle moins, en général, et qui paraît avoir été beaucoup plus réelle, si ce n'est plus digne de lui, c'est celle qu'Aristote soutint contre Isocrate. Pour combattre le mauvais goût et les grâces efféminées que ce rhéteur introduisait dans l'éloquence, Aristote ouvrit une école où il professa les principes qu'il devait consigner ensuite dans ses ouvrages de rhétorique. C'est un fait qui nous est attesté par Cicéron, et il paraît que dès lors Philippe vit dans le fils du médecin de son père et dans le compagnon de son enfance, l'homme qui devait enseigner plus tard l'éloquence au futur conquérant de l'Asie. La lutte d'ailleurs, toute brillante qu'elle pouvait être, n'était peut-être pas fort généreuse, puisqu'Isocrate avait alors plus de quatre-vingts ans; il est vrai qu'il vécut jusqu'à quatre-vingt-dix-huit ans. Les attaques d'Aristote furent assez graves pour que les élèves du vieux rhéteur dussent prendre sa défense dans des ouvrages longs et importants, dont l'un existait encore au temps de Denys d'Halicarnasse et d'Athénée. Cette polémique n'a point laissé de traces dans les œuvres qui nous restent d'Aristote. Il ne faut pas attacher non plus d'importance à ses discussions avec Xénocrate, le second successeur de Platon à l'Académie. Aristote ne put jamais prétendre à l'héritage de son maître, dont il avait toujours combattu le système; et, de plus, nous le voyons, quelques mois après la mort de Platon, faire un voyage en Asie Mineure, de compagnie avec Xénocrate, qui paraît lui avoir été attaché par les liens d'une assez étroite amitié. Ainsi l'on peut dire que les inimitiés attribuées à Aristote contre Platon, contre Isocrate et contre Xénocrate, n'ont point du tout ce caractère odieux qu'on a voulu souvent leur donner. Tout ce qui doit résulter pour nous de ces récits divers, c'est qu'avant la mort de Platon (348 ans avant J. C.), Aristote n'avait point encore ouvert son école philosophique, mais qu'il s'était fait connaître par des cours d'éloquence. Le talent qu'il y déploya, ses anciennes relations avec la cour de Macédoine, le firent choisir pour ambassadeur par les Athéniens, si l'on en croit un témoignage assez douteux rapporté par Diogène Laërce. Philippe avait ruiné dans la Thrace bon nombre de villes grecques qui tenaient le parti d'Athènes, et Stagire entre autres. Le fils de Nicomaque fut chargé d'aller demander au vainqueur macédonien le rétablissement des villes détruites; il n'est pas sûr qu'il ait réussi dans cette mission assez délicate, puisque ce n'est que beaucoup plus tard qu'il put obtenir de Philippe ou peut-être même de son disciple, fils de Philippe, la restauration de la petite ville qui lui avait donné naissance. Quoi qu'il en soit, Platon mourut durant son absence (348 avant J. C.); et à son retour, Aristote se hâta

de quitter Athènes, où alors les partisans de la Macédoine n'étaient point en faveur ; suivi de Xénocrate, il se rendit en Asie près d'Hermias, tyran d'Atarnée, qui avait été, à ce que l'on suppose, un des auditeurs les plus assidus de ses cours d'éloquence. On peut croire d'ailleurs que les relations d'Aristote avec Hermias avaient commencé sous les auspices de son tuteur Proxène, qui était aussi de ce pays, comme on l'a vu plus haut. Hermias avait été jadis esclave d'un tyran d'Atarnée, Eubule, auquel il succéda, et qui, comme lui, était un ami déclaré de la philosophie ; c'était par son seul mérite qu'il s'était élevé au poste brillant et dangereux qu'il occupa quelque temps. Attiré dans un piége par Mentor, général grec au service de la Perse, il fut livré aux mains d'Artaxerce, qui le fit étrangler. La liberté des cités grecques dans l'Asie Mineure perdit en lui un de ses soutiens les plus courageux et les plus habiles. Cette catastrophe affligea profondément Aristote, dont le voyage auprès d'Hermias avait peut-être aussi quelque but politique ; et la douleur de son amitié est attestée par deux monuments qui sont parvenus jusqu'à nous. L'un est ce chant admirable, ce Péan, adressé à la Vertu et à la mémoire du tyran d'Atarnée, dont la noble simplicité et la douloureuse inspiration n'ont été surpassées par aucun poëte ; Athénée et Diogène Laërce nous l'ont transmis ; l'autre est une inscription de quatre vers que nous possédons aussi et qu'Aristote fit placer sur la statue, d'autres disent le mausolée, qui, par ses soins, fut élevé à son ami dans le temple de Delphes. De plus, il épousa la fille qu'Hermias laissait en mourant ; et il se retira, pour la mettre, ainsi que lui-même, en sûreté contre la vengeance des Perses, à Mitylène dans l'île de Lesbos, où il séjourna deux années environ (jusqu'en 343 avant J. C.). Son union paraît avoir été fort heureuse ; et, dans son testament, il prescrit qu'on réunisse ses cendres à celles de son épouse bien-aimée. Du reste, les liaisons d'Aristote avec le tyran d'Atarnée sont une des circonstances de sa vie qui ont prêté le plus aux calomnies de toute espèce ; et ces calomnies étaient assez accréditées pour que, cinq siècles plus tard, Tertullien, les répétant sans doute, ait avancé que c'était Aristote lui-même qui avait livré son ami aux agents des Perses. Ces fables sont tout aussi ridicules que celles dont nous avons déjà parlé ; seulement elles sont plus odieuses. On ne sait si Aristote était encore à Mitylène quand Philippe l'appela près de lui pour diriger l'éducation d'Alexandre (343 avant J. C.). Le jeune prince avait alors treize ans, et la lettre de Philippe au philosophe, lettre dont l'authenticité n'est pas très-certaine, malgré le témoignage d'Aulu-Gelle et de Dion Chrysostôme, ne se rapporte point à cette époque. Elle annonce à celui dont Philippe fera plus tard l'instituteur de son héritier, la naissance d'un fils ; et si elle n'a point l'importance spéciale qu'on lui attribue d'ordinaire, elle prouve du moins, comme le remarque fort bien M. Stahr, que les relations de Philippe avec l'ancien compagnon de son enfance étaient assez fréquentes et assez intimes. Aristote paraît avoir profité de sa faveur à la cour de Macédoine pour faire relever les murs de sa ville natale ; on dit même qu'il lui donna des lois de sa propre main, qu'il y fit établir des gymnases et une école. Les habitants reconnaissants consacrèrent à leur illustre compatriote le nom d'un des mois de l'année, et celui d'une fête solennelle qui était probablement la fête de son jour de naissance. Du temps de Plutarque, on montrait encore aux voyageurs les promenades publiques, garnies de bancs de pierre, qu'Aristote y avait fait établir. Bien que l'éducation d'Alexandre n'ait pas pu durer plus de quatre ans, bien que son précepteur eût à corriger de graves erreurs commises dans la direction antérieurement donnée au jeune prince par Léonidas, parent d'Olympias, et par Lysimaque, on ne peut douter qu'Aristote n'ait exercé sur son élève la plus décisive influence. Il sut prendre sur ce fougueux caractère un ascendant qu'il ne perdit pas un instant, et lui inspirer la plus sincère et la plus noble affection. Les études auxquelles il appliqua surtout Alexandre furent celles de la morale, de la politique, de l'éloquence et de la poésie. La musique, l'histoire naturelle, la physique, la médecine même, occupèrent beaucoup le jeune prince, et l'on peut s'en rapporter au génie si positif d'Aristote pour être sûr qu'il ne donna toutes ces connaissances à son élève que dans la mesure où elles devaient être utiles à un roi. Il paraît aussi, à en croire la lettre citée par Aulu-Gelle et Plutarque, qu'Alexandre attachait le plus grand prix aux études de métaphysique qu'il avait alors commencées, puisqu'au milieu même de ses conquêtes il écrit à son ancien maître, pour lui reprocher d'avoir rendues publiques des doctrines et des théories qu'il voulait être le seul à posséder. Il est certain que cette édition de l'*Iliade* qu'Alexandre porta toujours avec lui, qu'il mettait sous son chevet, cette fameuse édition de la Cassette, avait été revue pour lui par Aristote ; et le conquérant qui, dans Thèbes en cendres, ne respectait que la maison de Pindare, devait avoir bien profité des leçons d'un maître qui nous a laissé les règles de la poétique, et qui lui-même eût été un grand poëte, s'il l'eût voulu. Aristote composa quelques ouvrages spécialement destinés à l'éducation de son élève ; mais, parmi eux, on ne saurait compter celui qui nous reste sous le titre de *Rhétorique à Alexandre*, et qui est certainement apocryphe. Il fit particulièrement pour lui, à ce qu'affirme Diogène Laërce, un traité sur la royauté. Callisthène, neveu d'Aristote, et qui devait accompagner Alexandre en Asie pour y tomber victime de ses soupçons, partageait les leçons données au jeune prince, ainsi que Théophraste, et Marsyas, depuis général et historien, qui fit un ouvrage sur l'éducation même d'Alexandre. C'était à Pella le plus habituellement, dans un palais appelé le Nymphæum, qu'Aristote résidait avec son royal élève, et quelquefois aussi à Stagire relevée de ses ruines. Alexandre n'avait pas encore dix-sept ans quand son père, partant pour une expédition contre Byzance, lui remit la direction des affaires, sans qu'une si grande responsabilité dépassât en rien la précoce habileté du jeune roi. On peut croire que son précepteur continua de lui donner des conseils, qui, pour n'être plus littéraires, n'en furent pas moins utiles. Mais dès lors les études régulières et l'éducation furent nécessairement interrompues ; en 338, nous voyons Alexandre, âgé de dix-huit ans, combattre au premier rang et parmi les plus braves à la bataille de Chéronée, qui décida du sort de la Grèce. Aristote resta une année encore auprès de son élève, devenu roi après le meurtre de Philippe, et ne quitta la Macédoine qu'en 335 avant J. C., quand Alexandre se disposait à passer en Asie, la seconde année de la CXIe olympiade. Il se rendit alors à Athènes, où il resta sans interruption durant treize années, et qu'il ne quitta que vers la mort d'Alexandre. C'est donc à cette époque qu'il ouvrit une école de philosophie dans un des gymnases de la ville nommé le Lycée, du nom d'un temple du voisinage consacré à Apollon Lycien ; et ses disciples, bientôt nombreux, reçurent, ainsi que lui, le surnom de péripatéticiens, de l'habitude toute personnelle qu'avait le maître d'enseigner en marchant, au lieu de demeurer assis. Il donna, comme Xénocrate l'avait

fait avant lui, une sorte de discipline à son école : un chef, un archonte, renouvelé tous les dix jours, veillait à maintenir le bon ordre ; et des banquets périodiques réunissaient tous les élèves plusieurs fois dans l'année. Aristote avait pris soin lui-même, à l'imitation de son ami et de son rival platonicien, de tracer le règlement de ces réunions (νόμοι συμποτικοί), et un article, inspiré par ses goûts très-connus, interdisait l'entrée de la salle du festin au convive qui, sur sa personne, n'aurait point observé la plus scrupuleuse propreté. Aristote faisait deux leçons ou, comme on disait pour lui particulièrement, deux promenades par jour : l'une le matin, περίπατος ἑώθινος ; l'autre le soir, δειλινός. L'enseignement variait de l'une à l'autre, comme l'exigeait la nature même des choses : la première destinée aux élèves plus avancés traitait des matières les plus difficiles, ἀκροαματικοὶ λόγοι ; l'autre s'adressait en quelque sorte au vulgaire, et n'abordait que les parties les moins ardues de la philosophie, ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐγκύκλιοι λόγοι, λόγοι ἐν κοίνῳ. C'est de cette division nécessaire dans toute espèce d'enseignement, que des historiens postérieurs ont tiré ces singulières assertions sur la différence profonde de deux doctrines, l'une secrète, l'autre publique, qu'Aristote aurait enseignées. La philosophie en Grèce, à cette époque surtout, a été trop indépendante, trop libre, pour avoir eu besoin de cette dissimulation. Le précepteur d'Alexandre, l'ami de tous les grands personnages macédoniens, l'auteur de la *Métaphysique* et de la *Morale*, n'avait point à se cacher : il pouvait tout dire et il a tout dit, comme Platon son maître, dont un disciple zélé pouvait d'ailleurs recueillir quelques théories, qui de la leçon n'avaient point passé jusque dans les écrits (ἄγραφα δόγματα). Mais supposer aux philosophes grecs, au temps d'Alexandre, cette timidité, cette hypocrisie antiphilosophique, c'est mal comprendre quelques passages douteux des anciens ; c'est, de plus, transporter à des temps profondément divers des habitudes que les ombrages et les persécutions mêmes de la religion n'ont pu imposer aux philosophes du moyen âge. Il faut certainement distinguer avec grand soin les ouvrages acroamatiques des ouvrages exotériques d'Aristote ; mais il ne s'agit que d'une différence dans l'importance et l'exposition des matières ; il ne s'agit pas du tout de la publicité, qui était égale pour les uns et pour les autres. Aristote avait donc cinquante ans quand il commença son enseignement philosophique, et l'on peut juger, d'après les détails biographiques qui précèdent, ce que devait être cet enseignement appuyé sur d'immenses travaux, des méditations continuelles, une expérience consommée des choses et des hommes, et une position toute-puissante par l'estime que lui avait vouée son élève, dominateur de la Grèce et de l'Asie. C'est durant ces treize années de séjour à Athènes qu'Aristote composa ou acheva de composer tous les grands ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, à travers les siècles qui les ont sans cesse étudiés. On sait avec quelle générosité, digne d'un conquérant du monde, Alexandre contribua, pour sa part, à ces monuments éternels de la science. Si l'on en croit Pline, plusieurs milliers d'hommes, aux gages du roi, étaient chargés uniquement du soin de recueillir et de faire parvenir au philosophe tous les animaux, toutes les plantes, toutes les productions curieuses de l'Asie ; et c'est avec ce secours qu'aujourd'hui les nations les plus libérales et les plus riches peuvent à peine assurer à la science, qu'Aristote composa cette prodigieuse *Histoire des animaux*, ces traités d'anatomie et de physiologie comparées, que les plus illustres naturalistes de nos jours admirent plus encore peut-être que ne l'a fait l'antiquité. Athénée affirme qu'Alexandre donna plus de 800 talents à son maître pour faciliter ses travaux de tous genres, et la formation de sa riche bibliothèque, ce qui fait, en ne comptant le talent qu'à 5000 fr., 4 000 000 de notre monnaie. Cette somme, toute considérable qu'elle est, n'a rien d'exagéré quand on songe aux trésors incalculables que la conquête mit aux mains d'Alexandre. On peut croire que ces libéralités du royal élève et cette intelligente protection servirent aussi au philosophe pour composer cet admirable et si difficile *Recueil des constitutions* politiques, grecques et barbares, que le temps n'a pas laissé parvenir jusqu'à nous, mais qui n'avait pas dû coûter moins de recherches que l'*Histoire des animaux*. Aristote, entouré, comme il l'était à ce moment, d'une famille qu'il paraît avoir beaucoup aimée ; de sa fille Pythias mariée à Nicanor, son fils adoptif ; d'Herpyllis sa seconde femme, et auparavant son esclave, pour laquelle il semble, d'après son testament, avoir eu la plus vive affection ; de Nicomaque, fils qu'il avait eu d'elle ; illustre parmi les philosophes, les naturalistes, les médecins même de son temps, comblé des faveurs d'Alexandre, Aristote était alors dans une de ces rares positions qui font l'envie du reste des hommes. Il ne paraît point qu'il en abusa ; mais ce bonheur si complet, si réel, si éclatant, dura peu. La conspiration d'Hermolaüs, dans laquelle Alexandre impliqua le neveu d'Aristote, Callisthène, dont la rude franchise l'avait blessé, éclata vers cette époque, et il est certain que dès lors la froideur entre le roi et son ancien maître succéda aux relations si affectueuses qui jusque-là les avaient unis. Le meurtre d'un homme tel que Callisthène, accompagné des circonstances odieuses que n'ont pu dissimuler même les historiographes officiels du roi, indigna la Grèce entière, et la postérité le regarde encore comme une tache ineffaçable à la mémoire du héros. On peut juger de la douleur que cette catastrophe dut causer à l'oncle de la victime, au précepteur de celui qui venait de se déshonorer par ce forfait. Six années s'écoulèrent encore jusqu'à la mort d'Alexandre, et l'on doit croire que durant tout ce temps les rapports d'Aristote et de son coupable élève durent être aussi rares que pénibles. Mais si le ressentiment devait être profond dans le cœur du philosophe, rien n'autorise à supposer, avec quelques auteurs anciens, qu'Aristote ait nourri des projets de vengeance. Tout dément cette abominable calomnie, répétée par Pline, qui lui attribue d'avoir, d'accord avec Antipater, empoisonné Alexandre, calomnie dont s'autorisa plus tard Caracalla, le singe du héros macédonien, pour chasser les péripatéticiens d'Alexandrie et brûler leurs livres. Alexandre est mort à la suite d'orgies, d'une mort parfaitement naturelle, comme l'attestent les mémoires mêmes de ses lieutenants, Aristobule et Ptolémée, que possédaient et que citent Plutarque et Arrien ; comme l'attestaient le journal qu'on tenait chaque jour des actions du roi, ἐφημερίδες βασίλειαι, et en particulier le journal de sa maladie. Aristote passait si peu pour l'ennemi d'Alexandre, malgré son juste ressentiment, et il était si bien resté l'ancien partisan du Macédonien, qu'aussitôt après la mort du roi, à ce qu'il paraît, il dut songer à se soustraire aux dangers de la réaction, et qu'il se retira dans une ville soumise aux autorités macédoniennes et protégée par elles. Il serait également difficile de comprendre et que le parti antimacédonien, dirigé par Démosthène et Hypérides, ait poursuivi l'empoisonneur d'Alexandre, et que les Macédoniens l'aient défendu. Aristote dut fuir, non point devant une accusation politique, mais devant une accusation d'impiété portée contre lui par le grand prêtre Eurymédon,

soutenu d'un citoyen nommé Démophile. On lui reprochait d'avoir commis un sacrilége en élevant des autels à la mémoire de sa première femme et de son ami Hermias. Sa pieuse amitié devint un crime; et Aristote, comme il semble l'avoir dit lui-même, se retira pour épargner aux Athéniens, dont l'esprit lui était bien connu, « un second attentat contre la philosophie. » Tous ces détails, qui semblent assez positifs, doivent être rapportés peut-être à une époque antérieure; et l'on peut conjecturer, d'après quelques indications, comme l'a fait M. Stahr, qu'Aristote s'était retiré à Chalcis, même avant la mort d'Alexandre, laissant la direction de son école à Théophraste, qui lui succéda dans le Lycée. Quelques biographes lui ont attribué une apologie contre cette accusation, sans doute pour faire pendant à l'*Apologie de Socrate* par Platon; mais Athénée, qui en cite un passage, ne la regarde pas comme authentique. Aristote vécut un an à Chalcis et mourut en 322, vers le mois de septembre, peu de temps avant Démosthène, qui, lui aussi, victime d'autres passions, vint s'empoisonner à Calaure, et termina par une mort héroïque une vie consacrée tout entière à la patrie et à la liberté. Quelques biographes ont soutenu qu'Aristote s'était tué, assertion contre laquelle protestent et le témoignage d'Apollodore, et celui de Denys d'Halicarnasse, et les théories même du philosophe contre le suicide. Il paraît certain qu'il succomba, après plusieurs années de souffrance, à une maladie d'estomac qui était héréditaire dans sa famille, et qui le tourmenta pendant toute sa vie, malgré les soins ingénieux par lesquels il cherchait à la combattre. Quelques Pères de l'Église, on ne sait sur quels témoignages, ont avancé qu'il s'était précipité dans l'Euripe par désespoir de ne pouvoir comprendre les causes du flux et du reflux. Cette fable ne mérite pas même d'être réfutée; mais elle témoigne qu'on supposait au philosophe une immense curiosité des phénomènes naturels. Si c'est là tout ce qu'on a voulu dire, ses ouvrages sont un bien meilleur témoignage que tous les contes inventés à plaisir : la *Météorologie* et l'*Histoire des animaux* attestent suffisamment les efforts d'Aristote pour comprendre le grand spectacle de la nature qui pose éternellement devant nous. Diogène Laërce et Athénée nous ont conservé sous le nom de *Testament d'Aristote* une pièce qui ne porte aucun caractère positif de fausseté; mais on a remarqué avec raison (M. Stahr) que le philosophe n'y faisait aucune mention ni de ses manuscrits, ni de sa bibliothèque, qui lui avait coûté tant de soins et de recherches. C'est tout au moins un oubli fort singulier, à moins que ce prétendu testament ne soit un simple extrait d'un acte beaucoup plus long et beaucoup plus complet. Il avait, du reste, institué Antipater pour son exécuteur testamentaire; et son puissant ami dut assurer à tous ceux que le philosophe avait aimés les bienfaits qu'il répandait sur eux, et particulièrement sur ses esclaves.

Cette esquisse rapide de la vie d'Aristote suffit pour montrer que si la nature avait fait beaucoup pour lui, les circonstances extérieures ne lui furent pas moins favorables. Sa première éducation, les leçons d'un maître tel que Platon, continuées pendant près de vingt ans, la protection de deux rois, et surtout celle d'Alexandre, et d'autre part les immenses ressources qu'avaient accumulées déjà les efforts des philosophes antérieurs, tout se réunissait pour rendre complète et décisive l'influence d'un génie tel que le sien, se développant dans de si heureuses conditions. Cette influence a été sans égale; elle agit depuis plus de deux mille ans, et l'on peut affirmer, sans crainte d'erreur, qu'elle sera aussi durable que l'humanité sur laquelle elle s'exerce. L'autorité souveraine de ce grand nom a pu être ébranlée et détruite en physique; elle est éternelle en logique, en métaphysique, en esthétique littéraire, en histoire naturelle, tout aussi bien qu'en politique et en morale.

Aristote, doué d'une activité prodigieuse, qui, suivant l'observation même de son maître, avait besoin du frein, comme la lenteur de Xénocrate avait besoin de l'éperon; aidé par tous les secours que lui offraient des disciples nombreux et intelligents, des livres et des collections de tout genre, Aristote avait beaucoup écrit. On peut voir par les citations diverses des auteurs, et par les catalogues de Diogène Laërce, de l'anonyme de Ménage, de l'anonyme arabe de Casiri, quelles ont été nos pertes. Ces catalogues, tout informes, tout inexacts qu'ils sont, nous attestent qu'elles furent bien graves. Parmi tous ces trésors détruits, nous n'en citerons qu'un seul; c'est ce *Recueil des constitutions* dont Aristote lui-même fait mention à la fin de la *Morale à Nicomaque*, et qui contenait l'analyse des institutions de cent cinquante-huit États, selon les uns, de deux cent cinquante et même de deux cent cinquante-cinq selon les autres. C'est de cette vaste collection de faits généralisés, résumés, qu'il a tiré l'ouvrage politique qui nous reste. Ce qui est parvenu jusqu'à nous de toutes ses œuvres forme le tiers, tout au plus, de ce qu'il avait composé; mais ce qui peut nous consoler, c'est que ces admirables débris sont aussi les plus importants de son édifice, sinon par l'étendue, du moins par la nature et la qualité des matériaux qui les forment. Les commentateurs grecs des cinq ou six premiers siècles ont donné beaucoup de soin à la classification des œuvres d'Aristote. Un d'eux, Adraste, qui vivait 150 ans environ après J. C., avait fait un traité spécial fort célèbre sur ce sujet, qui de nos jours en est encore un pour les érudits. On distribuait les ouvrages du maître de diverses façons, soit en les considérant simplement sous le rapport de la rédaction plus ou moins parfaite où il les avait lui-même laissés, soit en les considérant plus philosophiquement sous le rapport de la matière dont ils traitaient. Ainsi d'abord on distinguait les simples notes, les documents, les ὑπομνηματικά, des ouvrages complétement mis en ordre συνταγματικά, et parmi ceux-ci on distinguait encore les acroamatiques ou ésotériques, des exotériques; puis, en second lieu, on divisait les œuvres d'Aristote presque selon les divisions qu'il avait tracées quelquefois lui-même à la philosophie, en théorétiques, pratiques, organiques ou logiques. Ces classifications peuvent être justifiées selon le point de vue auquel on se place; mais, pour se rendre compte comme dans une sorte d'inventaire des richesses que nous avons reçues des siècles passés, il suffit de s'en tenir à l'ordre donné par l'*editio princeps* des Alde, et que depuis lors tous les éditeurs, si l'on excepte Sylburge et Buhle après lui, ont scrupuleusement suivi. Voici, selon cet ordre, les divisions principales qu'on peut faire des œuvres d'Aristote :

1° La *Logique*, composée de six traités tous authentiques, malgré quelques doutes d'ailleurs très-réfutables, élevés dans l'antiquité et dans les temps modernes, traités qui doivent se succéder ainsi : les *Catégories*, l'*Herméneia*, les *Premiers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité du Syllogisme*; les *Derniers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité de la Démonstration*; les *Topiques*, en huit livres, appelés par Aristote *Traité de Dialectique*, et les *Réfutations des sophistes*. La collection de ces traités est ce qu'on nomme habituellement l'*Organon*, mot qui n'appartient pas plus à l'au-

teur que celui de *Logique*, et qui vient des commentateurs grecs.

2° La *Physique*, en prenant ce mot dans le sens général qu'y donnaient les Grecs, et non dans le sens spécial où nous l'entendons actuellement. Elle se compose des ouvrages suivants : 1° la *Physique*, ou pour mieux dire les *Leçons de Physique*, en huit livres; 2° le *Traité du Ciel*, en quatre livres; 3° le *Traité de la Génération et de la Destruction*, en deux livres ; 4° la *Météorologie*, en quatre livres ; 5° le petit *Traité du Monde*, adressé à Alexandre, apocryphe; 6° le *Traité de l'Ame*, en trois livres ; 7° une suite de petits traités appelés par les scolastiques : *Parva naturalia : de la Sensation et des Choses sensibles, de la Mémoire et de la Réminiscence, du Sommeil et de la Veille, des Rêves et de la Divination par le sommeil, de la Longévité et de la Brièveté de la vie, de la Jeunesse et de la Vieillesse, de la Vie et de la Mort*, et enfin *de la Respiration*; 8° l'*Histoire des animaux*, en dix livres, dont le dernier est peut-être apocryphe ; 9° le *Traité des Parties des animaux*, en quatre livres; 10° le *Traité du Mouvement des animaux;* 11° le *Traité de la Marche des animaux ;* 12° le *Traité de la Génération des animaux*, en cinq livres ; 13° le *Traité des Couleurs;* 14° un extrait d'un *Traité d'Acoustique ;* 15° le *Traité de Physiognomonie ;* 16° le *Traité des Plantes*, en deux livres, dont le texte grec a été refait à Constantinople, d'après le texte arabe et latin, en deux livres, 17° le *Petit Recueil des récits surprenants*, apocryphe ; 18° le *Traité de Mécanique*, sous forme de questions ; 19° le vaste recueil de faits de tout genre, sous forme de questions, et intitulé : *les Problèmes en cinquante-sept sections;* 20° le petit *Traité des lignes insécables;* 21° et enfin *les Positions et les noms des vents*, fragment d'un grand ouvrage sur les signes des saisons.

3° La *Métaphysique*, nom qui ne vient pas d'Aristote lui-même, en quatorze livres, et avec laquelle il faut classer le petit ouvrage sur Mélissus, Xénophane et Gorgias.

4° La *Philosophie pratique*, ou, comme le dit aussi Aristote, la *Philosophie des choses humaines :* la *Morale*, proprement dite, composée de trois traités, dont les deux derniers ne sont que des rédactions différentes des élèves d'Aristote : 1° la *Morale à Nicomaque*, en dix livres ; 2° la *Grande Morale* en deux livres; 3° la *Morale à Eudème*, en sept livres ; 4° le fragment sur les *Vertus et les Vices ;* 5° la *Politique*, en huit livres ; 6° l'*Économique*, en deux livres, dont le second est apocryphe ; 7° l'*Art de la Rhétorique*, en trois livres, suivi de la *Rhétorique à Alexandre*, qui est apocryphe ; 8° le *Traité de la Poétique*, qui n'est qu'un fragment.

5° Il faudrait ajouter à tous ces ouvrages : 1° les fragments épars dans les auteurs de l'antiquité, et dont quelques-uns sont assez considérables ; 2° les poésies; 3° enfin les Lettres, bien qu'elles ne soient pas authentiques. Jusqu'à présent aucune édition, même la plus récente, celle de Berlin, n'a donné complète cette cinquième partie des œuvres d'Aristote; elle n'est pas cependant sans importance.

Il est impossible de donner ici, en quelques pages, une idée suffisante du vaste et profond système que renferment ces divers ouvrages, et qui a régné sans interruption, bien qu'avec des intermittences de force et de déclin, depuis Aristote jusqu'à nous, d'abord sur les écoles de la Grèce et de Rome, puis exclusivement sur toutes celles du moyen âge, berceau de la science moderne, puis sur les écoles arabes, et qui règne souverainement encore dans les parties les plus importantes de la philosophie, la logique entre autres, et sur les belles-lettres, la rhétorique et la poétique. Quelques observations cependant pourront faire comprendre, même en les restreignant dans d'étroites limites, comment cet empire a été et est encore légitime autant que bienfaisant.

Parmi les causes qui ont fait d'Aristote le précepteur de l'intelligence humaine, comme disent les Arabes, il faut mettre en première ligne le caractère tout encyclopédique de ses ouvrages. Nul philosophe avant lui, nul autre après lui, n'a su, doué d'un tel génie, embrasser, dans une théorie une et systématique, l'ensemble des choses. La philosophie grecque, quelque valeur qu'eussent ses recherches avant le siècle d'Alexandre, n'avait pu rien produire d'aussi complet ni d'aussi profond. Démocrite, qui, avant Aristote, a pu être appelé le plus savant et le plus laborieux des Grecs, n'avait pu entrevoir qu'une faible partie de la science. Il avait recueilli beaucoup de faits; mais le point de vue tout matérialiste où il s'était placé ne lui avait permis de les comprendre que bien insuffisamment. Platon, dont on ne veut pas d'ailleurs rabaisser ici le mérite, et qui certainement est supérieur à son disciple par la simplicité et la grandeur morale de son système ; Platon s'était condamné, par la direction même de son génie, à ignorer une partie des faits naturels, dont il n'avait point à tenir un compte bien sérieux; de plus, la forme de ses ouvrages ne lui permettait pas cette rigueur systématique sans laquelle une encyclopédie n'est qu'une vaste confusion, sans laquelle surtout un enseignement positif et général est impossible. Platon a, dans un sens, trouvé beaucoup mieux que cela ; il n'a pas joué le rôle de précepteur, il a joué le rôle beaucoup plus grand, beaucoup plus utile même, de législateur des croyances religieuses et des mœurs : c'est comme un prophète philosophe. Mais avant Aristote, la science éparse n'avait point été réunie en un corps ; des matériaux isolés attendaient l'architecte et ne formaient point un édifice ; c'est lui qui le construisit. Quelques historiens de la philosophie, M. Ritter entre autres, lui ont reproché d'avoir le premier introduit l'érudition dans la philosophie. La critique ne semble pas méritée. Pour composer l'œuvre totale de la science, la ranger tout entière sous une seule discipline, les forces d'un individu, quelque puissant qu'il soit, ne pourront jamais suffire. S'il ne datait que de lui seul, ce serait un révélateur ; ce ne serait plus un philosophe. Au contraire, Aristote s'est fait une gloire, et cette gloire n'appartient qu'à lui seul, d'être l'historien de ses prédécesseurs. L'odieuse accusation de Bacon est complétement fausse : loin d'égorger ses frères, comme font les despotes ottomans pour régner seuls, c'est lui qui les a fait vivre en transmettant à la postérité leurs noms et leurs doctrines. Il n'a jamais prétendu cacher tout le profit qu'il avait tiré de leurs travaux. Mais s'il doit à ses devanciers une partie des matériaux qu'il a employés, c'est à lui seul qu'il doit d'avoir su les mettre en œuvre. C'est du haut de la philosophie première, de la métaphysique dont il est le fondateur, qu'il a pu saisir, d'un regard ferme, la valeur relative de tous les faits particuliers, de toutes les notions particulières, et les classer entre elles de manière à reproduire, dans une théorie complète, l'ordre admirable de la réalité. C'est de ce faîte élevé qu'il a pu voir sans confusion, sans erreur, cette prodigieuse variété de phénomènes que l'homme et la nature présentent incessamment à l'observation du philosophe. La métaphysique fut pour lui ce que le vulgaire trop souvent ignore, la science de la réalité, la science de ce qui est, de l'être en

soi. Pour Platon, la réalité des choses, l'essence des choses, était en dehors d'elles et résidait tout entière dans les idées séparées, distinctes, éternelles, immuables. Aristote, au contraire, ne vit de réalité et ne put en concevoir que dans l'individu, dont la science doit tirer les notions générales et les premiers principes qui composent ses théories et ses démonstrations. Tout être, et il n'y a que des êtres particuliers, est nécessairement l'assemblage de quatre causes dont l'une est sa forme, qui tout d'abord se révèle à nos sens; l'autre, sa matière; la troisième, le mouvement, qui l'a fait devenir ce qu'il est, qui l'a produit; la quatrième enfin, la cause finale, la fin même vers laquelle il tend, qui lui assigne un but, et lui donne un sens aux yeux de la raison. Sans ces quatre causes, l'être ne se comprend plus; il n'est rien sans elles. Les deux premières nous sont attestées par le témoignage irrécusable de notre sensibilité, les deux autres par le témoignage non moins certain de notre raison. Elles sont toujours réunies dans toute chose qui n'est pas le simple accident d'une autre. Mais l'être, produit de ces quatre causes, n'est pas seulement d'une essence stérile et purement logique; il revêt des attributs qui le modifient et que la science peut affirmer de lui. Ces attributs, ces catégories, sont au nombre de dix, comme les causes sont au nombre de quatre. La science, en affirmant ou en niant ces attributs, fait la vérité ou l'erreur; quant à l'être et à ses attributs, ils n'ont d'autre caractère que d'exister, et pour les connaître, c'est dans les termes simples et non dans les propositions composées qu'il faut les chercher. Les catégories sont: d'abord, celle de la substance sans laquelle les autres ne seraient pas, à laquelle elles sont toutes comme suspendues; puis, la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la manière d'être, l'action et la passion. Les catégories sont les éléments nécessaires dont les propositions se forment, comme la réalité même: d'une part, les êtres en soi, les sujets avec cette merveilleuse diversité qu'a d'abord faite la nature, et avec celle que l'esprit de l'homme vient y joindre par l'abstraction; et d'autre part, les attributs. Ici la seule catégorie de la substance, là les neuf autres; les unes et les autres liées entre elles par cette notion de l'existence, la seule qui puisse unir le prédicat au sujet, et qui fournit également, soit qu'on l'affirme ou qu'on la nie, l'indispensable condition sans laquelle les deux autres n'ont ni valeur ni détermination. De là toute la théorie de la proposition, les formes diverses qu'elle peut prendre; de là toute la théorie du syllogisme où deux propositions enchaînées l'une à l'autre par un moyen terme compris dans l'attribut et comprenant le sujet, forment une conclusion où l'attribut est uni au sujet d'une nécessité logique; de là, enfin, toute cette théorie de la démonstration où le rapport de l'attribut au sujet repose sur la vraie cause qui met l'un dans l'autre, et qui prouve leur union d'une irréfutable manière, non plus par la seule nécessité logique, mais par cette nécessité réelle, effective, que les phénomènes mêmes portent avec eux. Mais rien ne se démontre qu'à la condition d'un indémontrable; les causes, et par suite les moyens termes, ne sont point infinis. Dans les démonstrations, il faut s'arrêter aux axiomes, sans lesquels la démonstration ne serait pas possible, bien qu'elle ne les emploie jamais directement. Les axiomes sont les principes communs, et en tête de tous est le principe de contradiction qu'implique la notion même d'existence. Les principes propres sont ceux qui appartiennent à chaque sujet spécial que la science étudie, et sans lesquels les principes communs resteraient inféconds et stériles. L'ordre de la nature et l'ordre de la science se correspondent ainsi l'un à l'autre; la pensée n'est rien sans l'expérience, bien que l'expérience soit fort au-dessous de la pensée. Ce que la science doit faire avant tout, c'est d'observer scrupuleusement tous ces phénomènes qu'elle doit comprendre et démontrer par leurs causes, les lois générales du mouvement dont la nature entière est animée, les lois de plus en plus complexes par lesquelles l'organisation s'élève du végétal jusqu'à l'homme, et de la vie aveugle, obscure des derniers êtres, à cette vie supérieure de la pensée et de l'intelligence dans le plus parfait des êtres; ces lois, enfin, les plus admirables, les plus élevées de toutes, qui président à la vie morale des individus et des sociétés. Et pour couronner cette œuvre de la science, il faut qu'elle monte encore un degré plus haut, il faut qu'au-dessus de la nature, où les causes sont nécessaires et fatales, au-dessus de l'homme, cause libre et volontaire, elle arrive jusqu'à la cause première, à la cause unique, au premier moteur, qui communique à tout le reste le mouvement, la vie, la pensée; il faut qu'elle arrive jusqu'à Dieu. Tel est l'immense système qu'Aristote a tracé et qu'il a rempli. Il a fait la logique et fondé la science de la pensée de telle sorte, que depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant, ni un pas en arrière; il a fondé dans l'histoire naturelle cette admirable méthode d'observation, que personne n'a mieux appliquée que lui; il y a tracé quelques-unes de ces lois de la vie que la physiologie comparée s'efforce encore de nos jours de constater; il a fondé la métaphysique sur des bases qu'on ne peut plus changer; il a fondé la psychologie, la science morale, la science politique, l'esthétique littéraire, etc. Cette magnifique encyclopédie, résumé à peu près complet de tout ce qu'avait su le monde grec, n'avait que peu de chose à enseigner à la Grèce, si on la compare à ces peuples qui, dans la suite des temps, privés de toute spontanéité scientifique, durent aller se mettre à l'école des siècles passés. Pour refaire au milieu de la barbarie l'éducation de l'esprit humain, il fallut s'adresser à la Grèce, la sage institutrice des nations, et, dans la Grèce, il n'y avait qu'un maître possible : c'était Aristote, parce que seul il pouvait enseigner et démontrer la totalité de la science. Aujourd'hui même, si par une catastrophe qui heureusement est impossible, le genre humain avait à subir la même épreuve qu'il a subie dans le moyen âge, nul doute que le choix ne fût absolument identique. Il n'est point de philosophe qui pût aujourd'hui même remplacer Aristote : Descartes, Leibniz, Kant n'y suffiraient pas. L'enseignement péripatéticien, après tout ce qu'aurait appris l'humanité, serait sans doute bien incomplet; mais, sans contredit, il serait encore le moins imparfait de tous.

Il faut ajouter à cette première cause de la domination aristotélique, la forme même de ses livres : il avait fait des dialogues, à ce qu'atteste Cicéron; ils ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et l'on peut affirmer sans aucune témérité qu'en face des dialogues de son maître, cette perte ne fait point tort à sa gloire. Mais les ouvrages que la postérité a conservés, et que nous possédons, ont donné à la science cette forme didactique que, depuis lors, elle n'a point changée, et qu'elle a reçue pour la première fois des mains d'Aristote. Un ton magistral, comme s'il eût prévu le rôle qu'il devait remplir plus tard; un style austère, sans autres ornements que la pensée même qu'il revêt; une concision et une rigueur faites pour exciter le zèle et la sagacité des élèves, tels sont les mérites secondaires, mais non point inutiles, qui ont contribué à faire donner au disciple de

Platon la préférence sur son maître. Platon a rendu d'autres services à l'esprit humain, et le christianisme, en particulier, sait tout ce qu'il lui doit; mais Platon, avec la divine élégance de ses formes, n'était point fait pour les labeurs de l'école. Sa mission était de charmer, de convaincre les âmes, en les purifiant. C'était à un autre d'initier les esprits aux pénibles investigations de la science. C'est qu'en effet, quand on parle de l'empire souverain exercé par Aristote, c'est surtout de sa logique qu'il s'agit; et, pour qui se rappelle l'histoire de la scolastique, pour qui connaît la nature vraie de la logique, il n'y a pas de doute que l'*Organon* d'Aristote, étudié sans interruption pendant cinq ou six siècles par toutes les écoles de l'Europe, commenté par les maîtres les plus illustres, ne pouvait être remplacé par aucun livre; il n'y a pas de doute qu'aucun livre, si ce n'est celui-là, ne pouvait donner à l'esprit moderne et à toutes les langues par lesquelles il s'exprime cette rectitude, cette justesse, cette méthode que le génie européen seul jusqu'à présent a connues. Il est tout aussi certain que la logique était la seule science qui pût être cultivée avec cette ardeur et ce profit, sans porter atteinte aux croyances religieuses qui firent alors le salut du monde. La logique, précisément parce qu'elle ne consiste que dans les formes de la science, et qu'elle n'engage expressément aucune question, ne peut jamais causer d'ombrage. Elle ne s'inquiète point des principes, auxquels elle est complétement indifférente. C'est là ce qui fait qu'elle a pu tout à la fois être adoptée par les chrétiens et les mahométans, par les protestants et les catholiques, par les croyants et les philosophes. Où trouver rien de pareil dans Platon? Où trouver rien de pareil dans aucun autre philosophe? Si la science et ses procédés étaient l'esprit humain tout entier, Aristote eût été plus grand encore qu'il n'est; l'esprit humain n'aurait point eu d'autre guide que lui.

Mais sur les questions essentielles que Platon avait résolues d'une manière si nette et si vraie, sur la Providence, sur l'âme, sur la nature de la science, Aristote s'est montré indécis, obscur, incomplet. Le dieu de sa métaphysique n'est pas le dieu qui convient à l'homme; Dieu est plus que le premier moteur, au sens où Aristote semble le comprendre; il a créé le monde, comme il le protége et le maintient; il ne peut avoir pour ses créatures cette indifférence où le laisse le philosophe, il préside au monde moral tout aussi bien qu'il meut le monde physique; il doit intervenir dans la vie des individus et des sociétés tout aussi bien qu'il intervient dans les phénomènes naturels. Incertain sur la Providence et sur Dieu, Aristote ne l'est guère moins sur l'immortalité de l'âme et sur la vie qui doit suivre celle d'ici-bas. Il ne nie pas que l'âme survive au corps, sans toutefois l'affirmer bien positivement; mais de ce principe il ne tire aucune de ces admirables conséquences qui ont fait du platonisme une véritable religion. Quant à la science, il ne la fait pas sortir tout entière de la sensation, comme le lui attribue le fameux axiome qu'on chercherait vainement dans ses œuvres; mais il est sur la pente où son maître avait voulu retenir la philosophie; il est sur le bord de l'abîme, où tant d'autres se sont précipités en suivant ses traces, malgré les avertissements de Platon. D'ailleurs, ces lacunes si graves, et d'autres encore qu'on pourrait citer, ne devaient rien ôter à son autorité. Dans le mahométisme, comme dans le christianisme, c'était à une autre source qu'on puisait des croyances; il n'y avait point à lui en demander, et les siennes, chancelantes comme elles l'étaient, ne pouvaient pas blesser bien vivement des convictions contraires. Cette indécision même ne nuisait en rien à la science; elle s'accordait fort bien avec elle, et l'Église catholique, tout ombrageuse qu'elle était, oublia bien vite les anathèmes dont jadis quelques Pères de l'Église avaient frappé le péripatétisme. On attendait et l'on tirait d'Aristote trop de services, pour qu'on pût s'arrêter à ce que dans un autre on eût poursuivi comme des opinions condamnables.

C'est une histoire qui est encore à faire, toute curieuse qu'elle est, que celle de l'aristotélisme. Les ouvrages d'Aristote, d'abord peu connus après sa mort, par suite de quelques circonstances assez douteuses qu'ont rapportées Strabon et Plutarque, ne commencèrent à être vraiment répandus que vers le temps de Cicéron; c'est Sylla qui les avait apportés à Rome après la prise d'Athènes. Il n'est pas présumable d'ailleurs que l'enseignement d'Aristote, qui dura treize années dans la capitale de la Grèce, eût laissé ses doctrines ignorées autant qu'on le suppose en général; mais ce qui est certain, c'est que ce n'est guère que vers l'ère chrétienne que son empire s'étendit. Ce fut d'abord, comme plus tard, la logique qui pénétra dans les écoles grecques et latines. Sans acception de systèmes, toutes se mirent à étudier, à commenter l'*Organon*; les Pères de l'Église, et à leur suite tous les chrétiens, n'y étaient pas moins ardents que les gentils; et tout le moyen âge n'a pas craint d'attribuer à saint Augustin lui-même un abrégé des *Catégories*, qui d'ailleurs n'est pas authentique. Boëce, au VIe siècle, voulait traduire tout Aristote, et nous avons de sa main l'*Organon*. Les commentateurs grecs furent très-nombreux, même après que les écoles d'Athènes eurent été fermées par le décret de Justinien; et, parmi ces commentateurs, quelques-uns furent vraiment considérables. L'étude de la logique ne cessa pas un seul instant à Constantinople ni dans l'Europe occidentale. Bède, Isidore de Séville la cultivaient au VIIe siècle, comme Alcuin la cultivait au VIIIe à la cour de Charlemagne. C'est de l'*Organon* que sortit, au XIe siècle, toute la querelle du nominalisme et du réalisme, tout l'enseignement d'Abeilard. Vers la fin du XIIe siècle, quelques ouvrages autres que la *Logique* s'introduisirent en Europe, ou, ce qui est plus probable, y furent retrouvés; et, dès lors, les doctrines physiques et métaphysiques d'Aristote commencèrent à prendre quelque influence. L'Église s'en effraya, parce qu'elles avaient provoqué et autorisé des hérésies. Un envoyé du pape dut venir inspecter l'Université de Paris, centre et foyer de toutes lumières pour l'Occident; et, en 1210, les livres d'Aristote autres que la *Logique* furent condamnés au feu; non-seulement on défendit de les étudier, mais encore on enjoignit à tous ceux qui les avaient lus d'oublier ce qu'ils y avaient appris. La précaution était inutile, et elle venait trop tard. L'exemple des Arabes, qui, dans leurs écoles, n'avaient point d'autre maître qu'Aristote, et qui l'avaient traduit et commenté tout entier à leur usage; les besoins irrésistibles de l'esprit du temps, qui demandait à grands cris une sphère plus large que celle où l'Église avait tenu l'intelligence depuis cinq ou six siècles, la prudence même de l'Église, revenue à des sentiments plus éclairés, tout se réunit pour abaisser les barrières; et, après quelques essais encore infructueux, et une nouvelle mission apostolique qui n'avait pas plus réussi que la première, on ouvrit la digue et on laissa le torrent se précipiter par toutes les voies, par toutes les issues. Pendant près de quatre siècles, il se répandit en toute liberté dans toutes les écoles, et il suffit à

alimenter tous les esprits. Albert le Grand, une des lumières de l'Église, et l'on doit ajouter de l'Occident à cette époque, commenta les œuvres d'Aristote tout entières; saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'école, en expliqua quelques-unes des parties les plus difficiles; et, à leur suite, une foule de docteurs illustres suivirent leur exemple, et bientôt Aristote, traduit par les soins mêmes d'un pape, Urbain V, et du cardinal Bessarion, devint pour la science ce que les Pères de l'Église, et l'on pourrait presque dire les livres saints, étaient pour la foi. Il est inutile de remarquer qu'ici, comme dans la religion, l'enthousiasme, la soumission aveugle dépassa bientôt les bornes. Il ne fut plus permis de penser autrement qu'Aristote, et une doctrine soutenue contre les siennes était traitée à l'égal d'une hérésie. Il suffit de rappeler le déplorable destin de Ramus, qui périt victime de sa lutte courageuse contre ce despotisme philosophique, plus encore que de ses opinions suspectes ; il suffit de se rappeler que, même en 1629, sous le règne de Louis XIII, un arrêt du Parlement put défendre, sous peine de mort, d'attaquer le système d'Aristote. Heureusement qu'alors cette défense était plus ridicule encore qu'elle n'était odieuse; mais on ne saurait répondre que, si quelque imprudent se fût alors élevé en France contre le père de l'école, il n'eût point été frappé comme un criminel; et l'on peut voir par cette défense même que jamais l'Eglise n'avait défendu plus énergiquement contre les hérétiques l'autorité des Évangiles. Il fallait être à Venise et sous la protection de la République pour oser attaquer Aristote comme le fit Francesco Patrizzi dans ses *Discussiones peripateticæ* (1571). Ce qu'il y a de remarquable, c'est que le protestantisme, après quelques hésitations, avait adopté Aristote tout aussi ardemment que les catholiques. Mélanchthon l'introduisit dans les écoles luthériennes. Mais il faut ajouter que l'Aristote de Mélanchthon n'était plus celui du moyen âge et de la scolastique; et le péripatétisme, mieux compris qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, n'avait plus rien qui dût effrayer l'esprit de liberté qui faisait le fond de la réforme. La Société tout entière de Jésus, à l'imitation de l'Église, adopta l'aristotélisme, et s'en servit avec son habileté bien connue contre tous les libres penseurs du temps, et surtout contre les adhérents de Descartes. Ce n'est que le XVIIIe siècle qui, victorieux de tant d'autres abus, vit aussi finir celui-là. Aristote ne régna plus que dans les séminaires, et les Manuels de philosophie à l'usage des établissements ecclésiastiques n'étaient et ne sont encore qu'un résumé de sa doctrine. La réaction alla trop loin, comme il arrive toujours : malgré les sages avis de Leibniz, représentant des écoles protestantes qui avaient compris le philosophe comme il faut le comprendre; malgré l'admiration de Voltaire et de Buffon; malgré les affinités certaines que les doctrines aristotéliques avaient sur tant de points avec l'esprit philosophique de ce temps, le XVIIIe siècle laissa le père de la logique, de l'histoire des animaux, de la politique, dans le plus profond oubli. Il fut enveloppé dans cet injuste dédain dont tout le passé fut alors frappé. Les historiens de la philosophie les plus graves, Brucker, entre autres, ne surent même pas lui rendre justice. Il n'y avait peut-être pas assez longtemps que le joug était brisé, et l'on se souvenait encore combien il avait été pesant. Aujourd'hui, Aristote a repris dans la philosophie la place qui lui appartient à tant de titres. Grâce à Kant, surtout à Hégel et à M. Brandis, en Allemagne, où d'ailleurs l'étude d'Aristote n'avait jamais tout à fait péri; grâce à M Cousin, parmi nous, cette grande doctrine a été plus connue et mieux appréciée. Des travaux de toute sorte ont été entrepris. On ne regarde plus Aristote comme un oracle; mais on sait tous les services qu'il a rendus à l'humanité, et, parmi tous les grands systèmes de philosophie que la curiosité historique de notre siècle cherche à bien comprendre, on accorde à celui-là plus d'attention qu'à tout autre; ce n'est que justice, et sans doute la philosophie de notre temps ne profitera pas moins de ces labeurs, bien qu'ils soient autrement dirigés, que n'en a profité le moyen âge. Connaître Aristote, connaître l'histoire de l'aristotélisme, c'est mieux connaître, non pas seulement le passé de l'esprit humain, mais son état actuel. Par le moyen âge, d'où nous sortons, Aristote a plus fait pour nous que nous ne sommes portés à le croire. Il y a tout avantage et comme une sorte de piété à bien savoir tout ce que nous lui devons.

Le XIXe siècle, en attendant ce qui doit le suivre, aura donc ajouté un chapitre de plus à l'histoire des fortunes diverses d'Aristote; et l'on peut douter que nos successeurs jugent un jour plus équitablement que nous la philosophie péripatéticienne. Il semble que désormais cette philosophie est classée à son vrai rang dans les destinées et les annales de l'intelligence humaine. Il n'y a rien de plus vaste ni de plus fécond, mais il y a des doctrines qui sont à la fois plus profondes et plus pratiques. On a pu dire avec raison du platonisme qu'il avait préparé les voies à la morale chrétienne et même au dogme chrétien; on n'a rien pu soutenir de pareil d'Aristote; et si quinze siècles plus tard l'Europe l'a adopté pour maître et pour instituteur, elle n'a jamais songé à lui demander ce qu'elle devait croire, mais exclusivement ce qu'elle devait étudier et apprendre. La différence est énorme. Platon a été, à bien des égards, un initiateur, et il est toujours resté un appui si ce n'est un guide, témoin saint Augustin. Aristote, qui n'a été connu et accepté que postérieurement, a été aussi fort utile; mais son secours a été beaucoup moins intime; et s'il a formé les esprits, il n'a guère touché les âmes ni les cœurs. Ce n'est pas le rabaisser ni lui rien ravir de sa gloire; mais c'est exercer envers lui, au nom de la vérité, la justice qu'il a proclamée lui-même le premier devoir du philosophe, et la plus sacrée de ses obligations. Si l'on peut un instant forcer un peu les choses afin de les faire mieux comprendre, on dirait que, dans ce partage des plus hautes qualités et des influences les plus nobles, Platon représente la morale et qu'Aristote représente la science, les deux legs inappréciables que la Grèce, notre mère vénérée, a transmis à la civilisation occidentale. Ce n'est pas à dire que la science manque tout à fait dans Platon ni que la vertu fasse défaut dans Aristote; mais pour voir la distance qui les sépare, il suffirait de comparer le *Timée* à l'*Histoire des animaux*, et le *Phédon* au *Traité de l'Ame*. Le contraste est frappant; et de ces œuvres prises au hasard comme mesures, l'opposition s'étend à l'ensemble des deux systèmes. C'est là ce que doit affirmer la critique de notre siècle si instruite, si sagace, si impartiale; c'est là le verdict qu'elle doit rendre et la sentence qu'elle doit porter au nom des faits les moins contestables et de l'observation la plus attentive. Les œuvres des deux philosophes sont entre nos mains; l'action qu'ont exercée leurs doctrines nous est également connue, et nous ne pouvons nous tromper, sauf des détails de peu d'importance, ni sur leur mérite propre ni sur la nature des enseignements qu'ils ont propagés, au grand avantage de tous ceux qui les ont reçus

et goûtés. La science ou la vertu, la vertu ou la science, l'alternative est toujours bien belle ; et quel que soit le parti qu'on adopte, ou plutôt vers lequel on penche, on ne risque guère de déchoir ni de s'égarer. Cependant la raison humaine a fait son choix ; elle incline à Socrate et à Platon plus qu'à Aristote et à Théophraste. Dans le spiritualisme de notre temps, dont M. Cousin a si longtemps et si fermement tenu le drapeau, c'est encore Platon qui occupe le plus de place ; et Aristote, tout admiré qu'il est, n'a pas reçu les mêmes hommages et ne nous a pas soufflé les mêmes inspirations. C'est que la science nous fait penser ; elle ne nous fait pas agir, malgré les illusions dont elle se berce trop souvent. Le platonisme est et restera la réelle école de la vie ; le péripatétisme est surtout l'école de la nature. Ce qui doit même un peu nous étonner, c'est que notre époque, où les sciences font tant de bruit, et jouissent d'une telle vogue, n'ait pas poussé plus loin qu'elle ne l'a fait la réhabilitation d'Aristote. Nous sommes demeurés dans les limites quand il était si facile de les dépasser. On a vanté son génie, mais on ne s'est pas approprié ses opinions ; et de nos jours les savants suivent sa méthode sans bien se rendre compte de tout ce qu'il a fait pour eux. Par habitude, on rapporte toujours à Bacon le réveil de l'esprit moderne ; et l'on ne voit pas assez que l'esprit moderne n'a fait que reprendre absolument la trace et les exemples d'Aristote et de l'antiquité, dès que les circonstances plus favorables lui ont permis de renouer la chaîne interrompue de la tradition hellénique. Malgré ce qu'en peut croire notre vanité trop facile à se satisfaire et à s'aveugler, nous n'avons pas découvert une voie nouvelle dans les deux ou trois derniers siècles qui viennent de s'écouler. La science, que l'Orient n'a jamais connue sous aucune forme, est née dans la Grèce où elle a été cultivée comme la poésie, comme les arts, comme les lettres avec une perfection que notre amour-propre a grand'peine à s'avouer, quoiqu'elle n'ait rien d'humiliant pour nous. Nous en savons mille fois plus que la Grèce, de même que nos successeurs en sauront un jour mille fois plus que nous. Mais c'est la Grèce qui a et conservera la gloire supérieure d'avoir tout commencé et d'avoir ouvert la carrière où nous devons tous marcher. Pour sa part spéciale, Aristote est à l'apogée de la science grecque, et sans diminuer rien de ce qui est venu avant ou après lui, à cet égard il domine le monde ancien comme il a dominé le moyen âge, le plus savant des philosophes et le plus philosophe des savants. Il observe les faits aussi bien que personne ; et il sait de plus que l'observation est la condition préalable de la science, qui ne peut rien sans des matériaux exactement recueillis. Ce n'est pas le XVIIe siècle ni le XVIIIe qui ont fondé la méthode d'observation : c'est Aristote, comme ses ouvrages l'attestent quand on prend la peine de les consulter ; personne parmi les modernes n'a plus fortement ni plus fréquemment recommandé l'observation de la nature et de la réalité. L'éloge peut même être poussé plus loin ; et l'on peut ajouter encore à la louange d'Aristote qu'il a pratiqué et conseillé l'expérimentation dans la mesure où elle était possible dans ces temps reculés. La science contemporaine, si elle était plus éclairée ou plus modeste, devrait proclamer dans Aristote son glorieux ancêtre et son précurseur ; non pas qu'il ait à lui seul tout fait dans la science telle que l'a connue l'antiquité grecque, mais il en est le plus complet et le plus illustre représentant. Il clôt cette période à jamais écoulée de la pensée humaine où le domaine trop varié de la philosophie comprenait encore toutes les sciences, en les réunissant en un faisceau qui depuis lors a dû se diviser. Personne ne l'a embrassé ni étreint d'une main aussi vigoureuse qu'Aristote, et il restera comme un modèle inaccessible et impérissable, sans cesse proposé aux siècles, mais que les siècles ne reproduiront pas. Parmi ces génies souverains et inégaux, il restera le plus extraordinaire si ce n'est le plus beau. Il est autant que qui que ce soit digne de la Grèce, qui seule pouvait enfanter un tel fils ; et parmi tous ces personnages merveilleux dont elle nous a transmis les œuvres et le souvenir, celui-là est avant tout, comme le disait de lui son incomparable maître, l'entendement et l'intelligence universelle.

Pour étudier cet immense sujet, dont on n'a pu indiquer ici que les points les plus saillants, voici les principaux ouvrages qu'il faudrait consulter :

Pour la biographie d'Aristote : Diogène Laërce (liv. V), qui a fait usage des travaux spéciaux de ses prédécesseurs fort nombreux et beaucoup plus habiles que lui ; — l'*Anonyme* publié par Ménage dans le second volume de son édition de Diogène Laërce ; puis la biographie attribuée à Ammonius et qu'on trouve habituellement à la suite de son commentaire sur les *Catégories ;* Nunnesius en a donné une édition spéciale in-4, Helmstædt, 1666. Buhle a réuni toutes ces biographies dans le premier volume de l'édition complète qu'il avait commencée. — Parmi les modernes on peut citer Patrizzi, dans son premier livre des *Discussiones peripateticæ*, si hostile contre Aristote ; — Andréas Schott, qui a écrit la vie comparée d'Aristote et de Démosthène, in-4, Augsb., 1603 ; — Buhle, et surtout M. Ad. Stahr qui a résumé tous les travaux antérieurs, dans ses *Aristotelia*, 2 vol. in-8, Halle, 1832 (all.) ; le premier est consacré tout entier à la biographie. On pourrait ajouter aussi des articles de Dictionnaires, comme celui de Bayle, la *Biographie universelle*, l'article de M. Zell, dans l'*Encyclopédie générale* (all.). La vie d'Aristote, en anglais, par M. J. W. Blakesley, 1839, et enfin les Biographies résumées des historiens de la philosophie, Brucker, Tennemann, Ritter, Zeller, etc., etc.

Pour la connaissance du système général d'Aristote, d'abord les *Œuvres complètes* dont la première édition a été publiée par les Alde, 5 vol. in-f°, Venise, 1495-1498 ; l'édition de Silburge, 11 vol. in-4, Francf., 1584-1587, également sans traduction, mais avec des notes courtes et substantielles ; celle de Duval, 1619, plusieurs fois reproduite ; — celle de Buhle, 1791-1800, laissée inachevée au cinquième volume ; — celle de l'Académie de Berlin, in-4, 1831-1837, dont il a paru quatre volumes, deux de texte, avec des variantes nombreuses, mais incomplètes, tirées des principaux manuscrits de l'Europe ; une traduction latine revue, mais non refaite de toutes pièces, et des commentaires grecs qui ne sont donnés que par extraits. Il doit paraître encore au moins un volume de commentaires. On ne sait si M. Brandis, l'un des éditeurs avec M. Bekker, y ajoutera des notes.

Enfin l'édition complète de la Bibliothèque grecque de Firmin Didot, avec une table des plus étendues et une traduction latine. — Après les éditions complètes, il faut consulter les *Commentaires généraux* d'Averroès, traduits de l'arabe en latin, 11 vol. in-8, Venise, 1540, et d'Albert le Grand, 5 vol. in-f°, Lyon, 1651. Il n'y a jamais eu de commentaire général en grec. — Après les commentaires, les traductions complètes : en latin, du cardinal Bessarion, in-f°,

Venise, 1487; en anglais, de Taylor, 10 vol. in-4, Londres, 1812, peu connue sur le continent, et faite, à ce qu'il semble, avec un peu trop de précipitation. Deux traductions générales, l'une en allemand, par une réunion de savants à Stuttgart, l'autre en français, par M. B. Saint-Hilaire, sont commencées et se poursuivent actuellement; cette dernière comprend déjà dix-huit volumes. Enfin deux livres récents, sans parler des historiens de la philosophie, et de Hégel en particulier, peuvent contribuer à faire connaître la doctrine générale d'Aristote : l'un est en allemand, de M. Biese; l'autre est l'*Essai sur la Métaphysique*, par M. Ravaisson, ouvrage très-remarquable, et le plus distingué de tous ceux qui ont été publiés sur ce sujet. M. Brandis a publié les travaux les plus étendus et les plus exacts sur Aristote et ses contemporains de l'Académie, sur son système général et sur ses successeurs. On peut consulter aussi : *de Aristotelis operum serie et distinctione*, par M. Titze, in-8, Leipzig, 1826, et *de Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, par M. Valentin Rose, Berlin, 1854.

Pour la *Logique*, qui a fourni matière à un nombre presque incalculable de Commentaires, il faudrait consulter surtout les commentateurs grecs : Porphyre, Simplicius, Ammonius, Philopon, David l'Arménien, pour les *Catégories ;* Ammonius, Philopon, les anonymes, pour l'*Herméneia ;* Alexandre d'Aphrodise, Philopon, pour les *Premiers Analytiques ;* Philopon, et la paraphrase de Thémistius, pour les *Derniers Analytiques;* Alexandre d'Aphrodise, pour *les Topiques et les Réfutations des sophistes.* — Parmi les modernes, les Commentaires des jésuites de Coïmbre; le Commentaire général de Pacius joint à son édition de l'*Organon*, in-4, Genève, 1605; celui de Lucius, in-4, Bâle, 1619; le Commentaire spécial de Zabarella sur les *Derniers Analytiques;* et, de nos jours, la traduction allemande de M. Zell, Stuttgart, 1836; la traduction de M. B. Saint-Hilaire, en quatre volumes; l'ouvrage de M. Franck intitulé : *Esquisse d'une histoire de la Logique*, précédée d'une analyse étendue de l'*Organon* d'Aristote, in-8, Paris, 1838, et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, couronné par l'Institut, 2 vol. in-8, Paris, 1838, avec le Rapport de M. Damiron sur le concours, dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques; les *Elementa logices Aristot.*, Trendelenburg, in-8, Berlin, 1836; l'édition de l'*Organon* de M. Waitz, 1846, et l'histoire de la *Logique* de M. Prantl, en allemand, 1855. Il a été démontré qu'Aristote n'avait point emprunté sa logique aux Indiens, comme on l'a souvent répété : voy. dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur le *Nyâya*.

Pour les *Leçons de Physique*, le Commentaire très-précieux de Simplicius; celui des jésuites de Coïmbre, in-4, 1593; celui de Zabarella, in-f°, 1600; celui de Pacius avec son édition, in-8, Hanovre; la traduction allemande et les remarques de Weisse, Leipzig, 1829; la traduction allemande avec le texte de M. Prantl, 1854. La *Physique* est un des ouvrages d'Aristote qui dans les temps modernes ont été le moins étudiés.

Pour le *Traité du Ciel*, le Commentaire de Simplicius, et parmi les modernes celui de Pacius; la traduction française de M. B. Saint-Hilaire. — Pour la *Météorologie*, les Commentaires d'Olympiodore pour les quatre livres, et celui de Philopon pour le premier; le Commentaire des jésuites de Coïmbre, in-4, 1596, et l'édition avec notes et commentaires de M. Ideler, 2 vol. in-8, Leipzig, 1834; la traduction française de M. B. Saint-Hilaire, 1863.

Pour le *Traité de l'Ame*, les Commentaires de Simplicius et de Philopon, la paraphrase de Thémistius, l'ouvrage d'Alexandre d'Aphrodise sur le même sujet. — Parmi les modernes, l'excellente édition de M. Trendelenburg avec notes et commentaires, in-8, Iéna, 1833, et celle de M. Torstrik; puis les deux traductions allemandes de Voigt, 1803, et de Weisse, 1829.

Pour l'*Histoire des animaux*, l'édition et la traduction française de Camus, 2 vol. in-4, Paris, 1783; la célèbre édition de Schneider, 4 vol. in-8, Leipzig, 1811. Il est à regretter que Schneider n'ait pu étendre les mêmes soins aux autres traités d'histoire naturelle et de physiologie comparée. Le texte épuré de l'*Histoire des animaux* a été donné par M. Piccolos, en 1865.

Pour le *Traité de Mécanique*, l'édition avec traduction et notes de J. S. de Capelle, in-8, Amsterdam, 1812.

Pour la *Métaphysique*, les Commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, publiés pour la première fois, mais non tout entiers, dans l'édition de Berlin, et qui, au XVIe siècle, avaient été traduits en latin par Sépulvéda, le précepteur de Philippe II; le texte grec de ce commentaire a été donné par M. Hermann Bonitz, Berlin, 1847, in-8; le Commentaire de Philopon, traduit par Patrizzi, mais dont le texte grec n'a pas encore été publié; celui de Thémistius, sur le douzième livre, en latin, traduit de l'hébreu : le texte grec est perdu; les fragments du Commentaire d'Asclépius de Tralles, publiés dans l'édition de Berlin; les fragments de ceux de Syrianus, traduits en latin au Xe siècle, et dont le texte a été publié dans l'édition de Berlin, t. IV, p. 837-942. — Au moyen âge, le Commentaire d'Avicenne, sans parler de celui d'Averroès; surtout celui de saint Thomas, sans parler de celui de son maître Albert le Grand; l'Exposition de Duval dans son édition complète d'Aristote. — Et de nos jours, l'édition de M. Brandis, in-8, Berlin, 1823, et son ouvrage : *de Perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, in-8, Bonn, 1823; le Rapport de M. Cousin sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, avec la traduction des premier et douzième livres, in-8, 1836; et les deux Mémoires couronnés : *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, par M. Michelet, de Berlin, Paris, 1836, in-8; *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, ouvrage refait d'après le Mémoire qui avait obtenu le prix, in-8, t. I, 1837, Paris, Impr. royale; t. II, 1846, impr. Fournier; la traduction allemande de la *Métaphysique*, par Hengsterberg, in-8, Bonn, 1824, publiée par M. Brandis, qui devait y joindre un volume de notes qui n'ont point paru; la traduction française de MM. Pierron et Zévort, très-bon travail que l'Académie française a honoré d'un de ses prix, 2 vol. in-8, Paris, 1840; la traduction allemande avec le texte, notes et commentaires, par M. A. Schwegler, 1847-48; l'édition de M. H. Bonitz, 1849. — A ces travaux, il faut en ajouter d'autres de moindre étendue : *Théorie des premiers principes selon Aristote*, par M. E. Vacherot, in-8, Paris, 1836; *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, par M. A. Jacques, in-8, Paris, 1837; *du Dieu d'Aristote*, par M. J. Simon, in-8, Paris, 1840.

Pour la *Morale*, la traduction française de Thurot, 2 vol. in-8, Paris, 1823, d'après l'édition de Coray, in-8, Paris, 1822; celle de M. B. Saint-Hilaire, 3 vol. in-8, 1856, et l'édition de M. Mi-

chelet, de Berlin, 2 vol. in-8, 1829-1835. — Pour la *Politique*, l'édition de Schneider, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1809; l'excellente édition de Gœttling, in-8, Iéna, 1824; celle de M. Stahr, in-4, Leipzig, 1836-39, avec traduction allemande; l'édition de M. Fr. Susemihl, avec la traduction de M. Guillaume de Morbeka, Leipzig, in-8, 1872; celle de M. B. Saint-Hilaire, 2 vol. in-8, Paris, 1837, Impr. royale, avec traduction française. Cette édition se distingue de toutes les autres en ce que l'ordre des livres y a été changé et rétabli d'après divers passages du contexte lui-même. Dans cet ordre, le traducteur a jugé que l'ouvrage était complet, ce qu'on avait nié jusque-là. Notre langue compte, outre cette traduction avec le texte, cinq autres traductions sans le texte. Celle de Nicolas Oresme, au XIV[e] siècle, sous Charles V, imprimée en 1489; celle de Louis Leroy, 1568; celle de Champagne, an V de la République, 2 vol. in-8; celle de Millon, 3 vol. in-8, 1803; enfin, celle de Thurot, in-8, 1824. — M. Neumann en 1827, M. Stahr, dans son édition de la *Politique*, et M. Valentin Rose, *Aristotelis pseudepigraphus*, 1863, ont donné les fragments du recueil des *Constitutions*.

L'édition générale de Firmin Didot donne aussi les fragments du *Recueil des Constitutions*, p. 219-297, de la collection des *Fragments* d'Aristote, par M. Em. Heitz, 1869, t. IV de l'édition générale.

Notre langue possède aussi plusieurs traductions de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, ouvrages qui ont donné naissance à une foule de travaux philosophiques et littéraires.

Les dernières traductions de la Rhétorique (1870) et de la Poétique (1858) sont celles de M. B. Saint-Hilaire.

L'Académie de Berlin a proposé pour sujet d'un de ses prix la collection des Fragments d'Aristote, et c'est à cet ordre d'idées que répondent les deux ouvrages de M. Valentin Rose et de M. E. Heitz, 1865.

Pour l'*Histoire de la doctrine aristotélique :* Jean Launoy, *de Varia Aristot. in Academia parisiensi fortuna*, avec un supplément de Jonsius, et un autre de Elswich, sur la fortune d'Aristote dans les écoles protestantes, Wittenberg, in-8, 1720. — *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*, par Jourdain, in-8, Paris, 1819, ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres; 2[e] édition par son fils, M. Charles Jourdain, 1843. Pour l'*Histoire de la logique* en particulier, l'ouvrage de M. Franck et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, t. II.

Pour la distinction des livres *Acroamatiques* et *Exotériques :* la discussion spéciale de M. F. Stahr, tome II des *Aristotelia*, p. 239; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 210.

Pour la transmission des ouvrages d'Aristote, depuis Théophraste jusqu'à Andronicus de Rhodes et la discussion des passages de Strabon, Plutarque et Suidas, il faut consulter, parmi les travaux parus de nos jours, Schneider, *Epimetra*, c. II et III en tête de son *Histoire des animaux;* Brandis, dans le *Musée du Rhin*, t. II, p. 236-254, et p. 259-284, avec les additions de Kopp dans le troisième volume de ce recueil; le deuxième volume de Stahr, *Aristotelia*, p. 1-169, et aussi son ouvrage allemand, *Aristote chez les Romains ;* B. Saint-Hilaire, préface de la *Politique;* Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 5 et suiv.; Pierron et Zévort, traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 92. Sur ce sujet très-controversé, le travail de M. Stahr est le plus complet. B. S.-H.

ARISTOXÈNE DE TARENTE, disciple immédiat, mais disciple ingrat d'Aristote. On dit que, dépité de n'avoir pas été choisi, au lieu de Théophraste, pour lui succéder à la tête de l'école péripatéticienne, il fut un de ceux qui cherchèrent à répandre des bruits injurieux contre son maître. Quoi qu'il en soit, Aristoxène se distingua par son talent et par l'étendue de ses connaissances. Fils d'un musicien, il s'occupa lui-même de cet art et y appliqua les leçons qu'il avait reçues du pythagoricien Xénophylax. On a conservé de lui un traité en trois livres sur l'harmonie, publié par Meursius et Meibom avec d'autres ouvrages sur la même matière. Lorsque Aristoxène se livra à l'étude de la philosophie, il devint disciple d'Aristote; mais il ne nous reste aucun ouvrage touchant ses doctrines. On sait seulement, par le témoignage de quelques anciens (Cic., *Tusc.*, lib. I, c. X, XVIII, XXII, — Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VI, c. I), qu'il appliquait ses connaissances musicales à la philosophie et surtout à la psychologie; par exemple, il disait que l'âme n'est pas autre chose qu'une certaine tension du corps (*intentio quædam corporis*); et de même qu'en musique l'harmonie résulte des rapports qui existent entre les différents tons, ainsi, selon lui, l'âme est produite par le rapport des différentes parties du corps. On voit par là qu'à l'exemple de tant d'autres péripatéticiens il penchait vers le matérialisme. Voy. Mahne, *de Aristoxeno, philosopho peripatetico*, in-8, Amst., 1793.

ARNAULD (Antoine), né à Paris, le 6 février 1612, était le vingtième enfant d'un avocat du même nom, qui avait plaidé en 1594, au parlement de Paris, la cause de l'Université contre les jésuites. L'exemple de son père et ses propres goûts le portaient à suivre la carrière du barreau; mais il en fut détourné par l'abbé de Saint-Cyran, directeur de l'abbaye de Port-Royal et ami de sa famille, qui le décida à embrasser l'état ecclésiastique. Après de fortes études de théologie, où il se pénétra des sentiments de saint Augustin sur la grâce, il fut admis, en 1643, au nombre des docteurs de la maison de Sorbonne. La même année vit paraître son traité *de la Fréquente communion;* mais ce livre, dont l'austérité formait un contraste remarquable avec la morale indulgente des jésuites, souleva des haines si puissantes, que, malgré l'appui du Parlement, de l'Université et d'une partie de l'épiscopat, l'auteur dut céder à l'orage, et se cacher comme un fugitif. A partir de ce moment, objet de haine pour les uns et d'admiration pour les autres, mêlé activement aux querelles théologiques que les doctrines de Jansénius provoquèrent en France, la vie d'Arnauld fut celle d'un chef de parti, et se passa dans la lutte, dans la persécution et dans l'exil. En 1656, la Sorbonne l'effaça du rang des docteurs, pour avoir soutenu cette proposition janséniste, que les Pères de l'Église nous montrent dans la personne de saint Pierre un juste à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué. Une transaction entre les partis, conclue en 1669 sous le nom de *Paix de Clément VII*, lui procura quelques instants d'un repos glorieux qu'il employa à défendre la cause de l'orthodoxie catholique contre les ministres protestants Claude et Jurieu; mais en 1679, de nouvelles persécutions de la part de l'archevêque de Paris, François de Harlay, les rigueurs exercées contre Port-Royal, et les craintes personnelles qu'il inspirait à Louis XIV, l'obligèrent à quitter la France. Il se rendit d'abord à Mons, puis à Gand, à Bruxelles, à Anvers, cherchant de ville en ville une retraite qu'il ne

trouvait pas, et, malgré son grand âge, ses infirmités et les inquiétudes de cette vie errante, ne cessant pas d'écrire et de combattre. Il est mort à Liége, le 6 août 1694, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Considéré comme philosophe, Arnauld appartient à l'école cartésienne par l'esprit et par la méthode. Comme Descartes, il distingue la théologie et la philosophie, la foi et la raison, et, sans assujettir la première à la seconde, il maintient les droits de celle-ci. Il n'accorde pas que la foi puisse être érigée en principe universel de nos jugements, ni qu'en dehors de cette règle il n'y ait pour l'esprit aucune certitude: il trouve (*Œuv. compl.*, t. XXXVIII, p. 97) que « cette prétention n'est qu'un renouvellement de l'erreur des académiciens et des pyrrhoniens que saint Augustin a jugée si préjudiciable à la religion, qu'il a cru devoir la réfuter aussitôt qu'il fut converti. » Arnauld ne s'élève pas avec moins de force contre le préjugé qui attribue aux opinions des anciens le pouvoir de trancher les controverses scientifiques, comme si la raison d'un homme avait aucun droit sur celle d'un autre, et que tous deux n'eussent pas Dieu seul pour maître (*Œuv. compl.*, t. XXXVIII, p. 92). Plus il exigeait de l'intelligence une entière soumission à l'autorité dans les matières religieuses, plus, en philosophie, il faisait une large part au travail de la réflexion, au progrès du temps et de l'expérience. Sa maxime constante, le principe qui se retrouve dans tous ses ouvrages, c'est qu'il y a des choses où il faut croire, d'autres où on peut savoir, et qu'on ne doit ni rechercher la science dans les premières, ni se borner à la foi dans les secondes.

De tous les travaux philosophiques d'Arnauld, le plus célèbre est un ouvrage qui ne porte pas son nom, et auquel Nicole paraît avoir contribué, *la Logique ou l'Art de penser*. L'auteur l'a divisé, d'après les principales opérations de l'esprit, en quatre parties, dont la première traite des idées, la seconde du jugement, la troisième du raisonnement, et la quatrième de la méthode. Les idées sont considérées selon leur nature et leur origine, les différences de leurs objets et leurs principaux caractères. L'étude du raisonnement est ramenée à celle de la proposition et, par conséquent, du langage, dont le rôle et l'influence, comme expression et comme auxiliaire de la pensée, sont appréciées avec une exactitude égalée peut-être, mais non surpassée par l'école de Locke. La théorie du raisonnement ne diffère que par un degré de précision supérieur de l'analyse qu'en ont donnée Aristote et les scolastiques. Pour la méthode, Arnauld s'en réfère à Descartes, qu'il a même reproduit à la lettre dans son chapitre de l'analyse et de la synthèse, comme il a la bonne foi d'en avertir le lecteur. Ce plan laisse en dehors de la logique la théorie de l'induction et les règles de l'expérience, si savamment exposées par Bacon, si habilement pratiquées par Galilée et Copernic. Mais, cette lacune si regrettable exceptée, *l'Art de penser* est un livre parfait en son genre. On ne peut apporter dans l'exposition des arides préceptes de la logique, plus d'ordre, d'élégance et de clarté qu'Arnauld, un discernement plus habile de ce qu'il faut dire parce qu'il est nécessaire, et de ce qu'il faut taire parce qu'il est superflu, un choix plus heureux d'exemples instructifs, une connaissance plus rare de la nature humaine et de ce qui forme le jugement en épurant le cœur. Aussitôt que *l'Art de penser* eut paru, il devint ce qu'il est resté depuis, un ouvrage classique que les écoles d'Allemagne et d'Angleterre ont de bonne heure emprunté à la France, et qui peu à peu a pris dans l'enseignement la place des indigestes compilations héritées de la scolastique.

En métaphysique, comme dans les autres parties de la philosophie, Arnauld est le continuateur fidèle de Descartes sur presque tous les points; car on ne peut considérer comme un indice de sérieux dissentiment les objections respectueuses qu'il adressa au P. Mersenne contre les *Méditations*, et sur lesquelles il n'insista plus, après avoir vu la *Réponse*. Mais dans le sein même du cartésianisme, il s'est fait une place comme métaphysicien par sa théorie de la perception extérieure opposée à la vision en Dieu, de Malebranche, et à l'hypothèse ancienne des idées représentatives. Si par idées on entend des modifications de notre âme qui, outre le rapport qu'elles ont avec nous-mêmes, en ont un second avec les objets, Arnauld consent à admettre l'existence des idées; mais si on les considère comme des images distinctes des perceptions, et interposées entre l'esprit et les choses, il nie que rien de semblable se trouve dans la nature. Premièrement l'expérience ne nous fait découvrir aucun de ces êtres qui ne sont ni les pensées de l'intelligence, ni les corps. En second lieu, elle nous montre fort clairement que la présence locale de l'objet, et, pour ainsi dire, son contact avec l'esprit, n'est pas une condition indispensable de la perception, puisque celle-ci a lieu pour des choses très-éloignées comme le soleil. Troisièmement, si l'on admet que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, il a dû donner à notre âme la faculté d'apercevoir les corps le plus directement qu'il se peut, et, par conséquent, sans le secours de ces intermédiaires qui n'ajoutent rien à la connaissance. Quatrièmement, si nous n'apercevions les choses que dans leurs images, nous ne pourrions pas dire que nous les voyons; nous ne saurions pas qu'elles existent. Mais ce qui paraît à Arnauld le comble de l'extravagance, c'est l'application paradoxale que Malebranche fait de ce principe, c'est l'opinion que l'esprit voit tout en Dieu. Ou chaque objet de la nature nous est représenté par une idée particulière de la pensée divine, telle pierre, telle plante, tel animal, par telles idées, ce qui est inadmissible, même aux yeux de Malebranche; ou bien nous apercevons tous les objets dans le sein d'une étendue intelligible, infinie, ce qui ne donne pas lieu à de moindres difficultés. Car d'abord, l'existence de cette étendue intelligible que Dieu renferme seul, et qui ne se trouve pas dans l'âme, est un problème; de plus, sa nature est assez difficile à déterminer, et, pour peu qu'on s'égare en cherchant à la définir, on peut être conduit à se représenter Dieu sous une forme matérielle; enfin, par cela seul qu'elle comprend tous les corps en général, elle n'en comprend spécialement aucun, et n'explique pas les idées particulières que nous nous formons des objets individuels: c'est à peu près comme un bloc de marbre qui ne représente rien, tant que le ciseau du sculpteur ne lui a pas donné une forme déterminée. Ce qu'il faut reconnaître, parce que l'expérience nous l'atteste, c'est que l'âme atteint les corps extérieurs sans idées représentatives, sans images créées ou incréées, directement, immédiatement, en vertu de la faculté de penser que Dieu lui a départie. Telle est la conclusion à laquelle Arnauld arrive dans son traité *des Vraies et des Fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, dans la *Défense* de cet ouvrage et dans plusieurs lettres à Malebranche. Appliquée à la perception extérieure, cette conclusion a du moins le mé-

rite de satisfaire le sens commun, et Arnauld a heureusement devancé, dans ses recherches à ce sujet, Thomas Reid et l'école écossaise. Mais il ne s'est point arrêté là, et non-seulement contre Malebranche, mais contre Nicole, Huyghens et le P. Lami, il a soutenu, malgré l'autorité de saint Augustin, que nous ne voyons en Dieu aucune vérité, pas même les vérités nécessaires et immuables; que nous les découvrons toutes par le travail intérieur de notre esprit, la comparaison et le raisonnement (*Œuv. compl.*, t. XL, p. 117 et suiv.). Or cette seconde partie de son opinion est radicalement fausse. Il est impossible de comprendre les premiers principes, les axiomes, dans le nombre des conceptions qui s'expliquent par les procédés de l'analyse et de l'abstraction comparative : leur portée absolue dépasse infiniment les étroites limites de l'expérience ; faute de l'avoir reconnu, Arnauld, disciple de Descartes, abandonne les traditions de son école et finit par tomber dans la même erreur que Locke. Ajoutons que l'esprit aperçoit toute vérité là où elle se trouve : l'étendue dans les corps parce qu'elle est un de leurs attributs ; les corps dans la nature parce qu'ils en font partie. Mais quel peut être le centre des vérités nécessaires et immuables, sinon une substance également nécessaire, immuable, infinie, sinon Dieu ? Il ne semble donc pas si étrange de penser qu'en les découvrant l'esprit contemple les perfections divines ; et ce qui, au contraire, est inacceptable, c'est de les isoler de la vérité incréée, et de les faire dépendre d'un rapport mobile entre les pensées de l'esprit humain.

La théodicée doit encore à Arnauld d'intéressantes recherches sur l'action de la Providence divine. Dans ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et la grâce*, il établit contre Malebranche les quatre points suivants : le premier, que l'idée de l'être parfait n'implique pas nécessairement qu'il ne doive agir que par des volontés générales et par les voies les plus simples ; le second, que, loin de suivre dans la création du monde les voies les plus simples, Dieu a fait une infinité de choses, par des volontés particulières sans que des causes occasionnelles aient déterminé ses volontés générales; le troisième, que Dieu ne fait rien par des volontés générales qu'il ne fasse en même temps par des volontés particulières ; quatrièmement enfin, que la trace des volontés particulières se retrouve dans la conduite même de l'homme, et, en général, dans tous les événements qui dépendent de la liberté. Des propositions aussi graves demanderaient un examen approfondi ; nous nous bornons à les indiquer : la discussion en viendra en son lieu.

En résumé, Arnauld, théologien de profession, philosophe par circonstance, a maintenu avec une égale énergie les droits de la raison et ceux de la foi. Par un ouvrage qui est un chef-d'œuvre, *l'Art de penser*, il a porté à la scolastique un dernier coup dont elle ne s'est pas relevée. Dans son traité *des Vraies et des Fausses idées*, il a devancé l'école écossaise par sa théorie de la perception et ses arguments contre l'hypothèse des idées représentatives. Ces titres sont suffisants pour lui assurer une place honorable à la suite des maîtres de la philosophie moderne, qu'il aurait sans doute égalés, si d'autres soucis, d'autres études, d'autres luttes n'avaient pas rempli sa vie et comme absorbé cette vigoureuse intelligence.

Les œuvres d'Arnauld, recueillies à Lausanne en 1780, forment 42 volumes in-4, auxquels il faut joindre 2 volumes de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, et la Vie de l'auteur, 1 vol. Les ouvrages relatifs à la philosophie se trouvent aux tomes XXXVIII, XXXIX et XL; les œuvres littéraires dans les deux tomes suivants. Il existe deux éditions récentes des *Œuvres philosophiques* d'Arnauld : l'une de M. J. Simon, Paris, 1843, in-12; l'autre de M. C. Jourdain, Paris, 1843, in-12. Toutes deux sont précédées d'introductions. Brucker, dans son *Historia philosophica doctrinæ de ideis*, in-8, Augsb., 1723, a donné un résumé fidèle de la polémique d'Arnauld et de Malebranche. On lira aussi avec intérêt un chapitre de Reid (*Essais sur les facultés intellect.*, ess. II, ch. XIII), relatif à cette polémique, quoiqu'il n'ait pas toujours bien compris la pensée du philosophe de Port-Royal. C. J.

ARNOLD DE VILLANOVA, philosophe contemporain de Raymond Lulle et attaché à ses doctrines. Ses œuvres ont été recueillies et annotées par Nic. Taurellius, Bas., 1585, in-f°.

ARRIA, femme philosophe qui embrassa les doctrines de Platon; elle est connue surtout par l'éloge qu'en fait Galien, dont elle était contemporaine. C'est à son instigation, dit-on, que Diogène Laërce, quoiqu'il ne lui consacre pas même une mention, a composé son recueil, si précieux pour l'histoire de la philosophie. — Il ne faut pas la confondre avec Arria, femme de Pétus.

ARRIEN (*Flavius Arrianus Nicomediensis*), né à Nicomédie en Bithynie, vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, se distingua à la fois comme guerrier, comme historien, comme géographe, comme écrivain militaire, et enfin comme philosophe. Il commença par servir dans l'armée romaine, et fut élevé ensuite, grâce à sa valeur et à ses talents, au poste important de préfet de la Cappadoce. On estime beaucoup son ouvrage sur les *Campagnes d'Alexandre*, son *Histoire de l'Inde*, et plusieurs fragments qui intéressent la navigation et l'art militaire ; mais nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe. Arrien était un zélé disciple d'Épictète, dont les doctrines nous seraient inconnues sans lui. Il a réuni toutes les idées de son maître en un corps de doctrine auquel il a donné le nom de *Manuel* (Ἐγχειρίδιον, *Enchiridion*); c'est le fameux Manuel d'Épictète. Il a aussi rédigé en huit livres les leçons de ce philosophe pendant qu'il enseignait à Nicopolis; mais la moitié seulement de cet ouvrage, c'est-à-dire les quatre premiers livres, est arrivée jusqu'à nous. Pour les différentes éditions de ces deux écrits et pour les travaux modernes dont ils ont été l'objet, voy. l'article ÉPICTÈTE.

ART. Ce mot a plusieurs sens différents qui se déterminent aisément par opposition avec d'autres termes. Par opposition à la nature, l'art est le travail de l'homme. Par opposition aux métiers qui ont pour but l'utile, aux sciences qui cherchent le vrai, les arts ont le beau pour objet et se nomment pour cette raison les beaux-arts, se distinguant encore des belles-lettres, parce qu'ils se proposent la production du beau par les formes, les couleurs, les sons, et celles-ci par le discours. Mais c'est surtout quand le mot *art* est opposé absolument au mot *science* qu'il est d'un usage plus particulièrement philosophique. La science est désintéressée, c'est un des caractères essentiels que lui assigne Aristote; elle recherche la vérité, sans s'inquiéter de l'application qu'on en peut faire et du profit qu'on en peut tirer ; elle demeure dans les régions élevées de la pure théorie. L'art se préoccupe d'une façon générale de l'application possible des vérités théoriques, en proposant à l'esprit des méthodes de travail, et peut descendre jusqu'à la pratique même de ces règles. Par exemple, ceux qui réduisent la logique à l'étude

des lois de la démonstration, dans le seul but de les connaître, comme a fait Aristote, disent que la logique n'est qu'une science, tandis que d'autres, pensant que la logique doit dicter aussi des règles pour la direction de l'esprit, enseignent les méthodes qui conviennent à la recherche des différents objets de la connaissance, et que c'est surtout en vue de cette utilité qu'elle étudie les lois de l'entendement, disent qu'elle est à la fois une science et un art, surtout un art, comme les auteurs de la *Logique de Port-Royal* qui l'ont intitulée *l'Art de penser*. Voy. Arts (Beaux-), Logique.

ARTS (Beaux-). La théorie des beaux-arts appartient à une des sciences qui forment le domaine de la philosophie, à l'esthétique. On essayera de donner dans cet article une idée de l'art en général, de déterminer sa nature et son but, et de montrer ses rapports avec la religion et la philosophie.

I. Plusieurs opinions ont été émises sur le but de l'art ; la plus ancienne et la plus commune est celle qui lui donne pour objet l'imitation de la nature : de là le nom d'*arts d'imitation*, par lequel on désigne souvent les beaux-arts. Ce système, cent fois réfuté et reproduit sans cesse, ne supporte pas l'examen, il contredit l'idée de l'art et rabaisse sa dignité ; il ne peut se défendre qu'à l'aide d'une foule de restrictions et de contradictions ; il confond le but de l'art avec son origine. D'abord, pourquoi l'homme imiterait-il la nature ? quel intérêt trouverait-il à ce jeu puéril ? le plaisir de se révéler son impuissance, car la copie resterait toujours au-dessous de l'original. Puis, quel est l'art qui imite réellement ? est-ce l'architecture ? Que l'on me montre le modèle du Parthénon ; quand il serait vrai que le premier temple ait été une grotte, et que les arceaux de la cathédrale gothique rappellent l'ombrage des forêts, on avouera que l'imitation s'est bien écartée du type primitif. Il faudrait donc, pour être conséquent, soutenir que, plus l'art s'est éloigné de son origine, plus il a dégénéré ; que c'est la pagode indienne, et non le temple grec, qui est l'œuvre classique. La sculpture elle-même, qui reproduit les belles formes du corps humain, ne se borne pas davantage à imiter. En supposant qu'il se soit trouvé un homme pour servir de modèle à l'Apollon, où le sculpteur a-t-il pris les traits qu'il a donnés au dieu ? la noblesse et le calme divins qui rayonnent dans cette figure ? Il a, dites-vous, idéalisé la forme humaine et son expression ; je le crois comme vous ; mais qu'est-ce que l'idéal ? ce mot n'a pas de sens dans votre système. Le principe de l'imitation, qui offre quelque vraisemblance, appliqué aux arts figuratifs, perd tout à fait son sens quand il s'agit des arts qui ne s'adressent plus aux yeux, mais au sentiment et à l'imagination, à la musique et à la poésie. Ainsi, la poésie, pour ne pas s'écarter de sa loi suprême, devra se renfermer exclusivement dans le genre descriptif. Elle se bornera à reproduire les scènes variées de la nature et les diverses situations de la vie humaine ; de plus, comme la poésie dispose des moyens particuliers à chacun des autres arts, elle les imitera à leur tour. Le poëte sera l'imitateur par excellence ; mais ce mot est un injurieux contre-sens : poëte, en effet, veut dire *créateur*, et non imitateur. Ce système méconnaît donc le but de l'art, qui n'est pas d'imiter, mais de créer, non de créer de rien, ce qui n'est pas donné à l'homme, mais de représenter, avec des matériaux empruntés à la nature, les idées de la raison. Ces idées que l'homme porte en lui-même et qui sont l'essence de son esprit, la nature les renferme aussi dans son sein ; ce sont elles qui répandent dans le monde la vie et la beauté. La nature les révèle et les manifeste, mais d'une manière imparfaite ; elles nous apparaissent également dans la vie humaine, confondues avec des particularités qui les obscurcissent et les défigurent. L'art s'en saisit à son tour et les dépose dans des images plus pures, plus transparentes et plus belles, qu'il crée librement par la puissance qui lui est propre. Représenter des idées par des symboles qui parlent à la fois aux sens, à l'âme et à la raison, tel est le véritable but de l'art ; il n'en a pas d'autre. C'est ce que fait l'architecture par des lignes géométriques, la sculpture par les formes du règne organique et du corps humain en particulier, la peinture par les couleurs et le dessin, la musique par les sons, et la poésie par tous ces symboles réunis. Ainsi, la nature et l'homme représentent tous deux ces idées divines, l'une fatalement et aveuglément, l'autre avec conscience et liberté. L'homme ne copie pas la nature, il s'inspire de son spectacle et lui dérobe ses formes pour en composer des œuvres qu'il ne doit qu'à son propre génie. Il lui laisse le soin de produire des créatures vivantes ; en cela, il se garderait bien de vouloir rivaliser avec Dieu ; car alors il ne parviendrait qu'à fabriquer des automates ou à représenter des êtres qui n'auraient de la vie qu'une apparence mensongère. Mais s'agit-il de créer des symboles qui manifestent la pensée aux sens et à l'esprit, qui aient la vertu de réveiller tous les sentiments de l'âme humaine, de faire naître l'enthousiasme et de nous transporter dans un monde idéal ; ici, non-seulement le génie de l'homme peut lutter avec avantage contre la nature, mais elle doit reconnaître en lui son maître. Il est son maître dans l'art comme il l'est dans l'industrie lorsqu'il assujettit ses forces à son empire et les plie à ses desseins, comme il l'est dans la science lorsqu'il lui arrache ses secrets et découvre ses lois, comme il l'est dans la morale lorsqu'il dompte ses passions et les soumet à la règle du devoir, comme il l'est partout par le privilége de sa raison et de sa liberté.

En résumé, l'art a pour but de représenter, au moyen d'images sensibles créées par l'esprit de l'homme, les idées qui constituent l'essence des choses ; c'est là son unique destination, son principe et sa fin ; c'est de là qu'il tire à la fois son indépendance et sa dignité. Cette tâche lui suffit, et il n'est pas permis de lui en assigner une autre. Elle fait de lui une des plus hautes manifestations de l'intelligence humaine, car il est une *révélation ;* il révèle la vérité sous la forme sensible. C'est en même temps ce qui lui impose des conditions dont il ne peut s'affranchir, et des limites qu'il ne peut dépasser.

Que l'on examine, à la lumière de ce principe, les doctrines qui donnent à l'art un autre but, par exemple, l'*agrément* ou l'*utile*, ou même un but *moral* et *religieux*. Ces systèmes confondent les accessoires avec le fait principal, les conséquences avec le principe, l'effet avec la cause. En outre, ils ont le grave inconvénient de faire de l'art un instrument au service d'un objet étranger, et de lui ôter sa liberté, qui est son essence et sa vie. Longtemps on a méconnu l'idépendance de l'art ; aujourd'hui encore, chaque parti veut l'enrôler sous sa bannière : les uns en font un instrument de civilisation, un moyen d'éducation pour le genre humain ; d'autres demandent que les monuments et les œuvres de l'art offrent avant tout un caractère religieux ; enfin, le plus grand nombre ne voit dans les productions des arts qu'un objet d'agrément. Tous repoussent ce qu'ils appellent la théorie *de l'art pour l'art*. Cette théorie, nous n'hésitons pas à l'admettre, mais non avec l'étroite et

fausse interprétation qu'il a plu de lui donner. La maxime de l'art pour l'art ne veut pas dire, en effet, que l'artiste peut s'abandonner à tous les caprices d'une imagination déréglée, qu'il ne respectera aucun principe, et ne se soumettra à aucune loi, qu'il sera impunément licencieux, immoral, impie; que, s'il lui plaît de braver la pudeur, de faire rougir l'innocence, de prêcher l'adultère, il ne sera pas permis de lui demander compte de l'emploi qu'il fait de son talent. Non; mais la critique devra lui montrer avant tout qu'il a violé les lois du beau, qu'en outrageant les mœurs, il a péché contre les règles de l'art, que ses ouvrages blessent le bon goût autant qu'ils révoltent la conscience, qu'il s'est trompé s'il a cru trouver le chemin de la gloire en s'écartant du vrai, qu'il a flatté des penchants grossiers et des passions vulgaires, mais qu'il est loin d'avoir satisfait des facultés plus nobles et les besoins élevés de l'âme humaine; que, par conséquent, de pareilles productions sont éphémères, et n'iront jamais se placer à côté des chefs-d'œuvre immortels des grands maîtres de l'art, parce que cela seul est durable qui répond aux idées éternelles de la raison et aux sentiments profonds du cœur humain. On démontre ainsi à un auteur que c'est pour n'avoir pas fait de l'art pour l'art, mais de l'art pour la fortune, pour la faveur populaire, et même pour un but plus élevé, mais étranger à l'art, pour un but moral, politique ou religieux, qu'il a manqué le sien, et qu'il a été si mal inspiré. En tout ceci, il n'est question ni des règles du juste et de l'injuste, ni d'orthodoxie, ni d'éducation morale et religieuse. Le criterium n'est pris ni dans la religion, ni dans la morale, ni dans la logique, mais dans l'art lui-même, qui a ses principes à lui, sa législation et sa juridiction particulières, qui veut être jugé d'après ses propres lois. Ne craignez rien; ces lois, que le goût seul connaît et applique, ne sont point opposées à celles de la morale; ces principes ne sont pas hostiles aux vérités religieuses. Comment la vérité, dans l'art, serait-elle l'ennemie de toute autre vérité? le fond n'est-il pas identique? ne sont-ce pas toujours ces mêmes idées, éternelles et divines, qui se manifestent dans des sphères et sous des formes différentes? Elles ne peuvent ni se combattre, ni se contredire; ce n'est pas, cependant, une raison pour confondre ce qui est et doit rester distinct. Laissez les facultés humaines se développer dans leur diversité et leur liberté, c'est la condition même de leur harmonie. La pensée religieuse, la pensée philosophique et la pensée artistique sont sœurs, leur cause est commune, et elles aspirent au même but, mais par des moyens différents, et sans s'en douter, sans s'en inquiéter, sans s'en faire un perpétuel souci. Elles suivent chacune la voie que Dieu leur a tracée, sûres qu'elles arriveront au même terme final. Après qu'on a eu tout divisé et séparé, est venue la manie de tout ramener à l'unité et de tout confondre; rien n'est plus fastidieux que cette perpétuelle identification de toutes choses, qui efface, avec la diversité, la vie et l'originalité, qui enlève les limites, brise toutes les barrières, intervertit les rôles, fait de l'artiste, tantôt un prêtre, tantôt un philosophe, tantôt un pédagogue, tout, excepté un artiste. Laissons à l'art son caractère et sa physionomie propres, gardons-nous de le travestir ou de l'asservir. Nous ne comprenons pas l'intolérance de ceux qui réclament une liberté entière pour la raison philosophique, et qui la refusent à l'art. Ils blâment le moyen âge de ce qu'il a fait de la philosophie la *servante de la théologie.* Mais l'artiste a-t-il donc moins besoin de cette liberté que la philosophie? son esprit doit-il être moins dégagé de toute contrainte et affranchi de toute préoccupation? Obligé d'avoir les yeux fixés sur une vérité morale à développer, sur un dogme à représenter, sur une découverte scientifique à propager, ou sur une idée métaphysique à rendre sensible par des images, il attendra vainement l'inspiration, ses compositions seront froides, la vie manquera à ses personnages; n'espérez pas qu'il parvienne jamais à toucher, à émouvoir, à exciter l'admiration et l'enthousiasme. Dans les œuvres d'où l'inspiration est absente, il ne faut pas même chercher ce que vous demandez, édification, leçon morale ou salutaire impression; vous n'y trouverez que l'ennui.

II. Mais essayons de déterminer d'une manière plus précise la nature et le but de l'art en montrant les différences qui le séparent de la *religion* et de la *philosophie*, malgré les rapports qui les unissent.

Ce qui distingue d'abord essentiellement l'art de la *religion*, le voici en peu de mots : l'art, ainsi qu'il a été dit plus haut, a pour mission de révéler par des images et des symboles les idées qui constituent l'essence des choses. Dans toute œuvre d'art il y a donc deux termes à considérer : une idée qui en fait le fond, et une image qui la représente; mais ces deux termes sont tellement combinés et fondus ensemble, ils forment si bien un tout unique et indivisible, qu'ils ne peuvent se séparer sans que l'œuvre d'art soit détruite. L'art réside essentiellement dans cette unité. Son domaine est illimité; il s'exerce au milieu d'une infinie variété d'idées et de formes; mais il est retenu dans le monde des sens, il ne peut s'élever par la pensée pure jusqu'à l'invisible, concevoir l'idée en elle-même dégagée de ses images et de ses enveloppes. L'alliance de l'élément sensible et de l'élément spirituel est donc le premier caractère de l'art.

Un autre caractère non moins essentiel, c'est que l'art est une création libre de l'esprit de l'homme. La vérité dans l'art n'est pas révélée, l'artiste ne la reçoit pas toute faite, ou s'il la reçoit, il lui fait subir une transformation; c'est librement qu'il l'accepte et l'emploie, librement qu'il la revêt d'une forme façonnée par lui. Idée et forme sont sorties de son activité créatrice; c'est pour cela que ses œuvres s'appellent *des créations*. L'artiste est inspiré, mais l'inspiration est interne, elle ne vient pas du dehors; la Muse habite au fond de l'âme du poëte. A côté de la libre personnalité se développe un principe spontané, naturel, qui se combine avec elle comme l'image avec l'idée. L'harmonie de ces deux principes, leur pénétration réciproque et leur action simultanée constituent la vraie pensée artistique.

La religion diffère de l'art en ce que la vérité religieuse, non-seulement est révélée, mais encore n'est pas essentiellement liée à la forme sensible. Sans doute la religion est obligée de présenter ses idées dans des emblèmes et des symboles qui parlent à la fois aux yeux et à l'esprit; elle appelle alors à son secours l'art qui traduit ses enseignements en images; celui-ci est son interprète auprès des intelligences encore incapables de comprendre le dogme dans sa pureté; mais ce n'est là qu'une préparation et une initiation. Le véritable enseignement religieux se transmet par la parole et s'adresse à l'esprit. D'un autre côté, le véritable culte est celui que l'âme rend au Dieu invisible en cherchant à s'unir à lui dans le silence de la méditation et de la prière; c'est là le culte en esprit et en vérité; or l'art ne saurait y atteindre. L'union mystique de l'âme avec Dieu s'accomplit dans le silence et le re-

cueillement. A ce degré, l'art non-seulement est inutile, mais il opère une distraction profane. Le fidèle ferme les yeux, il ne voit plus, n'entend plus, l'esprit s'envole dans des régions où les sens et l'imagination ne sauraient le suivre. Ainsi l'art est incapable d'atteindre la hauteur de la pensée religieuse, il n'est pour la religion qu'un accessoire et un auxiliaire; celle-ci ne le regarde pas comme son véritable mode d'expression et son *organe*, ainsi qu'on l'a appelé; elle n'accorde à ses œuvres qu'une valeur secondaire. Elle préfère à une belle statue, sortie des mains du plus habile sculpteur, l'image grossière vénérée des fidèles, une humble chapelle sur le tombeau d'un martyr, consacrée par des miracles, à la cathédrale de Cologne et à Saint-Pierre de Rome. L'art, de son côté, conserve son indépendance et le témoigne de mille manières. Jamais il n'est strictement orthodoxe; jamais il ne se plie tout à fait aux volontés d'autrui. Il ne reçoit jamais une idée toute faite ni une forme imposée sans les modifier. Il a ses conditions et ses lois qu'il respecte avant tout sous peine de n'être pas lui-même. Il a de plus ses fantaisies et ses caprices qu'il faut lui passer. Lorsqu'il travaille au service de la religion, il s'écarte sans cesse du texte biblique, du fait historique ou du type consacré; il transforme le récit traditionnel et la légende, et, si on ne le surveille, il finira par altérer le dogme lui-même. Vous chercherez vainement à le retenir et à l'enchaîner, il vous échappera toujours. D'ailleurs, quelque docile et soumis qu'il paraisse, n'oubliez pas que son but est de captiver les sens et l'imagination. Si vous vous abandonnez à lui, il vous enchaînera à votre tour dans les liens du monde sensible et fera de vous un idolâtre et un païen. Il vous voilera le Saint des saints et vous empêchera de communiquer en esprit avec le Dieu esprit. Enfin entre la religion et l'art se manifestent non-seulement des différences réelles, mais une tendance opposée et contradictoire. Le caractère de la vérité religieuse est l'immobilité. L'art, au contraire, est essentiellement mobile. Il tend, par conséquent, à altérer et à défigurer la vérité religieuse en cherchant à l'embellir et à la revêtir de formes nouvelles, en l'associant aux intérêts, aux goûts, aux idées de chaque époque et aux passions humaines. Aussi, après avoir marché pendant quelque temps ensemble au moyen âge, ils finissent par se séparer.

Si nous comparons maintenant l'art et la *philosophie*, nous remarquerons entre eux un rapport intime, mais aussi des différences essentielles. L'art et la philosophie ont l'un et l'autre pour objet les idées qui sont le principe et l'essence des choses; mais l'art représente ces idées sous des formes sensibles; la philosophie, au contraire, cherche à les connaître en elles-mêmes, dans leur nature abstraite et dégagées de tout symbole. Elle les exprime dans un langage également abstrait qui ne rappelle à l'esprit que la pensée même, et ne s'adresse qu'à la raison. La religion traverse tous les degrés du symbole pour s'élever jusqu'à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; mais la pensée religieuse, même sous sa forme la plus pure, s'allie avec le sentiment; comprendre n'est pas son but. La philosophie, au contraire, veut comprendre, et elle ne comprend réellement que quand la vérité lui apparaît nue, sans voile, environnée de sa propre lumière. Les belles formes, les images brillantes, les magnifiques emblèmes la touchent peu; elle y voit plutôt un obstacle qu'un moyen pour contempler le vrai : aussi elle les écarte à dessein, ou bien elle en pénètre le sens; mais alors elle détruit l'œuvre d'art qui consiste dans l'union indissoluble de l'idée et de l'image sensible. D'un autre côté, si l'art, comparé à la religion, est une création libre de l'intelligence humaine, l'inspiration est indépendante de la volonté; l'artiste sent au dedans de lui-même un principe qui agit et se développe comme une puissance fatale et à la manière des forces de la nature, qui l'émeut et l'échauffe, le subjugue et le transporte. Sans doute il doit se posséder, et, jusque dans l'enthousiasme et le délire poétique, maîtriser et diriger l'essor de sa pensée. Néanmoins ce souffle divin qui l'anime ne vient pas de lui, de sa personnalité, il l'appelle sa muse ou un dieu. Il en est tout autrement du philosophe; quoiqu'il sache bien que sa raison émane d'une source divine, et que la vérité est indépendante de lui, c'est librement qu'il la cherche, c'est par un effort volontaire de son intelligence qu'il tend à se mettre en rapport avec elle. Dans ce travail de son esprit, il impose silence à son imagination et à sa sensibilité; dans le calme de la méditation, il observe, il raisonne, il réfléchit. Attentif à surveiller tous les mouvements de sa pensée, il l'assujettit à une marche régulière, et la soumet aux procédés de la méthode. La philosophie est la raison humaine sous sa forme véritablement libre.

A son origine, la philosophie présente un rapport avec l'art de la poésie; mais voyez avec quelle rapidité la séparation s'opère. Les premiers philosophes écrivent en vers, leurs systèmes sont des poëmes cosmogoniques; quoique la poésie didactique se rapproche de la prose, cette forme est bientôt remplacée par le dialogue. Mais le dialogue est encore une œuvre d'art, c'est un petit drame qui a ses personnages, une exposition, une intrigue et un dénoûment. L'entretien socratique le reproduit d'une manière vivante; il est porté à son plus haut point de perfection par Platon, non moins artiste et poëte que grand philosophe. Mais vient Aristote, qui, à la savante ordonnance du dialogue platonicien, substitue l'exposition simple, crée la prose philosophique et enferme la pensée dans le syllogisme. Le poëme didactique et le dialogue ont leur place naturelle et légitime à l'origine de la philosophie. Ils marquent les degrés de cette transition par laquelle la philosophie se dégage de l'art; ce sont des formes irrévocablement passées. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des pensées profondes dans les créations de l'art et dans les ouvrages en particulier des grands poëtes? Oui, sans doute; mais si l'on entend par là que l'artiste ou le poëte a eu une conscience nette de ses idées, qu'il était capable de s'en rendre compte, et d'en donner une explication philosophique, on se trompe. Homère, Hésiode ne sont point des philosophes parce qu'on a cru pouvoir dégager de leurs poëmes toute une philosophie. Hésiode ne s'est jamais douté qu'en composant sa *Théogonie,* il exposait un système cosmogonique, métaphysique et moral; ce furent des philosophes qui, douze siècles après Homère, trouvèrent la *Théorie des nombres* de Pythagore et les idées de Platon dans sa *Mythologie.* On peut en dire autant de la philosophie du théâtre grec, comme on a coutume de dire aujourd'hui. Eschyle, qui révéla les mystères d'Éleusis, aurait été probablement fort embarrassé de donner le sens philosophique de ses tragédies. Sophocle aurait-il su dégager la formule de l'*Œdipe roi* et faire une théorie de l'expiation? Euripide le *philosophe sur la scène,* comme l'appelèrent ses contemporains, fait des contre-sens toutes les fois qu'il tire la morale de ses pièces. Jusqu'à quel point l'inspiration et la réflexion peuvent-elles se combiner pour produire une œuvre d'art ou de poésie? c'est une question qui ne peut être

tranchée en quelques mots; il suffit de remarquer que l'inspiration doit avoir l'initiative, et que si la réflexion intervient autrement que pour la diriger, si elle la remplace, c'en est fait de l'art et de la poésie. Dans les temps modernes, en Allemagne, deux grands poëtes ont paru réaliser cette alliance de la poésie et de la philosophie; mais Goethe a eu raison de dire que Schiller n'avait jamais été moins poëte que quand il avait voulu être philosophe, et Schiller aurait pu renvoyer à Goethe le même reproche. La plus grande composition poético-philosophique que l'on puisse citer, le *Faust*, confirme notre opinion. La première partie est incomparablement plus intéressante que la seconde, et lui est supérieure comme œuvre dramatique, précisément parce que l'allégorie philosophique y joue un plus faible rôle. Le second *Faust*, œuvre de réflexion plus que d'inspiration, offre sans doute de grandes beautés d'ensemble et surtout de détails; mais on ne peut nier que ce ne soit une composition froide; elle ne peut être goûtée qu'après une longue et profonde étude; mais dès lors elle manque l'effet que doit produire l'œuvre d'art, une impression soudaine, le sentiment du beau et l'enthousiasme que sa vue excite. Les savants veulent être traités en cela comme le vulgaire. Les artistes allemands rêvent aujourd'hui l'union de la science et de l'art; nous ne voudrions pas nier que cette alliance ne puisse produire d'heureux effets, mais d'abord on doit reconnaître que l'idée, pour passer de la sphère philosophique dans celle de l'art, est obligée de subir une transformation dans la pensée de l'artiste; il faut que celui-ci s'en soit *inspiré;* ensuite il est un ordre d'idées qui échappera toujours à l'art, ce sont précisément celles qui sont vraiment philosophiques. Les artistes allemands n'ont sans doute pas songé à représenter les *Antinomies de la raison* et l'*Impératif catégorique* de Kant sur les bas-reliefs de la Valhalla; et il ne s'est pas trouvé parmi les disciples enthousiastes de Hegel quelque jeune poëte pour mettre sa logique en vers. — Pour la bibliographie et pour le sujet lui-même, voy. BEAU, ESTHÉTIQUE. C. B.

ASCÉTISME ou MORALE ASCÉTIQUE (de ἄσκησις, *exercice;* sans doute parce que la vie ascétique était regardée comme l'exercice par excellence). On appelle ainsi tout le système de morale qui recommande à l'homme, non de gouverner ses besoins en les subordonnant à la raison et à la loi du devoir, mais de les étouffer entièrement, ou du moins de leur résister autant que nos forces le permettent; et ces besoins ce ne sont pas seulement ceux du corps, mais encore ceux du cœur, de l'imagination et de l'esprit; car la société, la famille, la plupart des sciences, et tous les arts de la civilisation, sont quelquefois proscrits avec la même rigueur que les plaisirs matériels. Le soin de son âme et la contemplation de Dieu, c'est tout ce qui reste à l'homme ainsi abîmé dans les austérités et dans le silence. Encore, la conscience de lui-même doit-elle s'anéantir peu à peu dans l'amour divin.

Il faut distinguer deux sortes d'ascétisme: l'un, fondé sur le dogme de l'expiation, n'a pas d'autre but que d'apaiser la colère divine par des souffrances volontaires : c'est l'ascétisme *religieux*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, car il ne saurait être séparé de la théologie positive, et souvent même il fait partie du culte. L'autre espèce d'ascétisme est instituée, d'après des principes purement rationnels, pour rendre l'âme à sa vraie destination, pour développer en elle toutes ses facultés et toutes ses forces, en l'affranchissant de la servitude du corps et des lois prétendues tyranniques de la nature extérieure : nous lui donnerons le nom d'ascétisme philosophique.

Nous rencontrons les premiers germes de ce système dans l'école pythagoricienne, qui, respectant jusque dans les animaux le principe de la vie, confondu mal à propos avec le principe spirituel, imposait à ses adeptes l'abstinence de la chair et même des végétaux, lorsque, par leur forme, ils rappellent à l'imagination quelque être vivant. Elle demandait, en outre, le sacrifice de la volonté par l'obéissance, et son silence proverbial devait être à la fois le résultat et la condition de la vie contemplative.

Le point de vue que nous essayons de définir est déjà plus nettement prononcé dans l'école cynique; car ici il ne s'agit plus d'un sentiment qui est déjà par lui-même un frein aux excès de la morale ascétique (nous voulons parler de ce vague respect qu'inspirait aux pythagoriciens, partout où il se manifeste, le principe de la vie), mais on exalte, aux dépens même de la bienséance, le sentiment de la liberté, dont le développement incessant est regardé comme le fond de la moralité humaine : de là cette maxime d'Antisthène, que la douleur et la fatigue sont un bien; que le plaisir, au contraire, est toujours un mal. Non contents d'affranchir l'homme des lois de la nature, les philosophes cyniques cherchaient aussi, comme on sait, à le rendre indépendant de la société; c'est dans ce but qu'ils répudiaient les affections de famille et même l'amour de la patrie, si puissant chez les peuples de l'antiquité.

Les stoïciens, dont toute la morale se résume en ces deux mots, *abstinence* et *résignation* (ἀνέχου καὶ ἀπέχου), n'ont fait que donner au principe d'Antisthène plus de dignité, en le conciliant avec toutes les bienséances de la vie sociale, et plus de valeur scientifique, en le rattachant à un vaste système de philosophie. Mais on reconnaît sans peine le caractère ascétique dans cette insensibilité absolue qu'ils affectaient pour tous les biens et pour tous les maux de la vie, dans leur mépris de toutes les œuvres extérieures et leur indifférence pour les intérêts, par conséquent pour les devoirs de la société. Dans leur opinion, comme dans celle de leurs devanciers de l'école d'Antisthène, le sage ne devait pas plus dépendre de ses semblables que du monde extérieur.

Mais nulle part, au moins dans l'antiquité, les principes ascétiques n'ont été portés aussi loin que dans l'école d'Alexandrie. Là, la matière étant considérée comme une simple négation, Dieu comme la substance commune de tous les êtres, et l'homme comme d'autant plus parfait qu'il abdique, en quelque sorte, sa propre existence pour se confondre dans celle de l'Être unique, siége de toute réalité et de toute perfection, il en résultait nécessairement le plus complet mépris de la nature, de la vie, de la société, de tout ce qui est limité et fini. L'âme ne devait plus seulement se détacher de ses liens matériels, elle devait aussi se détacher d'elle-même, renoncer à la conscience de son être individuel, et s'anéantir, s'abîmer en Dieu. Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, la culture même de l'intelligence, la science, devait paraître misérable dans ce système, parce que, au-dessus de la science, il plaçait l'intuition et l'enthousiasme, faculté toute divine, par l'intermédiaire de laquelle disparaît la différence de notre intelligence bornée et de l'Être ineffable. Cette morale n'était pas seulement enseignée chez les païens, qui formaient plus particulièrement l'école néoplatonicienne; nous la trouvons également chez Philon le juif, chez Origène le chrétien, et, longtemps avant Philon, si nous en croyons le témoignage de ce dernier, elle était mise en

pratique, dans toute sa sévérité, par les thérapeutes. Aux yeux de ces hommes, les vertus ordinaires et sociales, la moralité proprement dite, n'était qu'une préparation aux vertus solitaires de la vie contemplative, regardée comme le terme de la perfection humaine.

Si l'on juge la morale ascétique d'un point de vue purement relatif, comme un contre-poids nécessaire à des excès d'un autre genre, elle mérite assurément notre indulgence et même notre respect. Dans les temps de mollesse et de désordre, elle vient rappeler à l'homme le souvenir de sa force et de son principe spirituel qu'elle met à nu par les plus héroïques résistances contre les lois du corps; elle exagère le néant des choses de la terre, les vanités et les misères de la vie, pour élever sa pensée vers les régions de l'idéal et de l'infini. Mais, à la considérer en elle-même et dans sa valeur absolue, comme le dernier terme de la moralité humaine ou comme le but même de la vie, elle renferme des conséquences aussi dangereuses peut-être que celles du système diamétralement opposé; de plus, elle est en contradiction avec son propre principe, car elle veut la fin sans vouloir les moyens; elle appelle la perfection de l'homme et repousse les conditions sans lesquelles il est impossible d'y atteindre. En effet, ce n'est pas par lui seul, mais c'est au sein de la société, grâce à son concours et à ses institutions, que l'homme peut arriver au complet développement, à la conscience de son être, à la connaissance parfaite de sa nature, de son principe et de ses devoirs. Donc, le perfectionnement de l'état social est tout à fait inséparable de notre perfectionnement individuel, sous quelque point de vue qu'on l'envisage. Mais vivre dans la société, c'est vivre pour elle, c'est prendre part à ses biens comme à ses maux, c'est veiller à ses intérêts et défendre son existence, en un mot, c'est tout le contraire de la vie ascétique. En second lieu, si l'état social est pour l'âme qui aspire à la perfection un mal et un danger; si l'abandon, les misères et les souffrances sont un bien, une purification nécessaire, quelle pitié restera-t-il dans nos cœurs pour les douleurs de nos semblables, quel devoir nous commandera de les soulager, quelle raison aurons-nous d'interrompre nos sublimes méditations pour rentrer dans les impuretés de ce monde? L'ascétisme, conséquent avec lui-même, doit donc aboutir à l'isolement de l'âme comme à celui du corps; et cet isolement, pour être commandé par les intentions les plus pures, n'en mérite pas moins le nom d'égoïsme. Enfin, si, comme le supposent les apologistes de la vie ascétique, notre existence ici-bas est une déchéance, notre corps une prison, et tous les besoins qui en dépendent autant de souillures, n'aurions-nous pas le droit d'accuser la bonté et l'intelligence divines, qui, pour fournir à l'homme un lieu d'épreuves, auraient tout exprès créé le mal? Oui, sans doute, la vie est une épreuve; mais, pour la soutenir dignement, il faut que nous développions tous les germes qu'une main divine a déposés en nous, que nous comprenions toute la grandeur et la beauté de la nature intérieure, que nous acceptions tous les devoirs que nous avons à remplir envers les autres et envers nous-mêmes, qu'enfin la création de l'homme soit regardée comme le chef-d'œuvre de Dieu. Voy. Ch.-L. Schmidt, *de Asceseos fine et origine dissert.*, in-4, Carls., 1830. — Jean-B. Buddeus, *de* Κάθαρσει *Pythagorico-Platonica*, in-4, Halle, 1701; — et *de* Ἀσκήσει *philosophica*, dans son recueil intitulé : *Analecta historiæ philosophiæ*, in-8, Halle, 1706 et 1724.

ASCLÉPIADE de Phlionte. Philosophe de l'école d'Érétrie; il était disciple de Stilpon et vécut au IVe siècle avant J. C., connu surtout par son étroite intimité avec Ménédème, le fondateur de cette école : voy. Diogène Laërce, liv. II, ch. XVII. Il y eut aussi un néo-platonicien du même nom qui fut disciple de Proclus; c'est tout ce qu'on sait de lui.

ASCLÉPIGÉNIE. Fille du néo-platonicien Plutarque d'Athènes, sœur d'Hiérius et femme d'Archiade; complétement initiée à tous les mystères de la philosophie néo-platonicienne, elle put les enseigner à Proclus quand celui-ci vint à Athènes pour y suivre les leçons de Plutarque. Voy. Proclus et Plutarque d'Athènes.

ASCLÉPIODOTE. Néo-platonicien; tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut disciple de Proclus.

ASCLEPIUS de Tralles. Un des plus anciens commentateurs d'Aristote, disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, vivait au VIe siècle après J. C.; ses travaux n'ont pas été conservés.

ASPASIUS. Ancien commentateur d'Aristote, dont les écrits ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

ASSENTIMENT. On appelle ainsi l'acte par lequel l'esprit reconnaît pour vraie, soit une proposition, soit une perception ou une idée. De là résulte que l'assentiment fait nécessairement partie du jugement; car, si l'on retranche de cette dernière opération l'acte par lequel j'affirme ou je nie, par lequel je reconnais qu'une chose est ou qu'elle n'est pas, soit absolument, soit par rapport à une autre, il ne restera plus qu'une simple conception sans valeur logique, qu'une proposition qu'il faut examiner avant de l'admettre. Le même acte est nécessaire à la perception, qui peut n'être pour nous qu'une simple apparence tant que l'esprit ne l'a pas en lui-même reconnue pour vraie. C'est ainsi qu'il a existé des philosophes qui ont révoqué en doute la réalité des objets perçus, ou qui ont cru nécessaire de s'en convaincre par le raisonnement. L'assentiment est spontané ou réfléchi, libre ou nécessaire. Il est libre quand il n'est pas imposé par l'évidence, nécessaire quand je ne puis le refuser sans me mettre en contradiction avec moi-même. Les stoïciens sont les premiers, et peut-être les seuls philosophes de l'antiquité, qui aient donné au fait dont nous nous occupons une place importante dans la théorie de la connaissance : tout en admettant, avec l'école sensualiste, que la plupart de nos idées viennent du dehors, ils ne croyaient pas que les images purement sensibles (φαντασίαι) puissent être converties en connaissances réelles sans un acte spontané de l'esprit, qui n'est pas autre chose que l'assentiment (συγκατάθεσις).

ASSERTOIRE ou **ASSERTORIQUE** (assertorisch, de *asserere*). Mot forgé par Kant pour désigner les jugements qui peuvent être l'objet d'une simple assertion à laquelle ne se joint aucune idée de nécessité. Leur place est entre les jugements *problématiques* et *apodictiques*. Voy. Kant, *Critique de la raison pure, Logique transcendantale, analytique des concepts*.

ASSOCIATION DES IDÉES. Quand un voyageur parcourt les ruines d'Athènes, la campagne de Rome, les champs de Pharsale ou de Marathon, la vue de ces lieux illustres éveille dans son esprit le souvenir des grands hommes qui y ont vécu et des événements qui s'y sont passés. Lorsqu'un philosophe, un astronome ou un physicien entendent prononcer les noms de Descartes, de Copernic ou de Galilée, leur pensée aussitôt se reporte vers les découvertes qui sont dues à ces immortels génies. Le portrait d'un ami ou d'un parent que nous avons perdu a-t-il frappé nos regards, les vertus et l'affection de cette

personne chérie se retracent dans notre âme et renouvellent la douleur que nous a causée sa perte. Quelquefois même, au milieu d'un entretien, un mot qui paraissait indifférent, une allusion détournée, suffisent pour provoquer le réveil soudain d'un sentiment ou d'une idée qui paraissaient endormis; et voilà pourquoi la mesure dans les paroles est le premier précepte de l'art de converser.

Ces exemples, que nous pourrions aisément multiplier, nous découvrent un des faits les plus curieux de l'esprit humain, une de ses lois les plus remarquables, la propriété dont jouissent nos pensées de s'appeler réciproquement. Cette propriété est connue sous le nom d'*association* ou de *liaison des idées;* à quelques égards, elle est dans l'ordre intellectuel ce que l'attraction est dans l'ordre matériel : de même que les corps s'attirent, les idées s'éveillent, et ce second phénomène ne paraît pas être moins général, ni avoir moins de portée que le premier.

Pour peu qu'on observe avec attention la manière dont une pensée est appelée par une autre, il devient évident que ce rappel n'est pas fortuit, comme il peut paraître à une vue distraite, mais qu'il tient aux rapports secrets des deux conceptions. Hobbes, cité par Dugald-Stewart (*Élém. de la Phil. de l'esprit hum.*, trad. de l'anglais par P. Prévost, in-8, t. I, p. 162, Genève, 1808), nous en fournit un exemple remarquable. Il assistait un jour à une conversation sur les guerres civiles qui désolaient l'Angleterre, lorsqu'un des interlocuteurs demanda combien valait le denier romain. Cette question inattendue semblait amenée par un caprice du hasard, et parfaitement étrangère au sujet de l'entretien ; mais, en y réfléchissant mieux, Hobbes ne tarda pas à découvrir ce qui l'avait suggérée. Par un progrès rapide et presque insaisissable, le mouvement de la conversation avait amené l'histoire de la trahison qui livra Charles Ier à ses ennemis ; ce souvenir avait rappelé Jésus-Christ, également trahi par Judas, et la somme de trente deniers, prix de cette dernière trahison, s'était offerte alors comme d'elle-même à l'esprit de l'interlocuteur.

Souvent des rapports plus faciles à reconnaître, parce qu'ils sont plus directs, unissent entre elles nos idées. Comme le nombre en est infini, nous ne prétendons pas en donner une énumération complète ; nous nous bornerons à citer les principaux, la durée, le lieu, la ressemblance, le contraste, les relations de la cause et de l'effet, du moyen et de la fin, du principe et de la conséquence, du signe et de la chose signifiée.

1° Au point de vue de la durée, les événements sont simultanés ou successifs. Une association d'idées, fondée sur la simultanéité, est ce qui rend les synchronismes si commodes dans l'étude de l'histoire. Deux faits qui ont eu lieu à la même époque se lient dans notre esprit, et, dès que le souvenir de l'un nous a frappés, il suggère l'autre. César fait penser à Pompée, François Ier à Léon X, Louis XIV aux écrivains célèbres que son règne a produits. D'autres liaisons reposent sur un rapport de succession qui nous permet de parcourir tous les termes d'une longue série, pourvu qu'un seul nous soit présent. Notre mémoire peut ainsi descendre ou remonter le cours des événements qui remplissent les âges; elle peut de même conserver et reproduire une suite de mots dans l'ordre où ils s'étaient offerts à l'esprit, et ce qu'on nomme apprendre par cœur n'est pas autre chose.

2° Que plusieurs objets soient contigus dans l'espace et n'en forment, pour ainsi dire, qu'un seul, ou bien qu'ils soient séparés et simplement voisins, leur relation locale en introduit une autre dans les idées qui y correspondent. Une contrée rappelle les contrées limitrophes; un paysage oublié cesse de l'être, lorsque nous nous sommes retracé un de ses points de vue. Là est tout le secret de la mémoire dite *locale.* Telle est aussi une des sources de la vive émotion que produit sur l'âme la vue des lieux illustres. Nous en avons donné plus haut des exemples qui nous permettent de ne pas insister.

3° Le pouvoir de la ressemblance, comme élément de liaison entre les pensées, apparaît dans les arts, dont les chefs-d'œuvre, pure imitation d'un modèle absent ou d'une idée imaginaire, nous touchent comme fait la réalité. Ce même pouvoir est le principe de la métaphore et de l'allégorie, et en général de toutes les figures qui supposent un échange d'idées analogues. Il se retrouve même dans une foule de jeux de mots comme les équivoques, et principalement les pointes ; une parité accidentelle de consonnance entre deux termes qui n'ont pas la même signification inspire ces saillies si chères aux esprits légers.

4° Souvent on pense une chose, on en dit une autre qui y est contraire, et toutefois on est compris. Ainsi, dans Andromaque, Oreste rend grâce au ciel de son malheur, *qui passe son espérance.* Les poëtes ont donné aux Furies le nom d'*Euménides*, ou de bonnes déesses. La mer Noire, funeste aux navigateurs, était appelée chez les anciens *Pont-Euxin*, ou mer hospitalière. Ces antiphrases ou ironies, transition d'une idée à l'idée opposée, sont l'effet d'une association fondée sur le contraste. Les pensées contraires ont la propriété de s'éveiller mutuellement, comme les pensées qui se ressemblent ; la nuit fait penser au jour, la santé à la maladie, l'esclavage à la liberté, la guerre à la paix, le bien au mal. Un fait aussi simple n'est ignoré de personne.

5° La vie privée et la science ont de nombreux exemples de la manière dont nos idées peuvent s'unir d'après des rapports de cause et d'effet : ainsi, l'œuvre nous rappelle l'ouvrier, et réciproquement; ainsi, le père nous fait songer aux enfants, et les enfants à leur père. C'est par l'effet d'une relation analogue que le spectacle de l'univers excite dans l'âme le sentiment de la Divinité ; on ne peut contempler un si merveilleux ouvrage, sans qu'aussitôt, par un progrès irrésistible, l'intelligence se reporte vers son auteur.

6° Nos conjectures sur les intentions de nos semblables, les jugements criminels dans les cas de préméditation, la pratique des arts et de l'industrie, sont autant de preuves de la facilité avec laquelle on passe de la notion d'un but aux moyens propres à y conduire, et réciproquement. Un projet, avant d'être accompli, nous est révélé par les actes qui en préparent l'exécution; et si, par exemple, un inconnu a pénétré dans un appartement en forçant les portes, chacun présumera qu'il est venu pour voler. A la vérité, l'induction a beaucoup de part dans ces jugements, puisqu'elle en détermine le fait capital, qui est l'affirmation ; mais ici l'affirmation a pour objet un rapport qui suppose lui-même deux termes. Or, qu'est-ce qui met ces deux termes en présence, qu'est-ce qui suggère que tel acte a tel but, et que telle fin peut s'obtenir par tels moyens, sinon l'association des idées?

7° Pour apprécier le rôle et la fécondité des derniers rapports signalés, ceux du principe à la conséquence, du signe à la chose signifiée, il suffit d'une simple remarque : l'un est la condition du raisonnement, l'autre est la condition du lan-

gage. Que l'esprit cesse d'avoir ses idées unies de manière à découvrir facilement le particulier dans le général et le général dans le particulier, que devient la faculté de raisonner? Qu'il nous soit interdit d'aller, soit d'un sentiment ou d'une idée au mot qui les traduira, soit d'un signe quelconque aux secrètes pensées dont il est l'expression, que deviennent ce pouvoir de la parole et du geste, et l'art précieux de l'écriture?

Tous les éléments d'association que nous venons de parcourir, en avouant qu'ils ne sont pas les seuls, peuvent, selon Hume (*Essais philosophiques*, ess. III), être ramenés à trois principaux : la ressemblance, la contiguité de temps ou de lieu et la causalité. Une remarque ingénieuse et plus solide peut-être, qui appartient à M. de Cardaillac (*Étud. élém. de Phil.*, in-8, t. II, p. 217, Paris, 1830), c'est que la simultanéité est la condition commune de tous les autres rapports; en effet, deux idées ne peuvent s'unir par un lien quelconque, si elles ne nous ont été présentes toutes deux à la fois.

Comme toutes les facultés de l'esprit, l'association est soumise à l'influence de différentes causes qui en modifient profondément l'exercice et les lois. La première de ces causes est la constitution que chacun de nous a reçue de la nature. Unies par les liens du contraste et de l'analogie, les conceptions du poëte se traduisent, pour ainsi dire à son insu, en images et en métaphores; mais les pensées du mathématicien, fatalement disposées d'après des rapports de conséquence à principe, auraient toujours formé une suite régulière et savante, quand bien même il n'eût jamais étudié la géométrie. Il y a ainsi entre les esprits des différences originelles que toute la puissance de l'art et du travail ne peut ni expliquer ni entièrement abolir. Tous les hommes ont un penchant plus ou moins énergique qui les porte, dès le bas âge, à unir leurs idées d'une certaine manière de préférence à une autre, et c'est en partie de là que la variété des vocations provient.

La volonté exerce un empire moins absolu peut-être que l'organisation, mais aussi incontestable. Reid observe ingénieusement que nous en usons avec nos pensées comme un grand prince avec les courtisans qui se pressent en foule à son lever : il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre s'en va comme il était venu : ainsi parmi les pensées qui s'offrent à nous, plusieurs nous échappent, mais nous retenons celles qu'il nous plaît de considérer, et nous les disposons dans l'ordre que nous jugeons le meilleur. Cet empire de la volonté est le fondement de la mnémotechnie, cet art de soulager la mémoire, qui consiste à unir nos connaissances aux objets les plus propres à nous les rappeler

Enfin, parmi les éléments qui doivent entrer dans le fait de l'association, il faut encore placer la vivacité des impressions, leur durée, leur fréquence, l'époque plus ou moins lointaine où elles se sont produites. On ne voit pas sans horreur l'arme qui nous a privés d'un ami, ni les lieux témoins de sa mort : une arme différente et d'autres lieux ne touchent pas. Un jour qui a souvent ramené des malheurs, est dit néfaste : la veille et lendemain n'ont pas de nom.

Si l'association des idées est soumise à l'influence de la plupart des autres principes de notre nature, elle-même réagit avec force contre les causes qui la modifient, et exerce un empire secret et continuel sur l'esprit et sur le cœur de l'homme.

Parmi les liaisons qui peuvent s'établir entre nos pensées, plusieurs, accidentelles et irrégulières, se forment au hasard par un caprice de l'imagination. On peut citer entre autres celles que suggèrent la ressemblance, le contraste et les rapports de temps et de lieu. Ce sont elles qui font en partie le charme de la conversation, où elles répandent la variété, la grâce et l'enjouement. Tout entretien avec nos semblables deviendrait un labeur, si elles ne répandaient pas un peu de variété dans le cours ordinaire de nos conceptions. Toutefois, quand on les recherche plus qu'il ne convient, voici infailliblement ce qui arrive. Comme elles sont plus que toutes les autres indépendantes de la volonté, elles empêchent qu'on soit maître de ses pensées. Loin que l'esprit gouverne, il est gouverné. La vie intellectuelle se change en une sorte de rêverie incohérente, où brillent des saillies heureuses, quelques éclairs d'imagination, mais qui flotte à l'aventure sans unité et sans règle. Le désordre des pensées réagit sur le caractère; les sentiments sont versatiles, la conduite légère et inconséquente; toutes les facultés, devenues rebelles au pouvoir volontaire, s'affaiblissent ou s'égarent.

Il est d'autres associations plus étroites et moins arbitraires qui supposent un effort systématique de l'attention, les liaisons fondées sur des rapports de cause à effet, de moyen à fin, de principe à conséquence. Celles-ci engendrent à la longue la fatigue et l'ennui par je ne sais quelle uniformité désespérante ; mais, d'un autre côté, lorsqu'elles sont passées en habitude, elles donnent à l'esprit et de l'empire sur lui-même et de la régularité. Il acquiert cette suite dans les idées et cette profondeur méthodique d'où résulte l'aptitude aux sciences. Le jugement étant droit, le caractère l'est aussi; l'enchaînement rigoureux dans les conceptions donne plus de poids à la conduite, plus de solidité aux sentiments; tout ce que l'esprit a gagné profite au cœur.

Outre cette influence générale sur l'intelligence et sur le caractère, l'association joue un rôle essentiel dans plusieurs phénomènes de la nature humaine. Elle est, sans contredit, je ne dirai pas seulement une des parties, mais la loi même et le principe créateur de la mémoire; car, en parcourant la variété infinie de nos souvenirs, on n'en trouverait pas un seul qui n'eût été éveillé par un autre souvenir ou par une perception présente. Elle explique aussi pourquoi on se rappelle plus volontiers les formes, les couleurs, les sons, ou bien un principe et sa conséquence, une cause et ses effets; pourquoi la mémoire est présente, facile et fidèle chez les uns, lente et infidèle chez les autres : ces variétés, fondées sur la marche des conceptions ou sur la différence de leurs objets, dépendent des rapports que nous établissons entre nos pensées, et de la manière dont elles s'appellent.

S'il est vrai, comme on l'a répété mille fois, que l'imagination, alors même qu'elle s'écarte le plus de la réalité, ne crée pas au sens propre du mot, et se borne à combiner tantôt capricieusement, tantôt avec règle et mesure, des matériaux empruntés, il est bien clair que, à l'exemple de la mémoire, elle a son principe dans l'association. C'est la propriété qu'ont les idées de s'appeler et de s'unir, qui lui permet de les évoquer et de les assortir à son gré; qui met à la disposition du peintre tous les éléments de ses tableaux; qui amène en foule, sous la plume du poëte, les pensées bizarres ou sublimes; qui fournit au romancier tous les traits dont il compose les aventures fabuleuses de ses héros; qui même suggère

au savant les hypothèses brillantes et les utiles découvertes.

Puisque l'association est un des éléments du pouvoir d'imaginer, elle doit se retrouver nécessairement dans tous les faits qui dépendent plus ou moins de ce pouvoir, comme le fait de la rêverie, la folie, les songes. Ce n'est pas ici le lieu de décrire ces divers phénomènes, dont chacun exigerait une étude approfondie et des développements étendus. Il suffit de faire observer qu'à part leurs différences profondes, à part les causes qui peuvent directement les produire, ils ne sont à bien prendre que des suites de pensées formées par association.

Comme dernier exemple du pouvoir de l'association, nous indiquerons la plupart de nos penchants secondaires. Que l'homme désire la vérité, la puissance, l'union avec ses semblables, la dignité de ces biens qui sont des éléments de sa destinée, en motive la recherche ou la rend nécessaire. Mais la possession des richesses, objet des convoitises de l'avare, ne compte pas entre les fins de notre nature ; elles ne valent que par les idées qu'on y attache, comme signes des biens véritables, ou comme moyens de les obtenir. Pourquoi cet amour que nous ressentons pour la terre de la patrie? Parce que nous y sommes nés, que nous y fûmes élevés, et qu'elle renferme tout ce qui nous est cher, nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, les objets de notre culte et de notre amour. Ces souvenirs de l'enfance, de la famille et de la religion, éveillés par le sol natal, émeuvent doucement l'âme, et communiquent leur attrait à un coin de terre isolé à la surface du globe. Combien d'antipathies et d'affections étrangères à la nature ont ainsi pour cause un rapport souvent fortuit entre deux idées !

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique des systèmes qui expliquent, par l'association des idées, quelques-uns des principes fondamentaux de la raison : par exemple celui de Hume, qui veut, par ce moyen, rendre compte du principe de causalité; nous nous contenterons d'apprécier en peu de mots l'opinion de Reid et de quelques autres philosophes qui ont cru pouvoir faire rentrer l'association des idées dans l'habitude. Si, comme le soutient M. de Cardaillac, partisan de cette opinion (*Étud. élém. de Phil.*, t. II, p. 121), l'habitude est la propriété qu'ont les phénomènes intérieurs de s'appeler l'un l'autre, l'association des idées y rentre indubitablement. Mais le mot habitude a un sens plus ordinaire dans la langue philosophique, où il désigne, en général, une disposition produite dans l'âme par la répétition fréquente des mêmes actes. Or, nous voyons bien comment des liaisons d'idées, qui se sont souvent répétées, se formeront à l'avenir plus facilement, et, devenues, pour ainsi dire, une seconde nature, changeront notre caractère et la tournure de notre esprit; mais la propriété en vertu de laquelle elles ont eu lieu une première fois, nous paraît un fait parfaitement distinct et indépendant de l'habitude. Le pouvoir de celle-ci peut la fortifier, mais il ne la crée pas plus qu'il n'en découle. En un mot, l'association des idées nous paraît une loi primitive et irrésistible de l'esprit humain, un fait duquel tous les faits psychologiques ne dépendent pas, mais qui en explique un fort grand nombre.

L'association des idées est au nombre des phénomènes intellectuels qui ont été le plus anciennement observés, comme le prouvent quelques mots d'Aristote, au chapitre deuxième de son traité *de la Réminiscence ;* mais elle n'a été l'objet d'une étude approfondie que dans les temps modernes. Sans parler de Hobbes, qui s'y arrête seulement par occasion, la liste des philosophes qui s'en sont occupés sérieusement est fort considérable. Nous citerons seulement : Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, ch. XXIII. — Hume, *Essais philosophiques*, ess. III. — Hartley, *Observations on man*, 2 vol. in-8, Lond., 1749. — Reid, *Essais sur les Fac. intell.*, t. IV, ess. IV. — Dugald-Stewart, *Élém. de la Phil. de l'esprit humain*, t. II, ch. V, p. 1 et suiv. de la traduct. franç. citée plus haut. —Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the human mind*, 4 vol. in-8, Édimb., 1827, lect. XXXIII et sq. — De Cardaillac, *Études élémentaires de Philosophie*, t. II, édition citée. — Damiron, *Psychologie*, in-8, Paris, 1837, t. I, p. 196. — P. M. Mervoyer, *Étude sur l'association des idées*, in-8, Paris, 1864. — J. St. Mill., *Logic*, t. II. — Betolaud, *de Consociationibus idearum*, in-4, Paris, 1826. — Gratacap, *Théorie de la Mémoire*, Paris, 1866, in-8.

AST (Frédéric), né à Gotha en 1778, fit ses études et prit ses grades à l'Université d'Iéna, où il ouvrit un enseignement particulier. Il professa ensuite successivement à Landshut et à Munich. Il s'attacha particulièrement à la philosophie de Schelling, qu'il développa avec talent, surtout dans ses applications à la théorie de l'art. C'était un esprit ingénieux et doué d'imagination. Son ouvrage sur la vie et les écrits de Platon révèle de l'érudition et un sentiment vrai de l'antiquité; mais il s'abandonne aux conjectures et aux hypothèses les plus hardies. C'est ainsi qu'il regarde comme apocryphes plusieurs dialogues de Platon, dont l'authenticité est le mieux établie, le *Premier Alcibiade*, le *Ménon*, les *Lois*, etc. Ses ouvrages sur l'esthétique ont le défaut de ne renfermer guère que des généralités; ce sont des cadres et des esquisses. Les divisions et les classifications sont souvent arbitraires ; cependant on trouve çà et là des vues originales, des critiques ingénieuses et fines. Le style ne manque pas de richesse et d'éclat. Les principaux ouvrages d'Ast sont les suivants : *Système de la Science de l'art*, in-8, Leipzig, 1806; — *Manuel d'Esthétique*, in-8, Leipzig, 1805 ; — *Esquisse des principes de l'Esthétique*, in-8, Landshut, 1807; — *Esquisse de l'Esthétique*, in-8, *ib.*, 1813; — *Principes fondamentaux de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1807, 1809; — *Esquisse générale de l'histoire de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1807 ; — *Époques principales de l'histoire de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1829; — *Sur la vie et les écrits de Platon*, in-8, Leipzig, 1816. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

ATHÉISME (de ἀ privatif et de Θεός, Dieu). On appelle ainsi l'opinion des athées ou de ceux qui nient l'existence de Dieu. Il n'entre pas dans notre plan de donner ici, soit une réfutation, soit une histoire proprement dite de cette opinion : on la réfute par la démonstration même de l'existence de Dieu, et par un examen approfondi de la nature de l'homme, par la distinction de l'âme et du corps, par une analyse exacte des principes de la raison, en un mot, par l'ensemble des doctrines enseignées dans ce recueil; et quant à faire de l'athéisme l'objet d'une histoire tout à fait distincte de celle des autres systèmes, cela est impossible : car l'athéisme n'est pas un système, mais une simple négation, conséquence immédiate et inévitable de certains principes positifs. On n'est pas athée parce qu'on a voulu l'être, parce qu'on a posé en principe qu'il n'y a pas de Dieu; mais parce qu'on attribue à la matière la pensée, la vie, le mouvement, ou tout au moins une existence absolue; parce qu'on affirme que ce monde a pu être une combinaison du hasard, ou par l'effet de telle autre hypothèse où l'on croit

pouvoir se passer, dans l'explication des phénomènes de la nature, de l'intervention d'une cause intelligente, antérieure et supérieure au monde. Nous nous bornerons donc à déterminer les vrais caractères de l'athéisme et les limites dans lesquelles se renferme son existence. Nous remonterons ensuite à ses causes, aux principes qui l'ont mis au jour et dont il ne peut être séparé que par une grossière contradiction; ce qui nous conduira naturellement à indiquer les principales formes sous lesquelles il s'est montré dans l'histoire. Enfin, nous le considérerons dans ses conséquences pratiques ou dans ses rapports avec la morale et avec la société.

Aucune accusation n'a été plus prodiguée que celle d'athéisme. Il suffisait autrefois, pour en être atteint, de ne point partager, si grossières, et même si impies qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque. Socrate, le premier apôtre dans la Grèce païenne d'un Dieu unique, pur esprit, législateur suprême et providence du monde, a été condamné à mort comme athée. Avant lui Anaxagore, après lui Aristote furent sur le point de subir le même sort, et sans doute Platon lui-même n'eût pas été plus heureux s'il n'avait pas quelquefois abrité la vérité sous le manteau de la fable. L'exemple de l'antiquité fut perdu pour les temps modernes. Sans parler de Vanini et de Jordano Bruno, qui éveilleraient des souvenirs trop amers, nous rappellerons que Descartes a été lui aussi accusé d'athéisme. Et pourquoi cela? pour s'être écarté d'Aristote, qui avait subi avant lui la même accusation. Un contemporain, un ami de Descartes, le P. Mersenne, comptait de son temps, dans la seule ville de Paris, jusqu'à cinquante mille athées. Ce fut ensuite le tour de ceux qui abandonnèrent le cartésianisme, ou qui le comprirent à leur manière, Spinoza, Locke, Kant, Fichte entendirent successivement cet éternel cri de guerre, jusqu'à ce que, le trouvant trop suranné, on lui substitua un jour le grand mot de panthéisme. Cependant il ne faut pas que, par un excès contraire, nous regardions l'athéisme comme une chimère qui n'a existé nulle part. Cette funeste maladie de l'esprit humain n'est que trop réelle; elle date de fort loin, et les efforts réunis de la religion et de la science ne sont pas parvenus encore à la faire disparaître. Mais où commence-t-elle? où finit-elle? et quels en sont les symptômes?

L'homme ne pouvant jamais comprendre l'infini dans l'ensemble de ses perfections, il faut laisser le nom d'athée, non pas à celui qui a une idée incomplète de la nature divine, mais à celui qui la nie entièrement et qui sait qu'il la nie. Le polythéisme, le culte des astres étaient des religions fort grossières, mais non l'absence de toute religion et de toute connaissance de Dieu. La même règle doit être appliquée aux systèmes philosophiques. Or, la nature divine se présente à notre intelligence sous deux points de vue principaux: sous un point de vue métaphysique, comme la cause première, comme la raison des choses, comme la source de toute existence, ou du moins comme le moteur suprême; et sous un point de vue moral, comme la source du bien et du beau, comme le législateur des êtres libres, doué lui-même de conscience et de liberté, enfin comme le modèle de toute perfection, auquel l'homme et l'humanité tout entière doivent s'efforcer de ressembler autant que le permettent les conditions de leur existence. Dans la réalité, c'est-à-dire dans l'essence même de Dieu, et dans le fond constitutif de notre raison, ces deux ordres d'idées sont inséparables; mais dans un système ou dans une croyance religieuse, l'un ou l'autre suffira pour écarter l'athéisme; car l'un et l'autre nous transportent au delà des bornes de ce monde, au delà de toute expérience possible, dans le champ de l'invisible et de l'infini. En effet, nier Dieu, n'est-ce pas se renfermer dans la sphère des existences finies, dont l'expérience seule peut nous donner connaissance? N'est-ce pas s'en tenir à ce qui paraît, c'est-à-dire à la matière et aux phénomènes qui lui sont propres, sans rechercher ce qui est, sans élever ses regards vers quelque puissance antérieure ou supérieure à la matière? Sitôt, au contraire, que l'on franchit ce cercle étroit, c'est Dieu que l'on rencontre ou l'un de ses attributs, c'est-à-dire, de quelque nom qu'on l'appelle, l'essence divine considérée sous l'une de ses faces et dans l'un de ses rapports avec nous; car il n'existe rien et notre intelligence ne peut rien concevoir que Dieu et la création, que le fini et l'infini. Ainsi, pour conserver l'exemple que nous avons cité plus haut, le Sabéen qui adore dans le soleil le maître et le suprême ordonnateur du monde, lui attribue certainement de la puissance, de l'intelligence et de la bonté; autrement, pourquoi lui adresserait-il des prières et des actions de grâces? Or les qualités que l'idolâtrie rapporte au soleil ne diffèrent que dans une certaine mesure des attributs avec lesquels la raison nous représente la nature divine; elles répondent au même besoin de l'intelligence et du sentiment; celui de chercher au-dessus de nous, et de tous les objets périssables qui nous entourent, un principe d'existence plus réel et plus propre à nous rendre compte des merveilles de la nature. Seulement ces idées de bonté, d'intelligence, de force, d'éternité, que le philosophe conçoit en elles-mêmes comme la suprême réalité, comme l'essence véritable du souverain Être, l'homme enfant veut les voir revêtues d'une forme sensible, et naturellement il choisit d'abord la plus éclatante, celle qui offre d'abord à ses yeux étonnés le spectacle le plus extraordinaire.

Mais quoi! les systèmes de philosophie doivent-ils rester exclus de cette justice qui n'a jamais été refusée à la plus grossière idolâtrie? On reconnaîtrait l'idée de Dieu dans le culte des astres, et l'on ne trouverait rien de pareil dans le système de Spinoza? Les termes dans lesquels nous parlons ailleurs de ce philosophe (voy. l'article SPINOZA) prouvent suffisamment combien nous sommes éloignés de ses doctrines. Mais, quelque distance qui nous sépare de ce noble génie, il nous est impossible d'accepter pour lui cette banale accusation d'athéisme, adressée indistinctement à tous les systèmes nouveaux. L'on n'est pas un athée lorsqu'on croit à une substance absolue, éternelle, infinie, ayant pour attributs essentiels et également infinis, non la matière, qui n'est qu'un mode fugitif de l'étendue, mais l'étendue elle-même, l'étendue intelligible et la pensée. L'on n'est pas un athée quand on enseigne, et, ce qui est mieux encore, lorsqu'on pratique la morale la plus élevée et la plus austère, lorsqu'on reconnaît pour souverain bien et pour fin dernière de nos actions la connaissance et l'amour de Dieu. *Hoc idea Dei dictat, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem finem esse ultimum, ad quem omnes actiones nostræ sunt dirigendæ* (*Tract. Theol. pol.*, c. IV). Quels que soient les rapports établis par Spinoza entre Dieu et le monde, il nous élève au-dessus du monde, je veux dire au-dessus du contingent, du fini, de la matière et de ses modes périssables, en nous parlant d'une substance infinie, douée de pensée et d'intelligence. Nous n'en dirons pas autant des systèmes de Hobbes et d'Épicure. Là, quoique le nom de Dieu soit

conservé, l'athéisme coule à pleins bords. En effet, à commencer par Épicure, quelle part reste-t-il à faire à la puissance suprême, quand l'atome et le vide, c'est-à-dire quand la matière seule a suffi à tout produire, même l'intelligence? Quel degré d'existence peut-on accorder à ces dieux relégués dans le vide, sans action sur le monde, vains fantômes qui ne sont ni corps ni esprits, et dont la seule attribution est un éternel repos? Il est évident, comme les anciens eux-mêmes l'avaient déjà remarqué, que leur fonction réelle était de protéger le philosophe contre la haine de la multitude. L'athéisme de Hobbes n'est pas moins visible sous le voile transparent qui le couvre; car, laissant au pouvoir politique le soin de prescrire ce qu'il faut penser de Dieu et de la vie à venir, il ôte à ces deux croyances toute valeur réelle, il en fait un instrument de domination à l'usage du despotisme, et destiné à l'agrandir de toute la puissance que les idées religieuses exercent sur les hommes. D'ailleurs, Hobbes est franchement matérialiste comme le philosophe grec dont nous avons parlé tout à l'heure; il regarde comme une contradiction l'idée d'un pur esprit, ne reconnaît pas d'autres causes dans l'univers que le mouvement et des moteurs matériels; et quant à Dieu, il n'est pour nous que l'idéal du pouvoir; sa justice même ne signifie que sa toute-puissance; tous les autres attributs que nous croyons lui donner ont un sens purement négatif, à savoir: qu'il est incompréhensible pour nous.

Nous n'admettons pas, avec certains philosophes, qu'il y ait des athées par ignorance, c'est-à-dire que l'idée de Dieu soit complétement absente chez certains peuples ou chez certains hommes doués d'ailleurs d'une intelligence ordinaire, et libres de faire usage de toutes leurs facultés. Les récits de quelques obscurs voyageurs, seules preuves qu'on ait alléguées en faveur de cette opinion, ne sauraient prévaloir contre l'histoire du genre humain et contre l'observation directe de la conscience. Or, l'histoire nous atteste que les institutions religieuses sont aussi anciennes que l'humanité, et la conscience nous montre l'idée de Dieu, le sentiment de sa présence, l'amour et la crainte de l'infini se mêlant à toutes nos autres idées, à tous nos autres sentiments. L'athéisme, comme toute négation, suppose toujours une lutte dans la pensée ou un effort de réflexion pour remonter aux principes des choses: par conséquent il n'a pu commencer qu'avec l'histoire de la philosophie; il est le résultat d'une réaction naturelle de l'esprit philosophique contre les grossières superstitions du paganisme. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'athéisme n'a point d'existence par lui-même; il n'est que la conséquence plus ou moins directe de certains principes erronés, de certains systèmes incompatibles avec l'idée de Dieu. Les systèmes qui présentent ce caractère ne sont qu'au nombre de deux: le matérialisme et le sensualisme. Sans doute il existe entre ces deux doctrines une dépendance très-étroite; cependant il n'est pas permis de les confondre: le matérialisme, essayant de démontrer que tous les êtres et tous les phénomènes de ce monde ont leur origine ou leurs éléments constitutifs dans la matière, se place évidemment en dehors de la conscience, et se montre beaucoup plus occupé des objets de la connaissance que de la connaissance elle-même: c'est tout le contraire dans la doctrine sensualiste; car ce qui l'occupe d'abord, ce qui l'occupe avant tout, et quelquefois d'une manière exclusive, c'est un phénomène psychologique, c'est la sensation par laquelle elle prétend nous expliquer toutes nos idées et toutes nos connaissances. Il arrive de là que le partisan de ce dernier système se croit beaucoup plus éloigné de l'athéisme que le matérialiste; et quelquefois, en effet, il parvient à s'y soustraire par une heureuse inconséquence, ou en restant dans les limites du scepticisme. De ce que, à tort ou à raison, je ne trouve dans mon intelligence que les notions originaires de la sensation, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il n'existe hors de moi que des objets sensibles ou matériels; car, au point de vue où je me suis placé, les idées dont je me vois en possession, c'est-à-dire les idées que me fournit l'expérience, ne sont pas nécessairement la mesure ou l'expression exacte et complète de l'existence: il peut y avoir des êtres qui ne correspondent à aucune donnée de mon intelligence et, par conséquent, tout différents de ceux que je comprends et que je perçois. Admettez avec cela une révélation, un témoignage extraordinaire auquel j'accorde la puissance de changer cette supposition en certitude, et vous aurez toute la doctrine de Gassendi, demeuré chrétien sincère, en même temps qu'il admirait Hobbes et qu'il ressuscitait Épicure. Si, au contraire, je commence par me prononcer sur ce qui est, si j'affirme d'abord que rien n'existe que la matière et ses propriétés, la question est tranchée sans ressource.

Est-il vrai que l'athéisme, comme on le répète si souvent, soit aussi renfermé, au moins implicitement, dans le panthéisme? Pour répondre à cette question, il faut savoir d'abord ce que l'on entend par panthéisme. Veut-on dire qu'il n'y a pas d'autre Dieu, qu'il n'existe pas autre chose que la somme des objets et toute la série des phénomènes qui composent le monde? Alors évidemment on sera athée; mais à quel titre? A titre de matérialiste et de sensualiste; car, ôter à l'infini toute réalité pour en faire une simple abstraction ou la somme des objets finis, c'est l'application de la théorie de Locke sur la Nature et l'origine de nos idées; c'est le sensualisme. D'un autre côté, ne reconnaître aucune réalité substantielle en dehors du monde visible, ou distincte des objets matériels, c'est regarder la matière comme la substance unique des choses, c'est, en un mot, le matérialisme. Veut-on affirmer, au contraire, que Dieu seul existe, c'est-à-dire une substance véritablement infinie, invisible, éternelle, renfermant dans son sein le principe de toute vie, de toute perfection, de toute intelligence, et que tout le reste n'est qu'une ombre ou un mode fugitif de cette existence absolue? On pourra alors se tromper gravement au sujet de la liberté, de la personnalité humaine et des rapports de l'âme avec le corps; mais assurément, comme nous l'avons déjà démontré pour Spinoza, on ne pourra pas être accusé d'athéisme. Quoique au fond toujours le même, l'athéisme, ainsi que les deux systèmes qui le portent dans leur sein, change souvent de forme, suivant qu'on lui oppose une idée de Dieu plus ou moins complète. Dans l'antiquité, quand l'idée de Dieu ne se montrait encore que dans les rêves de la mythologie, quand elle n'était que la personnification poétique des éléments ou des forces de la nature, la physique la plus grossière suffisait pour la compromettre; aussi les physiciens de cette époque, c'est-à-dire les philosophes de l'école ionienne et les inventeurs de l'école atomistique, ont-ils tous, à l'exception d'Anaxagore, essayé d'expliquer la formation du monde par les seules propriétés de la matière. L'unique différence qui les sépare, c'est que les uns, comme Thalès, Anaximène, Héraclite, font naître toutes choses des transformations diverses d'un seul élément; les autres, comme Leucippe et Démocrite, ont recours au mouvement et aux atomes. Des athées déclarés, poursuivis comme tels par leurs

contemporains, sortirent également de ces deux écoles : à la première se rattache le célèbre sophiste Protagoras ; à la seconde, Diagoras de Mélos, le premier, je crois, qui reçut le nom d'athée. Un peu plus tard, ce n'est plus seulement au nom de la physique que l'athéisme entreprend de s'établir dans les esprits ; il veut aussi avoir pour lui la philosophie morale et se montrer d'accord avec la nature intérieure de l'homme. C'est ainsi qu'il se produit dans l'école cyrénaïque, qui ne reconnaît chez l'homme d'autres principes d'action que les instincts les plus matériels, que les sensations les plus immédiates, les plus grossières, et qui a donné naissance à deux athées fameux, Théodore et Evhémère. Enfin, après les deux vastes systèmes de Platon et d'Aristote, l'athéisme dut prendre également une forme plus large, plus élevée, autant que l'élévation est dans sa nature, et, si je puis m'exprimer ainsi, plus métaphysique. Ce changement a été opéré par Straton de Lampsaque, disciple égaré de l'école péripatéticienne. En effet, repoussant la physique purement mécanique de Démocrite, Straton reconnaissait dans la matière une force organisatrice, mais sans intelligence, une vie intérieure sans conscience ni sentiment, qui devait donner à tous les êtres et les formes et les facultés que nous observons en eux. Cette force aveugle recevait de lui le nom de nature, et la nature remplaçait à ses yeux la puissance divine (*Omnem vim divinam in natura sitam esse*. Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XIII). Épicure, dont l'athéisme a été suffisamment établi, était le contemporain de Straton et le servile imitateur de Démocrite. Tout son mérite est d'avoir épuré et développé avec beaucoup d'art la morale qui découle de cette manière de comprendre la nature des choses. A partir de cette époque, l'étude de la nature humaine se substituant de plus en plus aux hypothèses générales, l'athéisme prend un caractère moins dogmatique, moins tranchant, et se rattache ordinairement à une psychologie sensualiste. C'est ainsi qu'il s'offre à nous chez les modernes, même dans Hobbes, dont le matérialisme n'est guère que la conséquence d'une analyse incomplète de la théorie nominaliste de l'intelligence humaine. Mais à cette influence il faut en ajouter une autre toute négative ; je veux parler de cet esprit d'hostilité qui se manifesta à la fin du XVIIe et dans tout le cours du XVIIIe siècle contre les dogmes de la religion positive. Et cet esprit à son tour ne doit pas être isolé des passions d'un autre ordre qui ont amené la rénovation de la société tout entière. Ce mouvement une fois accompli, l'athéisme devient de plus en plus rare ; et l'on peut dire aujourd'hui, s'il en reste encore des traces dans quelques autres sciences, il a disparu à peu près complétement de la philosophie. Les progrès d'une saine psychologie en rendront le retour à jamais impossible ; car c'est par une observation exacte de toutes les facultés humaines que l'on rencontre en soi tous les éléments de la connaissance de Dieu, et que l'on aperçoit le vice radical des deux systèmes dont l'athéisme est la conséquence. Sans doute il y aura toujours à côté de l'idée de Dieu des mystères impénétrables, des difficultés invincibles pour la science ; mais, de ce que nous ne savons pas tout, il n'en résulte pas que nous ne sachions rien ; de ce que nous ne voyons pas tous les rapports qui lient les deux termes, le fini et l'infini, on n'en peut pas conclure que les termes eux-mêmes n'existent pas.

On a dépassé, et par là même on a compromis la vérité, quand on a prétendu que l'athéisme conduisait nécessairement à tous les désordres et à tous les crimes. Considéré individuellement, l'athée peut trouver, dans son intérêt même, la seule règle de conduite à laquelle il puisse s'arrêter, un contre-poids suffisant à ses passions ; mais la société ne saurait se contenter ni d'un tel mobile, ni d'un tel frein. En fait d'intérêt, un autre n'a rien à me prescrire ; chacun juge de ce qui lui est utile d'après sa position, d'après ses moyens d'agir, et surtout d'après ses passions. Et quand on parviendrait, avec ce faible ressort, à empêcher le mal, jamais on ne ferait naître l'amour du bien ; car le bien n'est qu'une abstraction, un mot vide de sens, s'il n'est pas confondu avec l'idée même de Dieu.

Il existe sur l'athéisme plusieurs traités speciaux dont nous donnons ici les titres : Pritius, *Dissert. de Atheismo in se fœdo et humano generi noxio*, in-4, Leipzig, 1695. — Grapius, *an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum*, in-4, Rostock, 1697.— Abicht, *de Damno Atheismi in republica*, in-8, Leipzig, 1703. — Buddeus, *Thes. de Atheismo et Superstitione*, in-8, Iéna, 1717. — *Stultitia et irrationabilitas Atheismi*, par Jablonski, in-8, Magdeb., 1696. — Leclerc, dans la *Bibliothèque choisie*, *Histoire des systèmes des anciens athées*.— Müller, *Atheismus devictus*, in-8, Hamb., 1672.— Theoph. Spizelii, *Scrutinium Atheismi historico-theologicum*, in-8, Augsb., 1663. — Heidenreich, *Lettres sur l'Athéisme*, in-8, Leipzig, 1796 (all).—Reimmann, *Historia Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum*, *etc.*, in-8, Hildesh., 1725. — Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des Athées*, in-8, Paris, 1799.

ATHÉNAGORE d'Athènes florissait vers le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne, et fut d'abord un zélé disciple de Platon, dont il a longtemps enseigné la philosophie dans son pays natal. S'étant converti au christianisme, il essaya de concilier dans son esprit les principes de sa foi nouvelle avec les doctrines de son premier maître. Ce mélange fait le principal caractère des deux ouvrages que nous avons conservé de lui, une apologie des chrétiens adressée à l'empereur Marc-Aurèle et à son fils Commode, et un traité de la résurrection des morts, *Athenagoræ legatio pro christianis, et de Resurrectione mortuorum liber, græc. et lat., ed. Adam Rechenberg*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1684. — Une seconde édition en a paru à Oxford, en 1706, publiée par Ed. Dechair. Il existe une traduction française de ces deux ouvrages par Armand Duferrier, 1777, et une autre du second, par P. L. Renier, Breslau, 1753. Voy. aussi Brucker, *Hist. crit. de la Phil.*, ch. III, et toutes les histoires ecclésiastiques. Du reste, Athénagore est très-rarement cité par les auteurs un peu anciens.

ATHÉNODORE de Soli (*Athenodorus Solensis*), philosophe stoïcien dont on ne sait absolument rien, sinon qu'il a été disciple immédiat de Zénon, le fondateur du stoïcisme. (Voy. Diogène Laërce, liv. VII, ch. I.)

ATHÉNODORE de Tarse (*Athenodorus Tarsensis*). Il a existé deux philosophes de ce nom, tous les deux attachés à l'école stoïcienne. L'un, surnommé Cordylion, était le contemporain et l'ami de Caton le Jeune. Il était placé à la tête de la fameuse bibliothèque de Pergame, et l'on raconte de lui (Diogène Laërce, liv. VII) que, dans un accès de zèle pour l'honneur de l'école dont il faisait partie, il essaya d'effacer des livres stoïciens tout ce qui ne lui semblait pas absolument irréprochable ; mais cette supercherie ne tarda pas à être découverte, et l'on rétablit les passages supprimés.—L'autre Athénodore est plus récent. Il porte le surnom de Cananites et a donné des leçons à l'empereur Auguste, sur qui il a exercé, dit-on, une salutaire influence. Il a publié plusieurs écrits qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

Voy. *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore*, par M. l'abbé Sevin (Mém. de l'Acad. des inscript., t. XIII). — Hoffmanni, *Dissert. de Athenodoro Tarsensi, philosopho stoïco*, in-4, Leipzig, 1732.

ATOMISME (PHILOSOPHIE ATOMISTIQUE OU CORPUSCULAIRE). On comprend sous ce titre général tous les systèmes qui se fondent en totalité ou en partie sur l'hypothèse des atomes. Quoique nous ayons consacré dans ce recueil une place séparée à chacun de ces systèmes, nous avons jugé utile de les examiner dans leur ensemble, dans leur commune destinée, et de suivre dans toutes ses transformations le principe qui fait leur ressemblance.

Réfléchissant que la division des corps ne peut être illimitée, bien que cette limite échappe entièrement à l'expérience, on s'est représenté la matière comme la réunion d'un nombre infini d'éléments indécomposables et indivisibles, qui, par leur disposition, la diversité de leurs formes et de leurs mouvements, nous rendent compte des phénomènes de la nature. Voilà l'atomisme dans sa base. Mais, la base une fois trouvée, l'hypothèse une fois admise dans sa plus haute généralité, il restait encore à en faire l'application, à en fixer les limites, à déterminer la nature même de ces principes matériels que l'intelligence seule devait concevoir. L'univers tout entier et toutes les formes de l'existence peuvent-ils s'expliquer par les seuls atomes? ou faut-il admettre encore un autre principe, par exemple une substance intelligente et essentiellement active? Les atomes existent-ils de toute éternité, ou bien faut-il les considérer comme des existences contingentes, œuvre d'une cause vraiment nécessaire? Enfin, les atomes sont-ils aussi variés dans leurs espèces que les corps et, en général, que les êtres dont ils forment la substance? ou n'ont-ils tous qu'une même essence et une même nature? Les solutions qu'on a données à toutes ces questions sont très-diverses, et constituent, provoquées comme elles le sont les unes par les autres, l'histoire même de la philosophie atomistique.

La doctrine des atomes n'a pas pris naissance dans la Grèce, comme on le croit généralement; elle est plus ancienne que la philosophie grecque et appartient à l'Orient. Posidonius, à ce que nous assurent Strabon (liv. XVI) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*), en faisait honneur à un Sidonien appelé Moschus, qu'il affirme avoir vécu avant la guerre de Troie. Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, nous assure qu'il a connu les successeurs de ce même Moschus. Mais aucun n'a pu nous dire en quoi précisément consistait son système, ni s'il était d'accord ou en opposition avec le dogme fondamental de toute religion. La doctrine des atomes a été trouvée aussi dans l'Inde, où elle prend un caractère plus précis et plus net. Elle fait partie du système philosophique appelé *vaisêchika* et n'exclut pas l'existence du principe spirituel; car elle ne rend compte que de la composition et des phénomènes de la matière. Kanada, l'auteur de ce système, reconnaît expressément une âme distincte du corps, siége de l'intelligence et du sentiment, et une intelligence infinie distincte du monde. Mais il ne peut croire que la divisibilité de la matière soit sans bornes. Si chaque corps, dit-il, était composé d'un nombre infini de parties, il n'y aurait aucune différence de grandeur entre un grain de moutarde et une montagne, entre un moucheron et un éléphant; car l'infini est égal à l'infini. Nous sommes donc obligés de considérer la matière, en général, comme un composé de particules indivisibles, par conséquent indestructibles et éternelles : tels sont les atomes. Les atomes ne tombent pas sous nos sens, autrement ils ne seraient pas de vrais principes; mais, comme tout ce qui affecte nos organes, ils seraient sujets au changement et à la destruction. Ainsi, la plus petite partie de matière que notre œil puisse saisir dans un rayon de lumière, n'est encore qu'un composé ou un agrégat de parties plus simples. Chacun des grands éléments de la nature comprend des atomes d'une espèce particulière, ayant toutes les propriétés des corps qui en sont formés : il y a donc des atomes terrestres, aqueux, aériens, lumineux, et d'autres qui appartiennent à l'éther. Ce n'est pas le hasard qui les réunit lorsqu'ils donnent naissance aux corps composés, ce n'est pas non plus le hasard qui les sépare à la dissolution de ces mêmes corps; ils suivent, au contraire, une progression invariable. La première combinaison est binaire ou ne comprend que deux atomes; la seconde se compose de trois atomes doubles ou molécules binaires. Quatre molécules de cette dernière espèce, c'est-à-dire quatre agrégats dont chacun se compose de trois atomes doubles, forment la quatrième combinaison, et ainsi de suite. La dissolution des corps suit la progression inverse.

Lorsqu'on songe que ce système est à peu près le même que celui d'Anaxagore; quand on se rappelle que, d'après une tradition fort ancienne et très-répandue, Démocrite, l'auteur présumé de la philosophie atomistique, a été chercher en Orient, même dans l'Inde, les éléments de sa vaste érudition; quand on pense enfin que Pythagore a été, lui aussi, selon l'opinion commune, dans ces antiques régions, et qu'il n'y a pas un abîme entre ces atomes invisibles et l'idée des monades : alors il est absolument impossible de laisser à la Grèce le mérite de l'invention. Un disciple de Pythagore, Ecphante de Syracuse, regardait positivement la théorie des monades comme un emprunt fait à la philosophie atomistique (Stob., *Ecl.* I), et la manière dont le philosophe de Samos expliquait la génération des corps offre aussi quelque ressemblance avec la progression géométrique sur laquelle se fonde la doctrine indienne. Un autre pythagoricien, ou du moins un homme profondément imbu des idées de cette école, Empédocle, a fondé toute sa physique sur la théorie des atomes, à laquelle il ajoute, comme le philosophe indien, la distinction vulgaire des quatre éléments et la croyance à un principe spirituel, cause première du mouvement, de l'ordre et de la vie. Ce principe, c'est l'*amour*, qui, selon lui, vivifie et pénètre toutes les parties du sphérus, c'est-à-dire de l'univers considéré comme un seul et même être. A côté, ou plutôt au-dessous de l'amour, il reconnaît encore un principe de dissolution, ou, comme nous dirions aujourd'hui, une force répulsive qui désunit et sépare ce que l'amour a rassemblé selon les lois de l'harmonie. Anaxagore est à peu près dans le même cas; car, lui aussi, il reconnaît deux principes également éternels, également nécessaires à la formation du monde : l'un est le principe moteur, la force intelligente, la substance spirituelle, sans laquelle tout serait plongé dans l'inertie et dans le chaos; l'autre, c'est la matière, composée elle-même d'un nombre infini d'éléments indécomposables, invisibles dans l'état d'isolement et d'abord réunis en une masse confuse, jusqu'à ce que l'intelligence vînt les séparer. Ces éléments qui, dans le système d'Anaxagore, portent le nom d'homéoméries, ne sont pas autre chose que les atomes. Seulement, au lieu de les diviser en quatre classes, d'après le nombre des éléments généralement reconnus, Anaxagore en a prodigieusement multiplié les espèces : ainsi, les uns servent exclusivement à la formation de l'or, les autres à celle de l'argent; ceux-ci constituent le sang, ceux-là la

chair ou les os; et de même pour tous les autres corps qu'on distingue dans la nature. Il y a même des homéoméries d'un caractère particulier qui composent les couleurs, et naturellement elles se partagent en autant d'espèces secondaires qu'il y a de couleurs principales. C'est un commencement de chimie à côté d'une physique toute mécanique.

Les trois systèmes que nous venons d'esquisser, celui du philosophe indien, et ceux qui ont pour auteurs Empédocle et Anaxagore, nous représentent l'atomisme dans sa première forme, quand il n'exclut pas encore l'intervention du principe spirituel, quand il se réduit aux proportions d'une physique admettant à côté d'elle une métaphysique quelconque, ou du moins une théologie. Mais avec Leucippe et Démocrite, qu'il n'est guère possible de séparer l'un de l'autre, commence, pour ainsi dire, une nouvelle ère. La puissance spirituelle est écartée comme une machine inutile, tout s'explique dans l'univers par les propriétés des atomes, et la physique, ou plutôt la mécanique se substitue à la totalité de la science des choses, à ce qu'on appelait alors la philosophie. En effet, pour Démocrite et pour son ami Leucippe, comme l'appelle toujours Aristote, rien n'existe que le vide et les atomes. Ceux-ci ont en propre non-seulement la solidité, mais aussi le mouvement, ce qui rend inutile toute autre hypothèse. Les atomes se suffisent à eux-mêmes et à tout le reste; car le vide n'est rien en soi, que l'absence de tout obstacle au mouvement. Ils se rencontrent, se réunissent ou se séparent sans dessein, sans loi et suivant les seuls caprices du hasard. L'univers tout entier n'est que l'une de ces combinaisons fortuites, et le hasard qui l'a fait naître peut aussi, d'un instant à l'autre, le détruire. Ne parlez pas de la vie; elle n'est qu'un jeu purement mécanique de ces petits corps toujours en mouvement: ni de l'âme, qui est un agrégat d'atomes plus légers et plus rapides. Épicure, comme l'a très-bien démontré Cicéron, n'a rien ajouté au fond de cette doctrine; il n'a que le mérite d'en avoir tiré avec beaucoup de sagacité toutes les conséquences morales et d'avoir ennobli l'idée du plaisir, sans pouvoir cependant la substituer à celle du devoir. Lucrèce lui a prêté le secours de sa riche imagination; il a été le poëte de cette malheureuse école, comme Épicure en a été le moraliste et Démocrite le physicien (de métaphysique, elle n'en a pas); mais les ressources mêmes de son génie nous sont une preuve que la poésie expire comme la vertu sous le souffle glacé du matérialisme. Ces trois noms, que nous venons de prononcer, nous représentent la doctrine des atomes sous sa seconde forme, sans contredit la plus hardie et la plus complète, lorsque, repoussant l'alliance de tout autre principe, elle essaye de constituer par elle seule la philosophie tout entière.

A partir de cette époque, nous voyons les atomes rentrer dans les ténèbres et se perdre dans l'oubli, jusqu'à ce que, au beau milieu du XVII[e] siècle, un prêtre chrétien ait songé à réhabiliter Épicure. Mais gardons-nous de nous laisser tromper aux apparences. Gassendi, en cherchant à restaurer la philosophie atomistique, n'a pas peu contribué à l'amoindrir et à la refouler pour toujours dans le domaine des sciences naturelles. En effet, enchaîné par la foi, et par une foi bien sincère, au dogme de la création *ex nihilo*, il ôte aux atomes l'éternité, dont on n'avait pas songé à les dépouiller jusqu'alors, même dans les systèmes qui reconnaissaient l'existence d'un moteur spirituel. Il les fait déchoir du rang que la matière a toujours occupé chez les anciens, du rang d'un principe non moins nécessaire que la cause intelligente; et, les considérant comme une œuvre de la création, comme une œuvre qui a commencé et qui devra aussi finir selon le dogme chrétien de la fin du monde, il nous les montre réellement comme des phénomènes servant à expliquer d'autres phénomènes plus complexes, je veux parler des corps composés. C'est à ce titre qu'ils sont entrés dans la physique et dans la chimie moderne, et que la philosophie proprement dite les a abjurés pour toujours. Encore faut-il remarquer que, dès ce moment, leur indivisibilité même, c'est-à-dire leur existence comme substances distinctes, se trouve formellement niée par les uns et regardée par les autres comme une hypothèse. Descartes, en continuant d'expliquer les phénomènes du monde visible par la matière et le mouvement, c'est-à-dire par une physique purement mécanique comme celle de Démocrite et d'Épicure; en appliquant le même système à la physiologie, jusqu'au point de refuser tout sentiment à la brute; Descartes, disons-nous, a cependant nié l'existence des atomes. « Il est, dit-il (*Principes de la Philosophie*, 2[e] partie, ch. XXX), très-aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière qui soient de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes l'ont imaginé. Nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature. » Bientôt, grâce aux découvertes de Newton, un nouvel élément, un principe purement immatériel pénètre peu à peu dans toutes les sciences naturelles, dans le système du monde sous le nom de gravitation, dans la physique et dans la chimie sous les noms de pesanteur, d'attraction, de répulsion, d'affinité, et enfin dans la physiologie sous le nom de principe vital. Nous ne doutons pas que cet élément nouveau ne finisse par emporter, un jour ou l'autre, cette ombre de réalité que les atomes conservent encore. Au point où nous sommes arrivés, il n'est pas difficile de reconnaître que si la matière n'est pas vraiment quelque chose par elle-même, un principe éternel et nécessaire comme Dieu, elle rentre dans la classe des existences contingentes et phénoménales. Or un phénomène doit toujours être conçu tel que l'expérience nous le montre; car, si nous le concevons autrement, c'est-à-dire d'après les idées de la raison, d'après une base admise *a priori*, ce n'est plus un phénomène que nous avons, et ce n'est plus l'expérience qui est notre guide dans l'étude des choses extérieures. Mais quel est le caractère avec lequel nous percevons toujours la matière, et sans lequel elle demeure absolument en dehors de la perception? C'est la divisibilité. Donc la divisibilité entre nécessairement dans l'essence de la matière, et vous ne pouvez y mettre un terme qu'en niant l'existence de la matière elle-même. La divisibilité, direz-vous, est un simple phénomène : la matière aussi n'est qu'un phénomène; elle est la forme sous laquelle je saisis dans l'espace les forces qui limitent ma propre existence, et en l'absence de laquelle ces forces ne sont plus pour moi que des puissances immatérielles, telles que la gravitation, l'affinité, le principe vital, etc. Voulez-vous reculer vers l'hypothèse antique et faire de la matière, en dépit de vos sens, une substance réelle, un principe nécessaire et indestructible? Alors, ou vous reconnaîtrez à côté d'elle un moteur intelligent, et vous aurez à lutter contre toutes les absurdités du dualisme; ou vous la regarderez comme le principe unique des choses, et vous soulèverez contre vous les difficultés bien autrement graves du matérialisme; vous serez forcé de nous expliquer comment le hasard est devenu le père de la plus sublime harmonie, comment ce qui ne pense pas a produit la pensée, ce qui ne sent pas

le sentiment, et comment l'unité du moi a pu sortir d'un assemblage confus d'éléments en désordre ; ou enfin vous vous réfugierez dans le système de Gassendi et vous armerez contre vous les sciences physiques et la métaphysique à la fois ; en un mot, vous serez forcé de recommencer l'histoire entière de l'atomisme, pour arriver finalement au point où nous en sommes, c'est-à-dire à ne pas séparer l'idée de la matière du phénomène de la divisibilité, par conséquent, à la regarder elle-même comme un simple phénomène. De cette manière, l'histoire de la philosophie atomistique est la meilleure réfutation de ce système, et cette réfutation est en même temps celle du matérialisme tout entier. Elle nous montre toutes les hypothèses imaginées jusqu'aujourd'hui pour élever la matière au rang d'un principe absolu, se détruisant les unes les autres et abandonnant enfin, vaincues par leurs propres luttes, le champ de la philosophie. Cependant les recherches, ou, si on l'aime mieux, les inventions de tant de grands esprits n'ont pas eu seulement un résultat négatif ; la philosophie atomistique a été éminemment utile à l'étude des corps, et peut-être aussi, comme nous l'avons avancé plus haut, a-t-elle mis sur la voie de la théorie des monades.

Voy. la *Philosophie atomistique*, par Lafaye (Lafaist), in-8, Paris, 1833, et pour les détails, les articles EMPÉDOCLE, ANAXAGORE, DÉMOCRITE, ÉPICURE, GASSENDI, etc.

ATTALUS, philosophe stoïcien, qui vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne ; nous ne savons absolument rien de lui, sinon qu'il fut le maître de Sénèque.

ATTENTION (de *tendere ad*, application de l'esprit à un objet). Nous recevons à tout instant d'innombrables impressions qui, étant très-confuses et très-obscures, passeraient toutes inaperçues, si quelques-unes ne provoquaient une réaction de la part de l'âme. Cette réaction, par laquelle l'âme fait effort pour les retenir, est ce qu'on nomme attention. Je ne suis pas encore attentif lorsque, ouvrant les yeux sur une campagne, j'aperçois d'un regard les divers objets qui la remplissent ; je le deviens, lorsque, attiré par un objet déterminé, je m'y attache pour le mieux connaître.

Le premier et le plus saillant des phénomènes que l'attention détermine, est l'énergie croissante des impressions auxquelles l'âme s'applique, tandis que les autres s'affaiblissent graduellement et s'effacent. L'état où nous nous trouvons quand nous assistons à une représentation théâtrale en est un exemple frappant. Plus nous avons les yeux fixés sur la scène, plus nous prêtons l'oreille aux paroles des acteurs, plus, en un mot, les péripéties du drame nous attachent, moins nous voyons, moins nous entendons ce qui se passe autour de nous. Peut-être en perdrions-nous tout à fait le sentiment si notre attention parvenait à un degré encore plus intense. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir. Archimède, absorbé dans la solution d'un problème, ne s'aperçut pas, dit-on, que les Romains avaient pris Syracuse, et mourut victime de sa méditation trop profonde. Reid (*Essai sur les fac. actives*, ess. II, ch. III) connaissait une personne qui, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier, « comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de sa douleur disparaissait. »

Chacun a pu remarquer aussi que l'attention permet de démêler dans les choses beaucoup de propriétés et de rapports qui échappent à une vue distraite. Comme un ingénieux écrivain l'a dit, elle est une sorte de microscope qui grossit les objets, et en découvre les plus fines nuances Lorsque nous n'avons pas été attentifs, il ne reste à l'esprit que de vagues perceptions qui se mêlent et se détruisent. Cette vue imparfaite des objets mérite à peine le nom de connaissance ; aussi quelques philosophes ont-ils pu avancer, non sans raison, que, pour connaître, il fallait être attentif. Toutefois, présentée sous une forme aussi absolue, cette proposition est exagérée. Si une notion quelconque, aussi vague qu'on le voudra, ne précédait pas l'attention, comment notre âme se porterait-elle vers des objets dont elle ne soupçonnerait pas même l'existence ? *Ignoti nulla cupido*, dit le poëte, et la raison avec lui.

Un dernier effet de l'attention important à signaler, c'est la manière dont elle grave les idées dans la mémoire. Lorsque nous avons fortement appliqué notre esprit à un objet, il est d'observation constante que nous en conservons beaucoup mieux le souvenir ; l'expérience nous dit même que les faits auxquels nous sommes attentifs, sont les seuls que nous nous rappelions. « Si quelqu'un entend un discours sans attention, dit Reid (*ib.*), que lui en reste-t-il ? s'il voit sans attention l'église de Saint-Pierre ou le Vatican, quel compte peut-il en rendre ? Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leur oreille sans qu'elles y fassent attention : que va-t-il en résulter ? la minute d'après, elles ne savent si l'horloge a sonné ou non. »

Étudiée en elle-même, l'attention est un phénomène essentiellement volontaire ; comme tous les autres phénomènes du même ordre, elle subit l'influence de divers mobiles dont les principaux sont le contraste, la nouveauté, le changement ; souvent elle est provoquée avant qu'aucune décision de l'âme ait pu intervenir ; mais elle n'en demeure pas moins soumise à l'autorité supérieure du moi. Je la donne ou la retire, comme il me plaît ; je la dirige tour à tour vers plusieurs points ; je la concentre sur chaque point aussi longtemps que ma volonté peut soutenir son effort.

Condillac (*Logique*, 1re partie, ch. VII) pensait que toute la part de l'âme, lorsqu'elle est attentive, se réduisait à une sensation « que nous éprouvons, comme si elle était seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas. » Il est évident qu'abusé par l'esprit de système, Condillac n'avait pas reconnu la nature vraie de l'attention, qui est la dépendance du pouvoir personnel, opposé au rôle passif que nous gardons dans les faits de la sensibilité.

M. Laromiguière (*Leçons de Philosophie*, 1re partie, leçon IV) a mis dans tout son jour cette grave méprise du père de la philosophie sensualiste ; il a rappelé la différence établie par tous les hommes entre voir et regarder, entendre et écouter, sentir et flairer, en un mot, pâtir et agir ; mais il est tombé lui-même dans une confusion fâcheuse, lorsqu'il a envisagé l'attention comme la première des facultés de l'entendement, et celle qui engendre toutes les autres. Puisque l'attention est volontaire, elle est aussi distincte de l'intelligence que la sensibilité ; car nos idées ne dépendent pas plus de nous que nos sentiments. Cette différence est d'ailleurs confirmée d'une manière directe par l'observation. Ainsi que la remarque en a été souvent faite, je puis m'appliquer avec force à une vérité sans la comprendre, à un théorème de géométrie sans pouvoir le démontrer, à un problème sans pouvoir le résoudre.

Quelques philosophes se sont demandé si l'attention était une faculté proprement dite, ou seulement une manière d'être, un état de l'âme. On vient de voir que M. Laromiguière soutenait la première opinion; la seconde appartient à M. Destutt de Tracy (*Idéologie*, ch. XI). Au fond, toutes deux diffèrent moins qu'on ne croit, et peuvent aisément se concilier. Ceux qui ne voient dans l'attention qu'une manière d'être, ne prétendent pas sans doute qu'elle soit un effet sans cause; ils reconnaissent qu'elle suppose dans l'âme le pouvoir de considérer un objet à part de tout autre; seulement ils soutiennent que ce pouvoir n'est pas distinct de la volonté. Or les partisans de l'opinion en apparence opposée n'ont jamais contesté ce point; l'attention, pour les uns et pour les autres, est une faculté; mais elle n'est pas une faculté primitive, irréductible; elle est déterminée par son objet plutôt que par sa nature; c'est un mode, une dépendance de l'activité libre; c'est la liberté même appliquée à la direction de l'intelligence.

L'attention présente de nombreuses variétés, suivant les individus. Faible et aisément distraite chez ceux-ci, elle est incapable de se reposer deux instants de suite sur un même objet, et ne fait que passer d'une idée à une autre. Naturellement forte chez ceux-là, elle ne connaît pas la fatigue; elle est encore éveillée au moment où on croirait qu'elle sommeille, et d'une étendue égale à sa puissance, elle peut embrasser simultanément plusieurs objets. César dictait quatre lettres à la fois. Un phénomène vulgaire, inaperçu de tout autre, est remarqué par un Newton, auquel il suggère la découverte du système du monde.

Ces différences tiennent en partie à la prépondérance inégale du pouvoir personnel. Puisqu'au fond ce pouvoir constitue l'attention, il est naturel qu'il en mesure la force et la faiblesse par son énergie propre et ses défaillances; qu'elle soit moins soutenue dans l'enfance, où il ne fait que poindre, dans le trouble de la maladie ou de la passion qui l'énervent, enfin chez tous les esprits qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes; qu'elle le soit davantage dans l'âge mûr, dans la santé, partout où se rencontre une volonté puissante et forte.

Une autre cause de l'inégalité en ce genre est l'habitude. Comme tous les philosophes qui ne reconnaissent dans l'âme aucune disposition primitive et innée, Helvétius a exagéré l'influence de ce principe (*de l'Esprit*, disc. III, ch. IV), lorsqu'il a dit que la nature ayant accordé à tous les hommes une capacité d'attention pareille, l'usage qu'ils en faisaient produisait seul toutes les différences. Toutefois il est certain que l'exercice contribue beaucoup à nous rendre plus faciles la direction et la concentration de nos facultés intellectuelles. Incertaine et pénible au début, l'attention, comme tout effort, devient, quand on la répète, facile et assurée. Nous apprenons à être attentifs, comme à parler, à écrire, à marcher. Si beaucoup de personnes ne savent pas conduire et fixer leur esprit, c'est, on peut le dire, pour ne s'y être point accoutumées de bonne heure.

L'attention appliquée aux choses extérieures constitue à proprement parler l'*observation*. Lorsqu'elle a pour objet les faits de conscience, elle prend le nom de *réflexion*. Voy. ces mots.

On peut consulter outre les auteurs cités dans le cours de cet article, Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 17, 19. — Dugald-Stewart, *Eléments de la philos. de l'espr. humain*, ch. II; Bonnet, *Essai analytique sur l'Ame*, ch. VII; Prévost, *Essais de Philosophie*, 1re partie, liv. IV, sect. V; et surtout M. de Cardaillac, *Études élémentaires de Philosophie*, sect. V, ch. II. Malebranche, dans le sixième livre de la *Recherche de la Vérité*, a présenté des vues ingénieuses et utiles sur la nécessité de l'attention, pour conserver l'évidence dans nos connaissances, et sur les moyens de la soutenir.

C. J.

ATTICUS. Philosophe platonicien du IIe siècle de l'ère chrétienne. Nous ne connaissons ni son origine ni ses ouvrages, dont il n'est parvenu jusqu'à nous que de rares fragments conservés par Eusèbe; nous savons seulement que, disciple fidèle de Platon, et voulant conserver dans toute leur pureté les doctrines de ce grand homme, il s'est montré l'adversaire de l'éclectisme alexandrin. Il repoussait surtout les principes d'Aristote, qu'il accusait de ne s'être éloigné des idées de son maître que par un vain désir d'innovation. Il lui reprochait avec amertume d'avoir altéré l'idée de la vertu, en soutenant qu'elle est insuffisante au bonheur, d'avoir nié l'immortalité de l'âme pour les héros et les démons, enfin d'avoir méconnu la Providence et la puissance divine, en rejetant la première de ce monde où nous vivons, et en enseignant que la seconde ne pourrait pas préserver l'univers de la destruction. Tous ces reproches ne sont pas également justes, mais ils témoignent de sentiments très-élevés. Malgré cette résistance à l'esprit dominant de son temps, Plotin avait une telle estime pour les écrits d'Atticus, que, non content de les recommander à ses disciples, il n'a pas dédaigné d'en faire le texte de quelques-unes de ses leçons. Voy. Porphyre, *Vit. Plot.*, c. XIV. — Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. XI, c. I; lib. XV, c. IV, VI. — Il faut se garder de confondre le philosophe dont nous venons de parler avec un sophiste du même nom et de la même époque, *Tiberius Claudius Herodes Atticus*. On peut consulter sur ce dernier Ed. Raph. Fiorillo, *Her. Attici quæ supersunt*, in-8, Leipzig, 1801, et Philostrate, *Vit. sophist. cum notis Olearii*, lib. II, c. I. — Quant à l'ami de Cicéron, Titus Pomponius Atticus, que l'on compte avec raison parmi les disciples d'Épicure, il suffit de lui accorder une simple mention.

ATTRIBUT (de *tribuere ad*) signifie, en général, une qualité, une propriété quelconque, toute chose qui peut se dire d'une autre (κατηγορεῖσθαι, κατηγορούμενον). Il faut établir une distinction entre les attributs *logiques* et les attributs *réels* ou *métaphysiques;* nous ne parlerons pas des attributs extérieurs, qui ne doivent occuper que les artistes et les poëtes. Le seul caractère distinctif des attributs logiques, c'est la place qu'ils occupent dans la proposition ou dans le jugement; c'est de se rapporter, sinon à une substance, à un être réel, du moins à un sujet. Par conséquent, les attributs de cette nature peuvent exprimer autre chose que des qualités, si toutefois ils ne renferment pas une pure négation. Ainsi, dans cette fameuse proposition de Pascal : l'homme n'est ni ange ni bête; les mots qui tiennent la place de l'attribut ne représentent ni une qualité ni une idée positive. Les attributs métaphysiques, au contraire, sont toujours des qualités réelles, essentielles et inhérentes, non-seulement à la nature, mais à la substance même des choses. Ainsi l'unité, l'identité et l'activité sont des *attributs* de l'âme; car je ne saurais les nier sans nier en même temps l'existence de l'âme elle-même. La sensibilité, la liberté et l'intelligence ne sont que des *facultés*. En Dieu, il n'y a que des attributs, parce qu'en Dieu tout est divin, c'est-à-dire absolu, tout est enveloppé dans la substance et dans l'unité de l'être nécessaire.

— Dans l'école, on désignait sous le nom d'*attributs dialectiques*, la définition, le genre, le propre et l'accident, parce que tels sont, aux yeux d'Aristote (*Top.*, lib. I, c. VI), les quatre points de vue sous lesquels doit être envisagée toute question livrée à la discussion philosophique.

ATTRIBUTIF, se dit de tous les termes qui expriment un attribut ou une qualité, de quelque nature qu'ils puissent être.

AUGUSTIN (Saint). *Aurelius Augustinus* naquit à Tagaste, en Afrique, le 13 novembre de l'année 354. Son père, d'une bonne naissance, mais d'une médiocre fortune, s'appelait Patrice, et sa mère, femme d'une grande vertu, portait le nom de Monique. C'est d'elle qu'il reçut les premiers principes de la religion chrétienne. Il étudia successivement la grammaire à Tagaste, les humanités à Madaure, et la rhétorique à Carthage. Son goût pour les poëtes fut la cause principale de son ardeur pour le travail. Après avoir fréquenté le barreau à Tagaste, il retourna à Carthage en 379, et y professa la rhétorique. Il était, dès ce temps, engagé dans les erreurs des manichéens. Plus tard, il porta son talent à Rome, et de Rome à Milan, où il quitta le manichéisme. Il avait été disposé à le faire par un discours de saint Ambroise et par la lecture de Platon. La connaissance des épîtres de saint Paul acheva ce que les paroles et les écrits de ces deux grands hommes avaient commencé. L'année suivante, 387, il reçut le baptême. Peu de temps après, il perdit sa mère à Ostie. De retour en Afrique, il fut élu par le peuple, sans qu'il s'y attendît, prêtre de l'église d'Hippone. Les succès qu'il obtint en cette qualité au concile de Carthage, en 398, où il expliqua le symbole de la foi devant les évêques, et la crainte que conçut Valère, évêque d'Hippone, qu'on ne lui enlevât un prêtre si nécessaire au gouvernement de son diocèse, décidèrent le prélat africain à le choisir pour son coadjuteur. Il le fit consacrer par Megalius, évêque de Calame, primat de Numidie. Ses nouvelles fonctions le forcèrent à demeurer dans la maison épiscopale; c'est pourquoi il quitta le monastère qu'il avait élevé à Hippone, dans lequel il vivait en communauté avec quelques personnes pieuses. Il s'adonna plus que jamais à la prédication et à la composition d'ouvrages qui intéressaient la pureté de la foi. Les Vandales, maîtres d'une partie de l'Afrique depuis l'année 428, vinrent en 430 mettre le siége devant Hippone. Ce fut pendant que sa ville épiscopale était assiégée, que saint Augustin mourut, âgé de soixante-seize ans. Il s'était mêlé depuis 411 à la querelle du pélagianisme, et à celle des donatistes depuis 393.

Parmi les nombreux ouvrages de saint Augustin, plusieurs appartiennent plutôt à la philosophie qu'à la théologie, d'autres appartiennent à l'une et à l'autre, d'autres enfin sont purement théologiques; nous indiquerons ceux des deux premières classes. Les écrits de saint Augustin à peu près exclusivement philosophiques sont : 1° les trois livres *contre les Académiciens*; 2° le livre *de la Vie heureuse*; 3° les deux livres *de l'Ordre*; 4° le livre *de l'Immortalité de l'Ame*; 5° *de la Quantité de l'Ame*; 6° ses quatorze premières lettres. Ses écrits mêlés de philosophie et de théologie sont : 1° *les Soliloques*; 2° le livre *du Maître*; 3° les trois livres *du Libre arbitre*; 4° *des Mœurs de l'Église*; 5° *de la Vraie religion*; 6° *Réponses à quatre-vingt-trois questions*; 7° *Conférence contre Fortunat*; 8° trente-trois disputes *contre Fauste et les Manichéens*; 9° traité *de la Créance des choses que l'on ne conçoit pas*; 10° les deux livres *contre le Mensonge*; 11° discours *sur la Patience*; 12° *de la Cité de Dieu*; 13° *les Confessions*; 14° traité *de la Nature contre les Manichéens*; 15° *de la Trinité*.

Les doctrines philosophiques contenues dans ces ouvrages peuvent se résumer ainsi.

Théodicée. — « Dieu est l'être au-dessus duquel, hors duquel, et au-dessous duquel rien n'est de ce qui est véritablement. Dieu est donc la vie suprême et véritable, de laquelle toutes choses vivent d'une manière vraie et suprême ; il est en réalité la béatitude, la vérité, la bonté, la beauté suprême. Tous ces attributs ne doivent point être en Dieu considérés comme ils le seraient dans l'homme, c'est-à-dire comme des qualités qui revêtent une substance; mais ils doivent être regardés comme sa substance et son essence. La bonté absolue et l'éternité sont Dieu lui-même. Il n'y a, dans la substance divine, rien qui ne soit être, et c'est de là que vient son immutabilité. » (*Soliloque* I, n°s 3 et 4; — *de Trinitate*, lib. VIII, c. V; — *de Vera religione*, c. XLIX.)

Dans toutes ces idées sur Dieu, on ne rencontre rien qui ne se retrouve dans la tradition platonicienne et aristotélicienne de la philosophie antique, et l'influence de la révélation ne s'y aperçoit pas. Il n'y avait pas lieu, en effet, qu'elle s'y exerçât; car la révélation, supposant toujours la croyance en Dieu et la connaissance de ses attributs établies dans les esprits, n'a nulle part cru nécessaire de démontrer l'existence de la cause première et absolue.

On doit remarquer avec quel soin saint Augustin, en exposant l'ubiquité de Dieu, environnait sa définition de réserves de tout genre, dans la crainte qu'on n'en tirât quelque conséquence favorable à des hérésies qui tendaient à identifier la création et le Créateur. Il développe sa pensée dans plusieurs passages où il dit : « Dieu est substantiellement répandu partout, de telle manière, cependant, qu'il n'est point qualité par rapport au monde, mais qu'il en est la substance créatrice, le gouvernant sans peine, le contenant sans efforts, non comme diffus dans la masse, mais, en lui-même, tout entier partout. » (*Épître* LVII). Il ajoute ailleurs : « Dieu n'est donc pas partout comme contenu dans le lieu, car ce qui est contenu dans le lieu est corps. Quant à Dieu, il n'est pas dans le lieu; toutes choses, au contraire, sont en lui, sans qu'il soit cependant le lieu de toutes choses. Le lieu, en effet, est dans l'espace occupé par la largeur, la longueur, la profondeur du corps : Dieu cependant n'est rien de tel. Toutes choses sont donc en lui, sans qu'il soit néanmoins lui-même le lieu de toutes choses. » (*Quest. divers.*, n° 20; — *Soliloq.* I, n°s 3 et 4).

On ne peut se dissimuler sans doute que, sous le mystère de l'ubiquité divine, affirmée par ces passages, plutôt qu'elle n'est expliquée, il ne se trouve des principes d'où sortirait sans beaucoup d'efforts, en apparence du moins, une philosophie inclinant au panthéisme. Mais si ces expressions, par exemple : *Dieu est substantiellement répandu partout*, faiblement modifiées par ce qui suit, mettent le lecteur sur la voie de semblables conséquences, saint Augustin ne saurait être justement repris d'avoir énoncé un principe incontestable en soi. En cela, il procédait en vertu des lois de l'intelligence, et par conséquent, de toute philosophie rigoureuse, disposée à oublier l'individuel et le fini, lorsqu'elle s'arrête à la contemplation de l'immanence de la cause absolue. Quoique nous le surprenions ici obéissant à ces tendances inhérentes à l'esprit humain, et qui ne s'arrêtent que devant la connaissance des données psychologiques sous l'influence desquel-

les l'homme se considère comme un être limité, créé, doué, en un mot, de qualités irréductibles dans les attributs de la cause suprême, il est certain que saint Augustin a de bonne heure porté son attention sur ces conséquences, et sur les résultats qu'elles peuvent avoir dans la pratique. Il est également certain qu'il les a combattues, tantôt par sa doctrine sur la nature du mal, tantôt par le principe de la création *ex nihilo* dont il est le défenseur, quoiqu'il le réfute souvent, sans s'en rendre compte, par les efforts mêmes qu'il fait pour l'expliquer.

Entre un grand nombre de difficultés, deux principales ne pouvaient manquer, en effet, de se présenter à cet esprit actif et pénétrant. 1° Comment le mal peut-il subsister en même temps que la bonté suprême, absolue, toute-puissante? Le faire sortir de Dieu, c'eût bien été, sans doute, le lui subordonner; mais cette origine, contradictoire à sa nature absolument bonne, ne pouvait être admise; croire qu'il n'avait pu naître de Dieu, et lui accorder cependant une existence quelconque, c'était le supposer indépendant du principe bon, et revenir à l'opinion des manichéens que saint Augustin avait abandonnée, non sans considérer cette phase de sa vie comme un bienfait de la grâce céleste. Il crut avoir trouvé la solution de cette difficulté, et la vraie nature du mal, dans cette considération, que Dieu, étant absolument bon, n'a pu créer que des choses bonnes; qu'il a créé toutes les substances, qu'elles sont donc toutes bonnes; que le mal, par conséquent, doit être cherché ailleurs que dans les substances, qu'il n'existe que dans les rapports faux qui s'établissent entre les êtres, ou que les êtres établissent volontairement entre eux. Cette doctrine, qui n'est dénuée ni de vérité ni de profondeur, est loin cependant de satisfaire à toutes les exigences de la question. 2° L'autre difficulté consistait en ce que quelques-uns considéraient Dieu comme ayant tiré de lui-même la matière, substance si contraire à la sienne, ce que semblaient cependant enseigner les systèmes d'émanation mis en avant par les valentiniens, les gnostiques et les manichéens, dont les opinions encore répandues excitaient saint Augustin à leur répondre. La matière ne pouvant donc être émanée de Dieu, ce qui eût supposé qu'elle faisait auparavant partie de sa substance; ne pouvant pas non plus être admise comme une force rivale et indépendante de lui, les orthodoxes la considérèrent comme *créée*, qualification dont le sens n'impliquait pas, aussi clairement que celui d'*émaner*, que la matière fût sortie de la substance divine elle-même. Cependant il était facile à des esprits peu dociles de suppléer au silence de l'étymologie, et de supposer dans l'être créé une participation réelle à l'essence de l'Être créateur. On ajouta donc au mot *creavit* les mots *ex nihilo*, autorisés par une traduction inexacte du IIe livre des *Machabées* (c. VII, v. 28), et saint Augustin défend cette formule, en l'appuyant, comme nous l'avons dit, d'explications qui la détruisent le plus souvent. Après s'être, dans le livre *de la Vraie religion*, fait cette question : *Unde fecit?* et avoir répondu : *Ex nihilo*, il ajoute plus bas (c. XVIII) : *Omne autem bonum aut Deus, aut ex Deo est*, et il termine cette partie de ces réflexions par ces mots remarquables : *Illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formæ, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex Deo.*

Sans entrer ici dans le domaine de la théologie, nous ne pouvons passer complétement sous silence le travail d'interprétation philosophique auquel saint Augustin a soumis l'analyse de l'essence divine connue sous le nom de Trinité, principalement la définition de celle des personnes dont l'idée se retrouve dans l'antiquité grecque, et que Platon, et, plus de trois siècles après, saint Jean, ont appelé du nom de λόγος. Dans les quinze livres qu'il a consacrés à l'étude de ce mystère, saint Augustin a cherché, dans la nature et dans la constitution morale de l'homme, des similitudes qui fissent comprendre la Trinité de personnes dans l'unité de substance. Nous n'avons pas besoin de dire qu'il est rarement heureux dans cette tentative; mais il avoue lui-même qu'il ne prétend qu'approcher du vrai sens du dogme, n'en donner qu'une intelligence incomplète, sachant à l'avance que le mystère ne serait plus, s'il pouvait être pénétré tout entier. Il y a cependant un singulier oubli des conditions du problème qu'il cherche à résoudre, dans le rapprochement qu'il fait entre la personne du Père et la mémoire, faisant passer ainsi l'essence éternelle sous la loi du temps, condition nécessaire de la mémoire.

Saint Augustin a raconté lui-même que, lorsqu'il était encore dans les erreurs des manichéens, et lorsqu'il admettait deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, ce fut à la lecture des livres de Platon qu'il dût le premier retour à la vérité. Il s'est plu d'ailleurs à répéter, dans plusieurs de ses écrits, et principalement dans *la Cité de Dieu*, que Platon et ses disciples eurent connaissance du vrai Dieu. Ces faits expliquent comment il a toujours compris et exposé au sens platonicien, la notion du Verbe ou du λόγος, et pourquoi nous trouvons, dans le traité *de la Trinité* (liv. X), sur la nécessité de concevoir nos œuvres avant de les réaliser, des considérations qu'il transporte, par induction, des faits psychologiques à l'essence divine, et qui reproduisent assez fidèlement la théorie des idées du philosophe grec. C'est surtout sous l'influence de cette philosophie que la pensée de saint Augustin s'élève à l'enthousiasme; cette partie de sa doctrine a été souvent, après lui, reproduite par les philosophes du moyen âge, par ceux principalement qui inclinaient au réalisme.

Saint Augustin ne s'est pas contenté, en appliquant la philosophie aux doctrines révélées, de pénétrer, le plus avant qu'il a pu, dans la connaissance de l'essence divine; il a aussi présenté Dieu comme le bien suprême et la véritable fin à laquelle l'homme doit aspirer. Dans ses deux livres *contre les Académiciens*, et dans celui *de la Vie heureuse*, il a démontré que le doute ou l'incertitude dans lesquels vivaient les académiciens, en leur ôtant le terme fixe auquel nous devons tendre, ne pouvaient que troubler leur âme, et éloigner d'eux le bonheur que tout homme appelle de ses vœux, auquel toute vie aspire. Passant ensuite à l'objet de ce désir, il arrive, par l'exclusion successive des êtres imparfaits, à Dieu lui-même, comme seul objet digne de tous nos efforts, seul capable de nous procurer un bonheur éternel et sans mélange. Ici, quelle que soit l'influence de la révélation chrétienne, il y a néanmoins, dans la considération de Dieu comme sagesse absolue, loi morale, terme dernier et ensemble complet de la science, quelque chose qui semble emprunté au dieu abstrait des anciens. Saint Augustin semble un instant oublier que le christianisme, par le dogme de l'incarnation, a mis Dieu en communication immédiate, réelle, physique même, avec l'humanité. Toute la discussion contenue dans ces deux écrits reproduit, pour le fond et pour

la forme, la philosophie antique, bien plus que les livres révélés. Quelques réflexions même ne rappellent que trop la subtilité de Sénèque.

Par suite des idées que nous venons d'exposer, la religion, aux yeux de saint Augustin, est le moyen de réunir à Dieu l'homme qui s'en trouve éloigné, l'acte qui nous ramène à notre véritable source. *Deum*, dit-il (*de Civit. Dei*, lib. X, c. III) avec des expressions que leur singularité nous engage à conserver, *qui fons est nostræ beatitudinis, et omnis desiderii nostri finis, eligentes, imo potius religentes, amiseramus enim negligentes; hunc, inquam, religentes, unde et religio dicta est, ad eum dilectione tendamus, ut perveniendo quiescamus.*

Pour saint Augustin, le mot *religio* suppose donc avec raison deux termes: Dieu et l'homme. Aussi, tandis que quelques doctrines sorties du sein de l'Église par les hérésies qui le déchirèrent tendaient à confondre l'homme, la nature et Dieu en un seul être, et que d'autres, originaires de l'antiquité grecque, enfermaient Dieu dans l'univers, comme l'âme dans le corps, le vit-on distinguer soigneusement la cause et l'effet, et s'élever avec force contre toute philosophie qui identifie la matière et l'homme avec Dieu, ou seulement qui, tout en distinguant Dieu de la matière, l'en revêt en quelque sorte, et le place au centre du monde pour en vivifier et en mouvoir les diverses parties. De pareilles aberrations lui paraissaient le comble de l'impiété (*ib.*, lib. IV, c. XII).

Dans l'obligation de distinguer, par une juste critique, entre les sources philosophiques et les sources révélées auxquelles puisa saint Augustin, il est évident pour nous que sa connaissance du platonisme, encore qu'imparfaite, lui suffisait pour ne pas admettre la grossière théologie des stoïciens, qui enfermaient Dieu dans son œuvre, et le réduisaient à la simple condition d'une force physique ou d'un principe moteur.

Psychologie. — Dans la psychologie de saint Augustin, « la nature de l'âme est simple. Elle n'a rien en elle que la vie et la science, car elle est elle-même la science et la vie. Aussi ne peut-elle perdre la science et la vie, pas plus qu'elle ne peut se perdre elle-même, tant qu'elle est, ou se priver d'elle-même. Elle est tout entière présente dans chacune des parties du corps, sans être plus dans l'une, moins dans l'autre, encore qu'elle n'opère pas les mêmes choses partout et dans tous les membres. C'est pourquoi le corps est une chose, la vie et l'âme une autre. La nature de l'âme étant spirituelle, l'âme ne contient aucun mélange, rien de condensé, rien de terrestre, d'humide, d'aérien ou d'igné ; elle n'a point de couleur, n'est contenue dans aucun lieu, enfermée par aucun système d'organes, limitée par aucun espace ; mais on doit la concevoir et se la représenter comme la sagesse, la justice et les autres vertus créées par le Tout-Puissant. » Voy. *de Civitate Dei*, lib. XI, c. X ; *de Immortalite Animæ*, et *de Quantitate Animæ*, passim.

Cette dernière partie de la définition semble exclure de l'âme l'idée de substance, pour la réduire à des vertus abstraites, qui ne pourraient, dans ce cas, trouver leur base substantielle que dans Dieu lui-même. Nous ne tirerons pas la conséquence extrême de ces principes, nous bornant à faire remarquer que la doctrine de saint Augustin sur l'âme n'est pas en tout point d'accord avec elle-même; que, d'un côté, il la considère comme une substance, d'un autre, comme une qualité ; qu'il flotte entre les systèmes de l'antiquité, ou plutôt qu'il en rapproche les divers éléments d'une manière qui n'est pas toujours heureuse. Il est cependant juste de reconnaître qu'il est plus particulièrement platonicien. Dans la définition la plus concise qu'il ait donnée de l'âme (*de Quantitate Animæ*, c. XIII), il s'exprime ainsi : « L'âme est une substance douée de raison, disposée pour gouverner le corps. » Cette définition rappelle la doctrine de Platon, résumée de la manière suivante par Proclus (*Comm. in Alcib.*) : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. »

Ainsi définie, l'âme parcourt sept situations, s'élève successivement par sept degrés différents. Dans sa première condition, elle anime par sa présence un corps terrestre et mortel, elle en forme l'unité et le conserve ; dans la seconde, la vie se manifeste par les organes des sens; dans la troisième, l'homme devient l'unique objet de l'attention : de là l'invention de tant de langues diverses, des arts, des jeux, des charges, des lois, des dignités, de la poésie, du raisonnement, etc.; dans la quatrième, commence à se montrer le désir du bon : l'âme a, pour la première fois, conscience de sa dignité propre et de la fin pour laquelle elle a été créée; elle entre ensuite dans la cinquième période, dans laquelle elle marche à Dieu avec confiance ; dans la sixième, l'âme dirige vers Dieu lui-même son intelligence, elle commence à le voir tel qu'il est ; le septième degré n'est plus même un degré de cette ascension glorieuse, c'est une situation fixe et constante, dans laquelle l'âme jouit de Dieu, heureuse et éclairée de sa lumière; la langue de l'homme ne saurait en parler dignement (*de Quantitate Animæ*, c. XXXIII).

Quant à l'origine de l'âme, saint Augustin la trouve dans Dieu: *Deum ipsum credo esse*, dit-il, *a quo creata est* (*ib.*, c. I). Cette origine, la plus générale possible, ne l'empêche pas de rechercher les systèmes particuliers, à l'aide desquels on a tenté de s'en faire une idée plus précise. Il distingue quatre opinions qui lui paraissent également admissibles, et qu'il essaye d'accorder avec le péché originel par des raisonnements plus ou moins satisfaisants. La première est que les âmes sont formées par celles des parents; la seconde, que Dieu en crée de nouvelles à la naissance de tous les hommes; la troisième, que, les âmes étant déjà créées, Dieu ne fait que les envoyer dans les corps ; la quatrième, qu'elles y descendent d'elles-mêmes (*Liber. arbitr.*, lib. III, c. X). Mais ce que nous nous hâtons de constater avec plus d'intérêt que ces hypothèses, c'est que saint Augustin, fidèle à l'esprit de la philosophie platonicienne, regarde Dieu comme l'habitation de l'âme, et, s'il n'exprime pas explicitement qu'elle est déjà et toujours dans l'éternité par son essence, on peut l'entrevoir sous l'élévation habituelle de sa pensée.

L'âme ainsi considérée sous ces divers rapports, son immortalité semble une conséquence nécessaire de sa nature. Saint Augustin a consacré un traité tout entier à cette question, et il y est revenu à plusieurs reprises dans d'autres parties de ses ouvrages. La science moderne pourrait sans doute, en les développant avec une meilleure méthode, en les traduisant dans le langage de notre temps, donner quelque importance à plusieurs de ses arguments; mais, présentés comme ils le sont, avec obscurité et incertitude, ils perdent beaucoup de leur valeur. L'âme est immortelle, selon saint Augustin, parce que la science, qui est éternelle, y a établi sa demeure; elle est immortelle, parce que la raison et l'âme ne font qu'un, et que la raison est éternelle. Les développements donnés à ces propositions ne sont ni plus précis, ni plus clairs, ni mieux démontrés.

On ne peut pas ignorer, sans doute, par quelques autres passages, que saint Augustin reconnaît à l'âme une existence substantielle; cependant, presque partout, les expressions qu'il emploie feraient soupçonner qu'il la considère plus volontiers comme la conception abstraite de la raison, de la sagesse, etc. On est même amené à croire que, dans certains passages, saint Augustin suppose à l'âme une éternité simplement conditionnelle : impossible, si elle s'écarte de la raison et de la vérité; possible, nécessaire même, si elle s'y conforme de plus en plus (*de Immort. Animæ*, c. VI). Quoique saint Augustin rappelle à la fin du même chapitre que nous citons qu'il a déjà démontré que l'âme ne pouvait se séparer de la raison, et que, de toutes ces prémisses, il conclue qu'elle est immortelle, la difficulté qui reste n'est pas moins grande, puisqu'il est incontestable que l'âme s'écarte souvent de la raison et rejette la vérité, et que c'est sur cette possibilité même que repose l'idée du péché et la doctrine du libre arbitre. Du reste, cette incertitude se produira toujours, lorsqu'on cherchera l'immortalité de l'âme ailleurs que dans sa nature et son essence, lorsqu'on la placera dans certaines modifications qu'elle peut ou non recevoir, dans certaines lois auxquelles elle peut ou non se conformer. Saint Augustin admet donc ici, sur la foi de quelques anciens, principalement d'Aristote, et sans en saisir toute la portée, des principes qui par quelques-unes de leurs conséquences se rapprocheraient facilement de plusieurs doctrines modernes justement suspectes.

Ce n'est pas qu'il n'ait considéré l'âme sous le rapport de son existence substantielle; mais il a moins insisté sur ce point, et là aussi, nous surprenons dans ses écrits des affirmations inattendues. Ainsi, dans le chapitre VIII du traité de l'Immortalité, il fonde l'immortalité de l'âme sur ce que, étant de beaucoup meilleure que le corps, et le corps ne faisant que se transformer sans pouvoir être anéanti, l'âme doit, à plus forte raison, échapper au néant. Cependant nous devons reconnaître que le principe de *l'indestructibilité de la substance*, ainsi que celui-ci : *Rien ne se peut créer*, *rien ne se peut anéantir*, n'y sont pas aussi formellement exprimés que semblent le croire plusieurs des abréviateurs ecclésiastiques de ce Père (*Nouv. Biblioth. ecclés.*, par Ellies Dupin, t. III, p. 545.—*Biblioth. portative des Pères*, t. V, p. 59).

Au milieu des graves sujets que saint Augustin a traités, il a été plus d'une fois appelé à s'expliquer sur des questions psychologiques d'un ordre secondaire, auxquelles nous ne nous arrêterons pas. Nous signalerons seulement la théorie des *idées représentatives des objets*, théorie plus ancienne que saint Augustin, quoiqu'elle ait traversé le moyen âge, en partie sous l'autorité de son nom et de ses écrits, avant de devenir, dans la philosophie de Locke, la base de l'idéalisme de Berkeley et de Hume, et plus tard l'objet des attaques de Reid et de Dugald-Stewart. C'est au chapitre VII du second livre du *Libre Arbitre* qu'il a établi la doctrine d'un *sensorium* central qui perçoit les impressions des sens, impressions transformées en *idées*, en *images*, et qui ne sauraient être les objets eux-mêmes tombant immédiatement sous l'action de nos organes.

De toutes les doctrines psychologiques de saint Augustin, la plus digne d'attention est celle qu'il a émise sur la nature du libre arbitre. Les rapports étroits qui existent entre cette question et celle de la grâce, et l'autorité dont jouit l'évêque d'Hippone dans l'Église, principalement à cause de la manière dont il a combattu les pélagiens, donnent une importance particulière à ce qu'il a écrit sur cette matière.

Le traité du *Libre Arbitre*, divisé en trois livres, fut achevé en 395, vingt-deux ans, par conséquent, avant la condamnation de Pélage par le pape Innocent Ier, en 417. Il était dirigé contre les manichéens, qui affaiblissaient la liberté en soumettant l'homme à l'action d'un principe du mal égal en puissance au principe du bien. Il était naturel que, pour combattre avec succès de semblables adversaires, saint Augustin accordât le plus possible au libre arbitre. Aussi voit-on, par une lettre adressée à Marcellin, évêque, en 412, qu'il n'est pas sans crainte que les pélagiens ne s'autorisent de ses livres composés longtemps avant qu'il fût question de leur erreur. La philosophie ne peut donc rester indifférente au désir d'étudier de quelle manière l'auteur du traité du *Libre Arbitre* a pu se retrouver plus tard le défenseur exclusif de la grâce, et concilier ses principes philosophiques avec les données de la révélation. Nous ne pouvons, toutefois, sur ce point, présenter que de courtes explications.

Dans ses livres sur le *Libre Arbitre*, saint Augustin reconnaît que le fondement de la liberté est dans le principe même de nos déterminations volontaires. Le point de départ de tout acte moral humain est l'homme seul, considéré dans la faculté qu'il a de se déterminer sans l'intervention d'aucun élément étranger (*de Lib. Arb.* lib. III, c. II). Dans sa manière de définir le libre arbitre, le mérite de la bonne action appartient à l'homme; rien n'a agi sur sa volonté en un sens ou en un autre; sa détermination est parfaitement libre.

Saint Augustin a-t-il maintenu ces principes dans sa controverse contre Pélage ? une étude plus attentive des saintes Écritures, et principalement de saint Paul, ne lui a-t-elle pas fait modifier sa manière de voir? Il ne paraît pas le croire; mais l'examen philosophique de ses écrits ne nous semble laisser aucun doute à cet égard. Entre la doctrine de saint Paul (*Philipp.*, c. II, v. 13), que Dieu opère en nous le vouloir et le faire (*operatur in nobis et velle et perficere*), doctrine à laquelle plusieurs écoles de philosophie, l'école de Descartes en particulier, ne sont pas restées étrangères, et celle qui reconnaît un libre arbitre véritable, la conciliation ne paraît pas s'offrir d'elle-même, l'accord complet est difficile. Sans doute, nous voyons l'homme exercer tous les jours une action quelquefois heureuse, plus souvent funeste, sur la volonté des autres, et nous sommes néanmoins forcés de reconnaître que, sous l'empire de la séduction la plus adroite, comme de la menace la plus puissante, le libre arbitre persiste. De là il semblerait naturel de conclure que, le pouvoir divin étant infiniment supérieur à celui de l'homme, il peut toujours agir sur notre volonté sans que le libre arbitre en soit blessé; mais les rapports ne sont pas les mêmes dans ces deux situations. Dans la première, ce n'est toujours qu'une force humaine en face d'une force humaine, une volonté humaine sous l'action d'une séduction humaine, deux puissances extérieures l'une à l'autre et de même nature, aux prises dans une lutte de leur ordre; tandis que, dans le fait de la grâce, les déterminations de la volonté dépendent d'une action intérieure et plus profonde que celle de l'homme. Or, l'investigation philosophique, poussée jusqu'où elle peut légitimement aller, arrive toujours à ce résultat, que la liberté existe là seulement où la spontanéité de la volonté est intacte. Si Dieu siége en quelque sorte au centre de l'homme pour régler les mouvements de

son libre arbitre, quelle que soit la douceur avec laquelle il l'incline, quelle que soit l'apparente liberté qui se manifeste à la conscience, cette liberté n'est-elle pas une pure illusion ? et la volonté captive, sans sentir, il est vrai, le poids de ses chaînes, ne reste-t-elle pas dépendante d'une puissance supérieure ? Telles sont, du moins, les conséquences que donne la raison livrée à elle-même, sans que nous prétendions les défendre outre mesure. Nous ne discutons point, en effet, la doctrine de la grâce; nous n'établissons point de préférence entre elle et la théorie purement philosophique du libre arbitre, encore moins en cherchons-nous l'accord; nous constatons seulement que les conditions d'harmonie que saint Augustin se flattait d'avoir trouvées entre elles ne sauraient satisfaire entièrement l'intelligence, et nous pensons qu'il vaut mieux garder ces vérités sous le sceau du mystère, que de les compromettre par des solutions imparfaites.

Tels sont, parmi les questions que la philosophie a pour objet de résoudre, les points principaux auxquels saint Augustin s'est arrêté dans ses nombreux écrits. Si l'on ne peut refuser à la manière dont il les a traités l'élégance de la forme, et beaucoup d'aperçus de détails dont la finesse est portée quelquefois jusqu'à la subtilité, on doit reconnaître aussi que le fond appartient à l'ensemble des connaissances philosophiques transmises au monde romain par le génie des Grecs. Du reste, saint Augustin est loin de s'en défendre, et sa reconnaissance, pour les hommes dans les travaux desquels il a puisé une partie de son savoir, éclate avec enthousiasme dans plusieurs de ses écrits. Dans *la Cité de Dieu*, en particulier (liv. X, ch. II), il reconnaît que les platoniciens ont eu connaissance du vrai Dieu, et regarde l'opinion de Platon sur l'illumination divine comme parfaitement conforme à ce passage de saint Jean (c. I, v. 9) : *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Il revient même sur une erreur par lui commise en supposant que Platon avait reçu la connaissance de la vérité de Jérémie, qu'il aurait vu dans son prétendu voyage en Égypte. Il rétablit de bonne foi les dates, qui mettent un intervalle de plus d'un siècle entre le prophète hébreu et le philosophe grec (*la Cité de Dieu*, liv. VIII, c. XI); mais il n'en maintient pas moins ce qu'il a avancé de Platon. La seule différence qu'il trouve entre lui et saint Paul, c'est que l'apôtre, en nous faisant connaître la grâce, nous a montré, agissant et opérant, le Dieu qui, pour la philosophie platonicienne, n'était qu'un objet de contemplation.

Saint Augustin était trop éclairé, son érudition trop étendue, sa supériorité sur la plupart de ses contemporains trop peu contestable, pour qu'il crût avoir à redouter quelque chose de la science, ou qu'il pensât que la foi qu'il défendait dût perdre à en accepter le secours. Dans le second livre du *Traité de l'Ordre*, il fait voir que la science est le produit le plus digne d'admiration de la raison; il la décompose dans ses divers éléments : la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, et il en rétablit ensuite les rapports et l'ensemble. Telle qu'elle est, il la considère comme une introduction, comme une préparation nécessaire à la connaissance de l'âme et de Dieu, qui constitue à ses yeux la véritable sagesse. Mais nulle part il n'a exprimé son opinion sur la dignité de la science, sur le devoir pour l'esprit d'en sonder les profondeurs, aussi bien que dans le morceau suivant, où il applique à cette recherche le *quærite et invenietis* de saint Matthieu : « Si croire, dit-il (*de Lib. Arb.*, lib. II, c. II), n'était pas autre chose que comprendre, s'il ne fallait pas croire d'abord, pour éprouver le désir de connaître ce qui est grand et divin, le prophète eût dit inutilement : « Si vous ne « commencez par croire, vous ne sauriez com« prendre. » Notre-Seigneur lui-même, par ses actes et par ses paroles, a exhorté à croire ceux qu'il a appelés au salut; mais, en parlant du don qu'il promet de faire au croyant, il ne dit pas que la vie éternelle consiste à croire, mais bien *à connaître le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ qu'il a envoyé*. A ceux qui croient déjà, il dit ensuite : *Cherchez et vous trouverez;* car on ne saurait regarder comme trouvé ce qui est *cru sans être connu*, et personne n'est capable de parvenir à la connaissance de Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. Obéissons donc au précepte du Seigneur, et *cherchons* sans discontinuer. Ce que ses exhortations nous invitent à chercher, *ses démonstrations nous le feront comprendre* autant que nous le pouvons dès cette vie, et selon l'état actuel de nos facultés. »

Nous ne pouvons terminer cette esquisse des doctrines philosophiques de saint Augustin, sans dire quelque chose des deux plus célèbres ouvrages de ce Père. Nous voulons parler des *Confessions* et de *la Cité de Dieu.*

Les *Confessions* sont l'histoire des trente-trois premières années de la vie de saint Augustin, et surtout des mouvements intérieurs qui l'agitèrent dans sa longue incertitude entre les principes du manichéisme et les dogmes orthodoxes qu'il embrassa enfin en 386. Il ne cherche ni à dissimuler ses fautes, ni à exagérer son repentir. L'enthousiasme qui règne dans ces récits est un enthousiasme sincère, quoique dans l'expression on retrouve quelquefois les habitudes du rhéteur. Cette biographie se termine à la mort de sa mère, qu'il raconte à la fin du IXe livre. Les quatre derniers contiennent diverses solutions qui préoccupaient vers cette époque l'esprit de saint Augustin, et principalement l'ébauche des livres qu'il écrivit plus tard sur la *Genèse* contre les manichéens.

Quant à *la Cité de Dieu*, vantée outre mesure par des écrivains dont plusieurs semblent n'en avoir connu que le titre, cet ouvrage est loin de répondre à l'idée qu'on s'en fait. Composé pour démontrer que la prise de Rome par Alaric n'était pas un effet de la colère des dieux irrités du triomphe du christianisme, il présente quelques aperçus très-faibles sur le gouvernement temporel de la Providence, et sur les côtés défectueux de la religion et de la politique des Romains. Cet examen de la supériorité du vrai Dieu sur les dieux du paganisme ne saurait être d'aucun intérêt pour nous, et il nous importe peu de savoir si les demi-dieux de l'antiquité sont ou ne sont pas les démons des traditions chrétiennes. Cette lutte des deux *cités*, ou plutôt du peuple élu avec les peuples que Dieu a laissés dans l'ignorance de la vérité, et que saint Augustin parcourt depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation des siècles, est plus remarquable par l'érudition que par l'ordre et le discernement, et ne remplit nullement l'attente de ceux qu'attire naturellement un titre si magnifique.

En résumé, les ouvrages de l'évêque d'Hippone témoignent d'une vaste érudition, d'une connaissance, sinon très-profonde, au moins étendue de la philosophie antique, d'un esprit facile, enthousiaste et sincère. Ce qui frappe le plus chez lui, c'est le besoin incessant de se rendre un compte raisonné de sa croyance, de pénétrer aussi avant dans l'intelligence du dogme, que le

lui permettaient son génie et les lumières dont l'esprit humain était éclairé à cette époque. On peut trouver que partout la discussion n'est pas également forte, et que trop souvent les habitudes d'une rhétorique et d'une dialectique un peu vides ont disposé l'illustre théologien à se faire illusion sur la valeur de ses arguments; mais à part ces défauts que personne ne peut méconnaître, et qui appartiennent aux lettres latines en décadence, saint Augustin est un des plus beaux génies qui aient honoré l'Église par l'étendue de sa science, et par son ardent amour pour la vérité.

La meilleure édition des œuvres de saint Augustin est l'édition des Bénédictins, 10 vol. in-f°, Paris, 1677-1700, réimprimée à Paris en 1835-40, 11 vol. gr. in-8. Plusieurs des ouvrages de saint Augustin ont été traduits en français : *la Cité de Dieu*, par Lambert, 1675, et par M. E. Saisset, 1855; *les Confessions*, par Arnauld d'Andilly, 1649, et par M. P. Janet, 1857; *les Soliloques*, par M. Pellissier, 1853, etc. On pourra consulter, en outre, le *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle* de M. Villemain; — l'*Introduction* à *la Cité de Dieu* de M. Saisset; *la Psychologie de saint Augustin*, par M. Ferraz, Paris, 1862, in-8; — *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence*, par M. E. Bersot, Paris, 1843, in-8; — Sadous, *Sancti Augustini de Doctrina christiana*, Paris, 1847, in-8; — Nourrisson, *la Philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865, 2 vol. in-8. H. B.

AUTONOMIE (de αὐτὸς νόμος, être à soi-même sa propre loi) est une expression qui appartient à la philosophie de Kant. Lorsque ce philosophe proclame l'*autonomie* de la raison, il veut dire simplement qu'en matière de morale, la raison est souveraine; que les lois imposées par elle à notre volonté sont universelles et absolues; que l'homme, trouvant en lui des lois pareilles, devient en quelque sorte son propre législateur. C'est dans cette propriété de notre nature, c'est-à-dire, encore une fois, dans la souveraineté du devoir, que Kant fait consister le véritable caractère et la seule preuve possible de la liberté. Il appelle, au contraire, du nom d'*hétéronomie* les lois que nous recevons de la nature, la violence qu'exercent sur nous nos passions et nos besoins.

AVEN-PACE, voy. IBN-BADJA.

AVERROÈS, voy. IBN-ROSCHD.

AVICEBRON. Ce nom rappelle une énigme historique aujourd'hui résolue. Il nous a été conservé par les philosophes du moyen âge qui, depuis Guillaume d'Auvergne jusqu'à Duns Scot, ne cessent de le citer comme l'auteur d'un livre qui les intéresse au plus haut point et qu'ils nomment tantôt *Fons vitæ*, tantôt *Fons sapientiæ*. Les uns l'invoquent comme un guide éclairé, les autres le maudissent comme un impie; mais tous s'accordent à ignorer s'il est juif, chrétien, ou arabe, s'il est ancien ou moderne. On n'en savait pas davantage avant ces dernières années. Il restait certain que la *Source de vie*, comme le fameux livre *de Causis*, avait eu le plus grand crédit dans les écoles; mais quel en était l'auteur, en quelle langue et dans quel temps avait-il écrit, par quelle voie son livre était-il venu entre les mains de nos docteurs, et quelles étaient au fond ses doctrines, à peine entrevues dans les réfutations d'Albert et de saint Thomas, voilà des questions intéressantes pour l'histoire et qui n'avaient reçu aucune réponse. M. Munk a réussi à les résoudre. Il a d'abord rétabli le nom défiguré de l'écrivain; puis il a retrouvé et traduit de nombreux extraits de la *Source de vie*; en un mot, il nous a fait connaître l'homme et la doctrine.

Il y avait à Saragosse en 1045 un poëte nommé Ibn-Gebirol, dont les hymnes mystiques écrits en hébreu, et empreints d'un ardent sentiment religieux, ont été conservés jusqu'à nos jours dans la liturgie des synagogues. C'était en même temps un critique et un savant; il avait commenté la Bible, en donnant à ses récits un sens allégorique; il avait composé une grammaire hébraïque dont on a encore l'introduction, et avait écrit un petit traité de morale, *de la Correction des mœurs*, qui a été traduit de l'arabe en hébreu et imprimé plusieurs fois.

M. Munk le soupçonnait déjà d'être l'auteur du *Fons vitæ*, quand il découvrit à la Bibliothèque nationale une traduction en hébreu d'une grande partie du texte de ce livre, d'abord écrit en arabe. Ces extraits étaient l'œuvre d'un savant israélite du XIIIe siècle, Ibn-Falaquéra. Bientôt après il retrouvait aussi une version latine du même ouvrage, précieux moyen de contrôle pour le texte hébreu. Depuis lors M. Seyerlen en a découvert un autre exemplaire moins défectueux à la bibliothèque Mazarine. L'identité d'Avicebron avec Ibn-Gebirol est démontrée; la traduction latine qui a été faite directement de l'arabe concorde avec la partie du texte hébreu que Ibn-Falaquéra a reproduite. L'histoire de la philosophie juive compte un grand nom de plus, et nous connaissons une des voies par où le néo-platonisme s'infiltra dans la scolastique.

Les extraits de la *Source de vie*, tels que nous pouvons les étudier aujourd'hui, comprennent des fragments des cinq livres du traité original, très-suffisants pour juger du système tout entier. Sans doute l'auteur n'a jamais entendu parler des discussions philosophiques qui, au moment où il écrit, commencent à passionner les esprits à Paris; ni de la querelle naissante du réalisme et du nominalisme; et pourtant son attention est fixée sur les problèmes qui préoccupent les docteurs chrétiens; le jour où ses opinions leur seront connues, elles s'introduiront tout naturellement dans leurs écoles, pour y recevoir le blâme ou l'approbation : mais, en tout cas, ils n'en contesteront ni la gravité, ni l'à-propos; elles leur paraîtront faites pour jeter une grande clarté sur quelques-uns des sujets qui les tiennent perplexes, et principalement sur celui qui bientôt va dominer tous les autres, la question de la nature de la substance, qui renouvelle, en le continuant, le grand débat sur les universaux. Aristote analysant l'idée de l'être, en avait dégagé deux éléments étroitement unis, la matière et la forme. Cette division purement mentale correspondait dans son système à celle de la puissance et de l'acte, et ne peut s'entendre que par elle. Pour qu'une chose existe dans l'ordre de la nature, il faut d'abord qu'elle puisse être, et ensuite qu'elle devienne de simplement possible, réelle ou actuelle : en d'autres termes, qu'elle ait une matière et une forme. Ainsi dans une sphère d'airain on peut distinguer l'airain même qui pouvait aussi bien devenir un cylindre ou une pyramide, et la forme sphérique dont il a été revêtu. Il va sans dire que l'un de ces éléments ne peut subsister sans l'autre, et qu'on ne peut pas plus feindre une masse d'airain sans forme qu'une forme qui ne serait la forme de rien. Ces principes de l'être se retrouvent donc partout, excepté dans la cause première qui est forme pure, activité simple. Les alexandrins trouvent le moyen de concilier cette métaphysique avec celle de Platon, et Plotin, par exemple, acceptant cette proposition que tout être se compose d'une matière et d'une forme, en conclut

que les principes constitutifs du monde sont d'abord Dieu qui est la forme par excellence, l'unité absolue, et ensuite la matière qui n'a qu'une puissance passive, et ne peut être appelée principe au même titre que Dieu. Ibn-Gebirol s'inspire évidemment des traditions alexandrines, et son maître véritable, ce n'est pas Platon auquel il attribue parfois des idées qu'il n'a jamais connues; c'est Plotin qu'il ne cite jamais, et dont il ignore peut-être le nom, mais dont les doctrines ont passé jusqu'à lui par l'intermédiaire de livres plus ou moins authentiques, comme la *Théologie* attribuée à Aristote. Suivant lui, il suffit de trois principes pour expliquer l'univers : d'un côté l'unité pure qui est Dieu, de l'autre la matière avec la forme, qui est le monde; et entre ces deux extrémités, la volonté, qui est intermédiaire entre la cause suprême, et ses effets. Sa philosophie se réduit donc à trois sciences; l'auteur a traité de la seconde, celle de la volonté, dans un livre qu'il mentionne et qui est demeuré inconnu; il ne paraît pas avoir beaucoup approfondi la première, celle de l'unité, mais il a fait sur la dernière, celle de la matière et de la forme, d'ingénieuses et profondes remarques qu'il importe avant tout de recueillir.

Ibn-Gebirol est un réaliste : toute réalité, dit-il, est dans les genres, et comme en définitive tous les genres quels qu'ils soient se ramènent aux deux grandes catégories de la matière et de la forme, il en résulte que ces deux abstractions deviennent pour lui les fondements de toute réalité, exception faite de la nature divine. Voici le procédé qui le conduit à cette conclusion. D'abord il y a une matière universelle, commune à la terre, au ciel, aux âmes, aux substances intermédiaires entre l'homme et Dieu. En effet, si on considère les corps, tels que nous les connaissons ici-bas, il est clair que, malgré leurs différences, ils présentent un fond commun, qui sert de sujet à toutes les qualités corporelles, qui permet de les ranger sous une seule idée, dans l'entendement, et qu'on peut appeler, au sens le plus rigoureux, la matière. Si cette matière n'existait pas, il n'y aurait entre les corps que des différences, et ce mot même de corps ne pourrait avoir de sens. Mais au-dessus des corps, il y a les âmes particulières ou universelles; ont-elles aussi leur matière, ou sont-elles de simples formes, comme on le répétera d'après Aristote dans l'école thomiste? C'est par sa réponse hardie à cette question qu'Ibn-Gebirol a surtout frappé l'attention des scolastiques et provoqué les réfutations du plus grand nombre. Les âmes sont composées, comme tout le reste, de matière et de forme; sinon, elles ne formeraient pas un genre, et il n'y aurait entre elles que des dissemblances; on ne pourrait pas dire de toutes réunies qu'elles sont spirituelles. Ces deux genres ne sont à leur tour que les espèces d'un genre supérieur, à savoir, la matière qui est identique dans chacun d'eux : car la matière corporelle et la matière spirituelle ne sont que des divisions, des déterminations de la matière universelle. Il peut être choquant au premier abord d'entendre associer ces deux mots matière et esprit; mais on doit se rappeler que le premier a dans le langage péripatéticien un sens qu'il a perdu depuis : il désigne un des principes de l'existence, et en affirmant que ce principe se retrouve partout où il y a un être, Ibn-Gebirol ne fait pas profession de matérialisme; il constate seulement, suivant ses expressions, « que tous les êtres sont joints et unis; » qu'il n'y a pas d'hiatus dans cette immense hiérarchie de créatures, et que celle qui est au sommet a encore avec la plus infime une communauté de nature; une seule matière, disons le mot, une seule substance soutient le monde de l'étendue et celui de la pensée. Il y en a une preuve que l'auteur a considérée comme décisive, et qui rappelle certaines assertions de Spinoza. On convient généralement, dit-il, que le monde intelligible est la cause du monde sensible; mais une chose qui est causée par une autre a nécessairement avec elle quelque communauté de nature; sans quoi elle n'en tirerait rien. Or si tout ici-bas est matière et forme, et si cette matière ne se retrouve pas dans le monde supérieur, d'où peut-elle venir, et comment dire qu'elle y a sa cause? Il ne sert à rien d'objecter que les substances spirituelles sont simples, et les autres composées, car leur simplicité est relative; elles sont simples si l'on veut, par rapport aux substances qui sont au-dessous d'elles; mais elles sont véritablement composées par rapport à l'unité absolue qui est Dieu. En somme il y a une seule et même matière commune à tout ce qui existe, hormis Dieu, soutenant l'univers des âmes et celui des corps, également répandue dans les substances intermédiaires entre Dieu et le monde, et dans le monde lui-même. L'idée n'en est pas fixée avec une grande précision : elle est indéfinissable; mais on peut la décrire : c'est une *faculté* spirituelle, de nature intelligible, et non sensible, tout à fait insaisissable à l'imagination ; une *substance* subsistant par elle-même, une en nombre, supportant toutes les différences, recevant toutes les formes, et donnant à tout son essence et son nom (liv. V, 29). Son être, à vrai dire, est une simple puissance d'être, et en même temps un éternel désir d'exister, « d'échapper à la douleur du néant. » Voilà pourquoi elle se meut pour recevoir la forme et pour se perfectionner. Quoiqu'elle ne soit jamais sans forme, elle peut cependant être sans certaines formes, comme on le voit à ses degrés inférieurs où elle est dénuée non pas de toute spiritualité, mais de « cette spiritualité seconde qui constitue l'essence des substances simples. » De même, quoique n'ayant pas de parties constituant un tout individuel, elle a comme deux extrémités, et par un bout elle s'élève presque à la hauteur du principe souverain, à la limite de la création, tandis que par l'autre elle descend jusqu'aux confins du non-être, à la limite de la *cessation* (liv. V, 30 à 45). Elle a deux propriétés, elle *porte* la forme, et elle est divisible et multiple; ce n'est plus la pure unité, mais une unité qui se fractionne et qui devient la dyade, principe de la multiplicité (liv. IV, 18, 20). Ces explications sont un peu hésitantes : mais Spinoza lui-même ne sera guère plus intelligible dans sa doctrine de l'étendue indivisible et imperceptible au sens, qui ne diffère pas beaucoup de ce qu'Ibn-Gebirol appelle la matière.

S'il n'y a qu'une seule matière, d'où peut provenir la variété des êtres? Sans doute de la multiplicité des formes; car si toutes les choses sont composées de ces deux principes, et si chacun d'eux reste identique, et unique en essence, on cherchera vainement à distinguer les êtres. Mais les raisonnements, par lesquels on établit qu'une seule et même matière circule dans l'univers, s'appliquent avec plus de rigueur encore à la forme. En montant d'espèce en espèce, de genre en genre, on arrive à l'idée d'une forme universelle, « c'est-à-dire d'une espèce générale dans laquelle toutes les espèces ont leur principe » (liv. IV, 20). C'est elle qui est unie à la matière universelle, et constitue ainsi l'intelligence absolue, la première des choses

créées, dont on parlera plus loin. Elle seule est vraiment réelle, puisque seule elle est perceptible au sens et à la raison, et que seule elle existe en acte; on peut la décrire, en disant qu'elle est une substance constituant l'essence de toutes les formes, une *science* essentiellement parfaite, et une lumière pure » (liv. V, 29). Elle est l'unité immédiatement inférieure à l'unité première, celle qui peut entrer en composition et former un nombre. Comment alors un univers composé de ces deux principes, qui à leur origine sont tous deux indéterminés, d'une matière qui est la même en toute chose, et d'une forme qui devient la qualité de toute substance, pourra-t-il comporter la diversité dans ses développements; comment, pour parler comme Platon, fera-t-on plusieurs de un? Le juif espagnol aborde, sans se troubler, cette difficulté et il la résout, sans recourir aux thèses obscures et profondes du *Parménide* ou du *Sophiste*. Il place résolûment dans la matière, au risque de se contredire, le principe de la différence des êtres, ou tout au moins de l'inégalité des espèces. Quoiqu'elle paraisse d'après lui-même avoir des parties indistinctes, comme celles de l'espace vide, il y reconnaît des parties pures et des parties solides, les unes supérieures, les autres inférieures; elle a, comme on l'a déjà dit plus haut, deux extrémités. Par l'une elle est voisine de la forme que l'on peut comparer à la lumière, et, pénétrable à ses rayons, elle les laisse passer dans son essence intime, et devient elle-même entièrement lumineuse; par l'autre extrémité, elle s'épaissit à raison de la distance du foyer qui l'éclaire; elle devient opaque, repousse les rayons qui parviennent jusqu'à elle, et ne reçoit la forme qu'en l'altérant, en ternissant son éclat. Des comparaisons font entendre cette dégradation de la lumière primitive, qui va toujours en s'obscurcissant, à mesure qu'elle s'éloigne de sa source et qu'elle passe par chacune des sphères dont se compose l'univers : le regard qui pénètre sans peine dans les couches d'air les plus voisines de l'œil, ne peut plus les percer quand elles s'étendent à l'infini entre lui et les objets; ce n'est pourtant pas sa force qui s'est émoussée, c'est le milieu qui s'est épaissi; l'étoffe blanche et transparente que l'on place sur un corps noir s'assombrit; elle n'a pourtant pas perdu sa couleur. On conclura donc que « la forme est une seule chose à quelque extrémité des êtres qu'on la prenne, mais qu'il lui arrive d'être troublée par la matière à laquelle elle est unie, comme la couleur au corps » (liv. IV, *passim*). Il y a donc des degrés dans l'union de la matière et de la forme, et entre le monde que nos sens découvrent, et son principe absolu, devant qui la raison se confond, il y a des substances intermédiaires. D'abord le monde est éloigné de Dieu, sinon, ils se confondraient, et le premier serait le dernier, en d'autres termes le parfait serait l'imparfait et réciproquement. Cette séparation c'est « la discontinuation de la ressemblance. » Si ces deux termes extrêmes sont séparés, il y a quelque chose entre eux, qui s'interpose, les empêche de se toucher et de faire une seule et même substance. Ensuite l'œuvre immédiate d'une puissance simple doit être simple, et le monde est composé; il n'est donc pas la première effusion de la substance divine, qui cependant doit rendre nécessaire celle des substances les unes dans les autres. Le monde est en mouvement, c'est-à-dire qu'il tombe dans le temps; le temps lui-même tombe dans l'éternité, et l'agent premier est au-dessus de l'éternité même, qui forme ainsi une région moyenne entre ce qui dure et ce qui ne dure pas. Donc enfin entre nous et Dieu il y a des substances simples, invisibles aux sens, qui réunissent le corps à l'esprit, et le corps et l'esprit à l'unité (liv. III, *passim*); elles sont à la fois actives et passives, puisqu'elles reçoivent l'impression de l'unité et qu'elles transmettent la vie et le mouvement; c'est un milieu nécessaire entre le principe qui est toute activité, et la matière terrestre qui est passivité absolue. Elles forment une hiérarchie dont voici les degrés. Au plus haut sommet, au point même où se fait sentir directement « cette impression de l'unité, » la matière universelle est jointe à la forme absolue; à cette origine, coïncident, pour ainsi dire, dans une commune existence tous les êtres et toutes les idées; c'est « l'intellect universel » illuminant toutes les intelligences particulières, qui grâce à lui peuvent transformer en idées les images fournies par les sens, et passer de la puissance à l'acte. C'est le lien des esprits, cette autre sorte d'intelligence dont Aristote a parlé, qui est impassible et éternelle, au-dessus de laquelle il n'y a plus rien que l'unité, et qui elle-même a pour objet l'unité. Son action consiste à percevoir toutes les formes intelligibles, hors du temps et de l'espace, sans éprouver aucun désir, aucun besoin, et dans une entière perfection (liv. III, 33). Cette intelligence pense tout, sans rien penser de déterminé : « Elle n'a pas de forme qui lui soit propre, sans cela elle ne pourrait percevoir les formes de toutes choses en dehors de la sienne. » Elle est l'unité de la pensée et de son objet, tout l'intelligible saisi par toute l'intelligence. C'est de là que les formes s'épanchent dans les sphères inférieures, où elles constituent, toujours unies à la matière, le principe des âmes, substance universelle qui produit toutes les âmes particulières, avec leurs diverses espèces. La première en dignité, celle qui est le plus près de l'intellect suprême, c'est l'âme rationnelle, la raison universelle, à laquelle participent tous les hommes et qui est propre à recevoir la lumière d'en haut, sans avoir la puissance de la produire elle-même. Puis viennent l'âme sensitive, et l'âme végétative, telles qu'on les admet dans l'école sur la foi d'Aristote, et qui animent, conservent et nourrissent les corps. Ce sont là, comme on voit, des idées générales qui deviennent des êtres, suivant ce principe, « que le genre est le véritable être » (liv. III, 26). Il est à peine question, dans ces élucubrations sur les substances intermédiaires, des individus, et de la façon dont ils participent à l'existence de ces principes universels. Ce qui est clair pourtant, c'est qu'ils n'en sont que des formes fugitives, des modes passagers, qu'ils ont à peine une existence distincte de celle des âmes universelles qui sont à la fois des âmes collectives. — Au-dessous encore, en descendant un degré dans cet intermonde, se trouve la *Nature*, le principe des phénomènes de l'univers, substance simple d'où émane le mouvement et l'ordre dans les choses terrestres qui ne participent pas à la vie. C'est, pour ainsi dire, l'âme des corps bruts. Après quoi on ne trouve plus que la matière proprement dite, celle que les Grecs appellent *hylé*, c'est-à-dire les corps, limite extrême de l'existence qui semble expirer en eux. La lumière d'en haut pénètre à peine dans ces couches profondes, et y vacille comme une flamme troublée par l'humidité. L'activité ne va pas plus loin, car elle suppose un terme sur lequel elle s'exerce, et il n'y a rien au-dessous de la substance corporelle qui puisse en supporter l'action; elle se borne et se nie elle-même et devient aussi la passivité. Éloignée de la source et de la racine du mouvement, cette substance ne peut recevoir de la faculté

active de quoi devenir elle-même un principe d'action : elle supporte le mouvement, mais elle ne le donne à rien. La quantité, nombre et étendue, pèse sur elle comme un fardeau et la tient immobile. Telle est la hiérarchie des choses créées, depuis la plus noble jusqu'à la plus vile. Il n'y a pas d'hiatus dans la série : chaque terme supérieur est comme une cause pour l'inférieur, et l'inférieur comme une matière pour le supérieur. L'idée de cause elle-même ne rend pas un compte exact de ces rapports multiples; concevons que chaque substance s'épanche et rayonne, qu'elle fait passer sa force dans une autre, non pas comme une chose qui lui soit étrangère, mais comme une qualité qui lui reste propre, ainsi que la chaleur reste dans le soleil tout en échauffant les corps. Peut-être même cette sorte d'émanation représente-t-elle encore faiblement les relations des substances entre elles : il vaudrait mieux dire qu'elles s'environnent, ou plutôt encore qu'elles sont les unes dans les autres, que chacune d'elles est comme un lieu, un espace pour une autre, l'intellect pour l'âme rationnelle, celle-ci pour l'âme sensitive, etc. Bref, et pour dire le dernier mot, « en général une substance réside dans une autre comme les couleurs dans les surfaces, les surfaces dans les solides, ou mieux encore comme les actes de l'âme résident dans l'âme elle-même. » Ainsi tout à l'heure l'univers nous paraissait livré à une diversité excessive ; les êtres s'y multipliaient au gré de l'imagination du philosophe ; et maintenant ces fantômes auxquels il a prêté la vie s'évanouissent dans l'unité de l'être ; ces diverses substances ne sont les unes par rapport aux autres que des qualités par rapport à un sujet, ou comme le dira Spinoza, des modes par rapport à une substance. La dernière, « celle qui environne tout et porte tout, » c'est cette grande fiction de l'intelligence universelle, qui conduisit bientôt Averroès à ce système que Leibniz appelle le *monopsychisme*.

L'intelligence universelle est la première des substances simples; mais n'y a-t-il rien au-dessus des substances? Même à cette hauteur, on discerne toujours ces deux éléments de la matière et de la forme, et par conséquent on est obligé de monter plus haut jusqu'à un principe qui puisse les unir et les tenir ensemble. En d'autres termes, c'est là la limite de la nature naturée — le mot n'est pas d'Ibn-Gebirol, mais on le dira dans ce sens bien avant Spinoza — et il reste encore à découvrir les mystères de la nature naturante. A la rigueur on pourrait peut-être s'en dispenser; car la matière et la forme réunies ont en elles la raison même de leur existence, impliquée dans leur essence (liv. V, 30), elles sont une sorte d'être nécessaire et éternel. Mais ce qui empêche la pensée de s'y arrêter comme au premier principe, c'est précisément cette unité qui ne s'explique pas par elle-même, et qui de deux choses, à savoir la matière et la forme — Spinoza dira la pensée et l'étendue — fait une seule et même chose. Il y a donc quelque part une vertu *unissante*, qui combine en un seul tout l'idée et son objet. C'est Dieu, qui peut se définir « l'un agent, » et dont l'unité domine tout, pénètre dans tout, retient tout (liv. V, 53). On l'entrevoit à peine par delà le point où l'esprit rencontre la matière et la forme qui sont « comme deux portes fermées. » Mais celui qui les ouvre, a atteint la perfection et est devenu un être spirituel et divin, son mouvement s'arrête et sa jouissance est perpétuelle.» Dans cette unité à laquelle on ne s'élève qu'en se séparant des choses sensibles — procédé qui ressemble à l'extase — dans cette unité existe « tout l'être spirituel et corporel, et réciproquement son essence existe en chaque chose. » La première impression qu'elle fait sur la matière et la forme, les unit; à la rigueur, la forme est antérieure et Dieu la connaît d'abord, mais elle n'existe pas « un clin d'œil, » sans la matière. Elle y est unie éternellement, car l'acte de Dieu ne peut tomber sous le temps; elle y est unie par « un procédé nécessaire, » de même que la matière elle-même est produite nécessairement. Entre elles et Dieu, il n'y a pas d'intermédiaire, pas plus qu'on n'en peut découvrir entre un et deux. Aussi l'union est-elle plus forte dans les sphères supérieures, elle tend à se relâcher dans les autres, et dégénère tout au bas, où commence la matière corporelle. Pourtant même à l'extrémité inférieure, où éclate la division, on retrouve encore les traces de l'impression de l'unité, une sorte de tendance à se rapprocher, d'attraction qui pousse les individus, les espèces, les genres à s'unir, à se rassembler « au moyen d'une chose qui les met d'accord. » La matière tout entière se meut vers l'unité, qui en définitive est Dieu; elle l'aime, elle y aspire. Mais, dira-t-on, comment le monde peut-il aimer Dieu, sans lui ressembler? Il lui ressemble en quelque mesure, et d'ailleurs faut-il ressembler à la lumière pour se tourner vers elle et en recevoir un rayon? Comment ce monde qui n'est pas intelligent, avant d'être uni à la forme, c'est-à-dire à l'esprit, se meut-il déjà pour la recevoir, pour la chercher; possède-t-il le mouvement et l'amour sans avoir la connaissance? Ibn-Gebirol répond avec subtilité qu'avant toute chose la matière a toujours un peu de lumière, comme l'air au lever de l'aurore ; ce n'est pas la nuit absolue; il ne lui en faut pas plus pour désirer en recevoir davantage. De là une sorte d'aspiration vers la lumière, la vie, et la perfection, qui travaille déjà les profondeurs les plus obscures du monde. La matière *naturelle*, c'est-à-dire la substance étendue, se meut pour atteindre la forme des quatre éléments; puis elle aspire à prendre la forme des minéraux, plus haut encore celle des végétaux, celle des animaux, à s'imprégner enfin de raison, et à s'élever jusqu'à l'intellect universel, limite et mesure de tout ce progrès, où tout mouvement va cesser.

L'unité, la forme, Dieu d'une part, et de l'autre la matière, voilà les principes de toute réalité. Mais l'esprit religieux du philosophe israélite, imbu des préceptes de la loi mosaïque, a cherché à atténuer les conclusions d'un système qui aboutit clairement à l'unité substantielle de Dieu et du monde. Entre l'unité pure et la diversité, il a placé un principe intermédiaire qu'il a appelé la volonté. « C'est, dit-il, une faculté divine qui fait la matière et la forme et les lie ensemble, qui pénètre du haut dans le bas comme l'âme pénètre dans le corps et s'y répand; qui meut tout et conduit tout » (liv. V, 60). Elle est comme l'écrivain, la forme est l'écriture, et la matière le tableau ou le papier. Elle produit dans la matière de l'intellect l'existence, qui est la forme des formes; dans la matière de l'âme, la vie et le mouvement; dans la matière de la nature, la locomotion. Toutes les substances sont mues par elle, comme notre corps par notre volonté. C'est d'elle que la forme sort, comme l'eau de sa source ; c'est d'elle que la matière reçoit la forme, comme le miroir reçoit l'image de celui qui y regarde. Elle n'est pas la même chose que la forme; elle la meut, la mesure et la partage. Elle est infinie quant à son essence, et bornée quant à son action. Telle est la conception la plus originale de la *Source de vie;* elle pénètre au milieu de ce néo-platonisme pour lequel elle n'est pas faite, et s'accorde mal avec l'ensemble de la doctrine. Elle permet sans doute au croyant de

parler de la création, et de la présenter comme un acte libre : mais elle ne peut faire oublier tant de paroles qui sont la négation la plus absolue de l'acte créateur. Non-seulement dans le monde créé il y a émanation d'une substance à l'autre, ou pour mieux dire, une seule substance diversement modifiée, mais encore au-dessus même de l'intellect, la volonté elle-même ne fait que s'épancher en toute chose avec la forme qui est en elle, et qui en sort comme l'eau sort de sa source; elle pénètre la matière, elle y fait impression : voilà tout son rôle; cette matière, si elle la crée, n'est que le développement même de son essence; si elle ne la crée pas, ce qui paraît bien l'opinion d'Ibn-Gebirol, elle est à côté d'elle un principe mal défini, coéternel à Dieu; et dans tous les cas il n'y a là rien qui ressemble à l'idée d'un monde distinct de Dieu et tenant pourtant de lui tout ce qu'il a d'être. Étrange volonté, cause de l'intelligence sans laquelle on ne la conçoit pas; singulière intelligence produite par une puissance qui elle-même ne connaît rien! Le philosophe ne parvient pas à combiner deux dogmes qui répugnent l'un à l'autre. A-t-il mieux réussi à sauvegarder la liberté de l'âme? c'est le sentiment de M. Franck, dont l'autorité est grande en ces matières. Il faut reconnaître avec lui qu'il ne témoigne nulle part cette sorte de haine de la personnalité, et cette impatience de s'absorber en Dieu, qui éclatent dans les écrits de Plotin et de Proclus. Mais quelle individualité peut-on attribuer à une âme qui est une émanation de la substance rationnelle « qui pénètre le monde entier et s'y enfonce? » Elle est en quelque sorte une idée : « l'idée de la forme est une avec la forme de l'âme; car l'une et l'autre sont des formes, et les formes particulières, savoir toutes les formes sensibles, se réunissent dans la forme universelle, c'est-à-dire dans celle qui renferme toutes les formes. Ces formes particulières se réunissent par conséquent dans la forme de l'âme, parce que la forme universelle qui les renferme toutes se réunit avec la forme de l'âme (liv. III, 25). » Tel est le système; il est facile d'en marquer l'origine. On ne le rattachera pas au péripatétisme; et quoique les idées et la terminologie d'Aristote y soient souvent reproduites, on n'y verra qu'une étrange corruption de cette grande doctrine. L'esprit en est plus franchement platonicien, mais d'un platonisme qui a passé par Alexandrie et s'est compliqué des emprunts faits à d'autres écoles et même aux cosmogonies orientales. En un mot, les véritables maîtres du juif de Malaga ce sont Plotin et Proclus. Pourtant il est douteux qu'il les ait jamais lus : les Arabes au milieu desquels il vivait ont peu connu le dernier, et ils ont ignoré le nom du premier, de Plotin, dont les idées se retrouvent à chaque page de la *Source de vie*. Comment sont-elles parvenues jusqu'à lui? Ce n'est pas par des textes originaux, puisqu'il les attribue de bonne foi à Platon. Il les a puisées sans doute dans ces compilations néo-platoniciennes, si multipliées vers le déclin de l'école, circulant sous les noms de philosophes anciens, et que les Arabes traduisirent, bien persuadés qu'elles étaient les œuvres d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Aristote. Il est certain que dès le IXe siècle les musulmans possédaient des versions de ces livres apocryphes, qui gardèrent leur crédit jusqu'au moment où Al-Farabi et Ibn-Sina firent connaître un péripatétisme plus pur.

Quelle fut la destinée de ce système qui malgré des défauts trop visibles est un événement important dans l'histoire de la pensée? Il paraît être resté à peu près inconnu de ceux qui pouvaient le mieux en profiter, des Arabes et des Juifs. Le premier musulman philosophe qui ait brillé en Espagne est Ibn-Bâdja ou Avempace; il est disciple du grand péripatéticien d'Orient, d'Avicenne, et il ne paraît connaître ni le nom ni les doctrines d'Ibn-Gebirol; Averroès donne un grand développement à une des théories de la *Source de vie*, celle de l'intellect universel, mais il ne l'emprunte pas à cet ouvrage. Les juifs semblent eux-mêmes l'oublier; son nom n'est cité ni par Maimonide, ni par les kabbalistes, quoique ces derniers aient pu le connaître et introduire dans leurs doctrines, dont les commencements sont bien plus anciens, quelques-unes de ses idées. Les littérateurs et les compilateurs sont les seuls qui gardent son souvenir, et M. Munk a reproduit quelques-unes de leurs mentions; il y est généralement décrié comme s'étant révolté contre la communion israélite. En revanche il s'introduit de bonne heure dans les écoles chrétiennes, sous le nom d'Avicebron, et grâce à une traduction faite par Dominique Gundisalvi, vers le milieu du XIIe siècle. Ses idées y causèrent une profonde émotion, qui se prolongea jusqu'au déclin de la scolastique; il initia ces esprits curieux et hardis, malgré leur apparente soumission, à une philosophie périlleuse qui en ramena plus d'un dans la voie où Jean Scot Érigène s'était déjà égaré. Dès le commencement du XIIIe siècle il y a à Paris, et autour de Paris, de véritables cénacles de panthéistes, dont les chefs les plus connus, condamnés en 1209 avec leurs disciples, sont Amaury de Bène et David de Dinan, qui pourraient avoir lu la *Source de vie*. Après eux le nom d'Avicebron est répété par tous les docteurs; Albert essaye de réfuter sa théorie de la matière universelle, et celle de l'intellect actif; saint Thomas substitue aux critiques puériles de son maître une réfutation qui fait honneur à sa clairvoyance; Roger Bacon, au contraire, adopte hardiment l'ensemble du système, tout en le corrigeant. Duns Scot ne craint pas non plus de se placer sous ce patronage suspect : *Ego autem redeo ad positionem Avicebronis*, s'écrie-t-il; et il en tire les conséquences naturelles, en confondant tous les êtres comme des accidents dans l'unité la plus générale, *in ratione entis*. Au XVIe siècle, Giordano Bruno cite, admire et interprète à son profit cet Avicebron qui, dit-il, regarde les formes comme des accidents et la matière comme la seule substance. Spinoza l'a-t-il connu? il serait téméraire de l'affirmer; mais il n'y a pas loin de la doctrine de l'identité de la matière et de la forme, à celle de l'union substantielle de la pensée et de l'étendue.

Consulter : S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857-59, 2 vol.

Seyerlen, *Annales de théologie*, publiées à Tubingue, t. XV et XVI.

Ad. Franck, *Études orientales*, Paris, 1861, p. 361. E. C.

AVICENNE, voy. IBN-SINA.

AXIOME. Ce terme, dont l'usage paraît très-ancien, n'a été employé d'abord que par les mathématiciens pour désigner les principes mêmes de leur science, ou un certain nombre de propositions d'une évidence immédiate et servant de base à toutes leurs démonstrations. C'est ce qui résulte d'un passage de la *Métaphysique* d'Aristote (liv. III, ch. III), où ce philosophe se demande si la science de l'être ou de l'absolu ne doit pas aussi s'occuper de ce qu'en mathématiques on appelle du nom d'*axiomes*. Pour lui, il donne à ce mot une signification plus étendue; car il l'applique sans distinction à tous les principes qui n'ont pas besoin d'être démontrés, et sur

lesquels se fondent, au contraire, toutes les sciences ; à tous les jugements universels et évidents par eux-mêmes, sans lesquels, dit-il, le syllogisme ne serait pas possible (*Analyt. Post.*, lib. I, c. II). Mais ces divers principes sont subordonnés à un seul, qui passe à ses yeux pour la condition suprême de toute démonstration et même de tout jugement : c'est le fameux principe d'identité et de contradiction ; à savoir, que le même ne saurait à la fois être et n'être pas dans le même sujet, sous le même rapport et dans le même temps (*Métaph.*, lib. III, c. III). Après Aristote, les stoïciens ont compris sous le nom d'axiome toute espèce de proposition générale, qu'elle soit nécessaire ou d'une vérité contingente. Ce sens a été conservé par Bacon ; car, non content de soumettre ce qu'il appelle les axiomes à l'épreuve de l'expérience et des faits, ce philosophe distingue encore plusieurs sortes d'axiomes, les uns plus généraux que les autres (*Nov. Organ.*, lib. I, aphor. XIII, XVII, XIX, et *pass.*). Le sens d'Aristote s'est maintenu dans l'école cartésienne, qui voulait, comme on sait, appliquer à la philosophie la méthode des géomètres. C'est ainsi que Spinoza et Wolf ont commencé leurs œuvres par des axiomes et des définitions dont se déduisent ensuite toutes leurs théories. Kant, ayant distingué plusieurs sortes de principes, aussi différents les uns des autres par leur usage que par leur origine, a consacré le nom d'axiomes à ceux qui servent de base aux sciences mathématiques : ce sont, d'après lui, des jugements absolument indépendants de l'expérience, d'une évidence immédiate, et qui ont pour origine commune l'intuition pure du temps et de l'espace. Par cette raison, il les appelle aussi les *axiomes de l'intuition*. A l'exemple d'Aristote, il néglige d'en fixer le nombre, et cherche à les subordonner à un principe suprême qu'il formule en ces termes (*Critique de la Raison pure, analyt. des principes*) : « Tous les phénomènes peuvent être considérés comme des grandeurs étendues. Grâce à ce principe, les propriétés de l'espace ou de l'étendue, en dehors de laquelle nous ne pouvons rien percevoir, c'est-à-dire les vérités et les définitions mathématiques, deviennent les conditions nécessaires, les formes *a priori* des choses elles-mêmes ou des phénomènes que nous découvrons par l'expérience. »

Si maintenant nous passons de l'histoire du mot à la nature même de la chose ; si nous voulons connaître le vrai caractère des principes mathématiques, et le comparer à celui des autres principes de l'intelligence humaine, nous serons forcés de choisir entre la proposition suprême d'Aristote et celle de Kant ; car, dans l'état actuel de la psychologie, c'est à ce choix seul que se réduit toute la question. Si, comme le prétend le philosophe grec, tous les axiomes peuvent se résoudre dans le principe de contradiction, ils ne sont plus que des jugements analytiques et même de simples formules abstraites, dont le seul résultat est de décomposer dans ses divers éléments une notion générale déjà présente à l'esprit, sans enrichir notre intelligence d'aucune connaissance nouvelle. Si, au contraire, les axiomes sont de véritables principes, c'est-à-dire des connaissances intuitives, immédiates, que ni l'expérience ni l'analyse n'ont pu nous fournir, il faut alors, avec le philosophe allemand, les regarder comme des jugements synthétiques *a priori*. Nous n'hésitons pas, uniquement en ce qui concerne les principes mathématiques, à nous prononcer pour l'opinion d'Aristote. En effet, quand je dis, par exemple, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, il m'est impossible de ne pas voir qu'entre le sujet et l'attribut de cette proposition, il n'y a pas seulement, comme entre l'effet et sa cause, un rapport de dépendance ou un enchaînement nécessaire, mais une véritable identité, ou au moins la relation d'un tout à sa partie ; dans l'idée que je me fais d'une ligne droite, est certainement déjà comprise celle du plus court chemin d'un point à un autre ; par conséquent, il n'y a que l'analyse qui ait pu les séparer. Kant, il est vrai, en choisissant précisément le même exemple, arrive à un résultat tout opposé : « La ligne droite, dit-il, me représente seulement une qualité ; le plus court chemin d'un point à un autre me rappelle, au contraire, une quantité ; ce n'est donc que par une véritable synthèse, mais par une synthèse nécessaire, que j'ai pu réunir dans un même jugement deux notions aussi différentes l'une de l'autre. » Une telle subtilité, malgré le nom qui la recommande, mérite à peine d'être prise au sérieux. Il est évident qu'en pensant à une ligne droite, je suis forcé de tenir compte de la quantité aussi bien que de la qualité ; car, faites abstraction de la quantité, et la ligne n'aura plus d'étendue ; elle ne représentera plus aucune dimension de l'espace ; en un mot, elle aura cessé d'exister. De plus, l'étendue d'une ligne droite, la quantité d'espace qu'elle me représente, est nécessairement telle, qu'entre ses deux extrémités je ne saurais en concevoir une plus petite, c'est-à-dire qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous ne parlerons pas des autres axiomes considérés par Kant lui-même comme des applications diverses du principe de contradiction, par conséquent comme des jugements analytiques ; nous ferons seulement remarquer que ce caractère n'est pas le seul qui établisse une différence entre les axiomes proprement dits et les véritables principes ou les connaissances intuitives de la raison. Quand je dis que la partie est moindre que le tout, ou que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, je n'affirme rien des existences, je ne dis pas qu'il y ait quelque part un tout, des parties, une quantité et des quantités égales entre elles ; je prétends seulement, comme il a été démontré tout à l'heure, que, dans l'un des deux termes dont se compose principalement chacun de ces axiomes, l'autre est nécessairement compris. En outre, ces deux termes, avec les idées qu'ils expriment, peuvent être l'un et l'autre empruntés à l'expérience. C'est, en effet, à cette source de nos connaissances, plutôt qu'à la raison, que nous devons les notions d'un tout et de ses parties. Il en est autrement de ce principe qui est le fondement de toute morale : toutes nos actions libres sont soumises à une loi obligatoire, universelle et nécessaire. Non-seulement la loi du devoir ne saurait être déduite par voie d'analyse de l'idée de liberté ; mais de plus, je crois à l'existence de ces deux termes, dont le premier dépasse entièrement les limites de l'expérience. Il ne faut donc pas confondre sous un même titre des jugements aussi différents les uns des autres que ceux qui servent de base aux démonstrations mathématiques, et ceux que la métaphysique et la morale sont obligées de chercher dans une analyse approfondie de la raison humaine. Les premiers sont purement analytiques, c'est-à-dire qu'ils reposent sur un rapport d'identité ou celui d'un tout à sa partie ; ils ont pour objet et pour attribut deux termes corrélatifs dont l'existence est hypothétique ; enfin, ces deux termes peuvent être également empruntés à l'expérience. Les autres, au contraire, sont des jugements

synthétiques où deux termes complétement distincts l'un de l'autre sont enchaînés par un lien nécessaire; chacun de ces deux termes représente une existence réelle, et l'un au moins est tout à fait étranger à l'expérience. Il faut laisser aux premiers le nom d'*axiomes*, et consacrer aux autres celui de *principes*. Comme l'a dit avec un sens profond l'auteur de la *Critique de la Raison pure* (Introd.), les mathématiques n'ont pas d'autres principes que leurs définitions, car elles n'ont affaire qu'à un monde idéal : à l'aide des limites et des figures dans lesquelles elles circonscrivent librement l'espace et l'étendue, elles produisent elles-mêmes, elles créent en quelque sorte toutes les données qu'elles soumettent ensuite au procédé de la démonstration. Voy. Principes et Mathématiques.

AXIOTHÈE de Philius, l'une des femmes qui, après avoir suivi les leçons de Platon et de Speusippe, transmettaient à leur tour la doctrine qu'elles avaient reçue. Elle passe pour avoir porté des vêtements d'homme, probablement le manteau de philosophe; cet usage paraît avoir été adopté également par Lasthénie de Mantinée (voy. *Diogène Laërce*, liv. III, ch. xlvi; liv. IV, ch. ii).

AZAÏS. Né à Sorèze en 1766, mort en 1845, a eu pour un moment une réputation que ne justifient guère les ouvrages volumineux et insignifiants qu'il nous a laissés. Ses premières études le destinaient plutôt à l'enseignement de la musique qu'à la culture de la philosophie, qu'il ne connut jamais. Admis à l'école fondée par les bénédictins, dans sa ville natale, il entra d'abord comme novice dans la congrégation des oratoriens, fut pendant quelque temps régent de cinquième à Tarbes, puis secrétaire de l'évêque d'Oléron, et au moment de la révolution il embrassa les idées nouvelles avec une ardeur qui devait bientôt se refroidir. Après le 18 fructidor, il fut poursuivi pour avoir publié une brochure trop franchement royaliste, et condamné à la déportation. Il trouva un asile dans l'hospice des Sœurs de la Charité de Tarbes, et y écrivit son premier ouvrage où il propose déjà son système, qu'il reproduira avec monotonie dans tous ses autres livres. Grâce à l'amitié de Mme Cottin, alors en pleine renommée, après que le danger fut passé, il eut l'honneur de fréquenter à Paris quelques-uns des hommes célèbres du temps, Lacépède, Hauy, Cuvier, Laplace, qui paraissent n'avoir pas fait grand cas de son mérite. Il vivait dans un état voisin de la misère quand il obtint les fonctions d'inspecteur de la librairie. Pendant les Cent-Jours il se prononça pour le gouvernement qu'il avait servi, et fut nommé recteur à Nancy. Après la Restauration, il retomba dans la gêne, et vécut d'une pension qui fut peu à peu réduite. Des leçons faites à l'Athénée lui avaient valu une sorte de célébrité, qui attira l'attention sur les ouvrages qu'il ne cessait de faire paraître. Cette renommée était dans tout son éclat vers 1827. Azaïs réunissait alors dans son jardin de Passy un auditoire brillant, et exposait dans des conférences animées son *explication universelle*. Cette prospérité fut courte, et à partir de 1830, quoiqu'il ne cessât de publier, il serait tombé dans l'oubli, si l'on n'avait gardé le souvenir des railleries qui accueillirent son *Système des compensations*. Il mourut en 1845.

Dans les nombreux ouvrages qu'il a fait paraître de 1800 à 1840, on ne trouve guère qu'une seule idée, et elle n'est ni originale ni vraie. Il la répète sous toutes les formes, l'applique à l'homme et à la nature, au présent et au passé, à l'individu et à la société, et en fait la formule d'un optimisme banal; il y a, suivant lui, « une succession équitable dans les vicissitudes du sort de l'homme, un balancement continu dans les diverses conditions et les divers événements qui constituent sa destinée. » Voilà la grande loi des compensations, qu'on déduirait de la justice de Dieu, qui n'a pas pu traiter inégalement ses enfants, et qui se vérifie aussi par l'observation. Dans l'univers entier se joue une seule et même force qui d'un côté poursuit une œuvre de destruction, de l'autre ne cesse de réparer ses ruines et de construire. Ces deux opérations sont solidaires : car on ne peut détruire un édifice qui n'est pas bâti, et d'autre part il faut des débris pour réparer et réédifier; elles sont nécessairement égales l'une à l'autre : plus il y a d'êtres en formation plus il y a d'êtres sur la voie de la destruction, et réciproquement. Or, pour les êtres sensibles le premier acte est ce qu'on appelle un bien, et le second un mal. Chacun d'eux reçoit un plaisir pendant la durée des opérations qui le forment, ou le développent, et une douleur pendant la durée des opérations contraires. Il en résulte qu'il y a équilibre parfait entre son malheur et son bonheur : plus il lui est accordé d'avantages, plus il doit en perdre, et ses regrets, ses souffrances et son désespoir sont une rançon qu'il doit infailliblement payer et qui demeure proportionnelle aux bienfaits qu'il a reçus. A défaut des épreuves qui lui sont rarement épargnées, le mortel le plus fortuné doit au moins subir la mort, et c'en est assez pour que cette suprême tristesse, croissant avec le prix de la vie, compense toutes ses joies, et le rende égal au plus misérable esclave. En résulte-t-il qu'après avoir vécu, tous les hommes ont reçu une quantité égale de maux et de bien? Non sans doute, et l'auteur qui hésite et se contredit sur ce point, se borne à soutenir qu'il y a un rapport invariable entre les deux sommes, qui peuvent d'ailleurs être très-différentes suivant les individus, tout en restant toujours égales pour un seul d'entre eux. L'homme le plus favorisé a peu de biens, mais il a aussi peu de maux; et les déshérités, mal pourvus des uns, sont aussi bien moins accablés des autres.

Cette loi s'applique aux sociétés, comme aux particuliers. Le sauvage que le hasard de la génération a jeté sur quelque plage inhospitalière, au milieu d'hommes grossiers, et aux prises avec une nature ennemie, a sans doute des misères qui épargnent l'homme civilisé; mais comme toute peine vient d'un bien et y est proportionnelle, l'homme policé subit à son tour mille tourments qui sont épargnés à l'autre. Aussi le système des compensations est-il destiné à adoucir les haines sociales et à mettre fin à cette hostilité croissante entre les riches et les pauvres. Les philosophes et les théologiens qui défendent d'autres doctrines sèment la haine et la discorde : « Le principe de l'inégalité naturelle et essentielle dans les destinées humaines conduit inévitablement au fanatisme révolutionnaire, ou au fanatisme religieux. »

Enfin, l'univers entier est l'application de cette loi de balancement : tout être « tend à être en expansion continue. » Mais par cela même il rencontre dans les forces qui l'entourent sa limite et son obstacle : plus il se déploie et plus il est refoulé. Quand la terre a soulevé de son sein les hautes montagnes qui la sillonnent, pourquoi ne se sont-elles pas élevées à l'infini? c'est, dit l'auteur, parce que sa force d'expansion est équilibrée par la nature expansive des autres globes.... Tout s'explique, et l'harmonie des globes, et la réciprocité de tous les actes physiques, physiologiques, politiques etc.; équilibre con-

stamment invariable dans un mouvement constamment varié, telle est la définition de l'univers. » On voit que la physique d'Azaïs ne vaut guère mieux que sa philosophie.-Le vice inhérent à l'une et à l'autre, c'est l'ignorance. La morale douce et résignée qui accompagne ces élucubrations banales ou creuses, et la pureté des intentions honorent le caractère d'Azaïs : mais il ne suffit pas d'avoir l'âme tendre et d'aimer les hommes pour être compté parmi les philosophes.

Voici la liste chronologique des œuvres les plus intéressantes d'Azaïs : *du Malheur et du Bonheur*, 1800; — *Introduction* à l'essai sur le monde, 1806; — *les Compensations dans les destinées*, etc., 1808; — *Système universel*, en huit volumes, 1809; — *Cours de philosophie générale*, 1821, reproduit en 1826 sous cet autre titre : *Explication universelle*. Il a lui-même résumé ses idées dans l'article Compensations du *Dictionnaire de la conversation*. E. C.

B. Dans la composition des termes numériques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même lettre; par exemple, Barbari et Baroco se ramènent de différentes manières au mode Barbara. Voy. Conversion, Syllogisme.

BAADER (François), un des plus éminents penseurs de l'Allemagne, étudia d'abord la médecine et les sciences naturelles. Il ne se voua qu'assez tard aux spéculations métaphysiques. Il occupe dans la philosophie moderne une place à part. Il n'a pas rédigé de corps de système. Ses idées se trouvent dispersées dans une foule d'écrits détachés. Cette exposition, déjà si peu suivie, est sans cesse brisée par des digressions. Baader est ardent à la polémique : il ne sait pas résister au plaisir d'une escarmouche, et ne perd aucune occasion de faire le coup de feu contre ses adversaires. La rapidité de la pensée et de fréquentes allusions rendent difficile la lecture de ses écrits. Les étrangetés d'un style original, embrouillé, bizarre, ajoutent encore à l'obscurité. On peut aussi reprocher à Baader des puérilités mystiques que ce viril esprit aurait dû s'interdire. Tout cela fait autour de sa vraie pensée un fourré que peu de gens ont le courage de traverser. Mais ceux qui l'essayent sont bien récompensés. Les écrits de Baader sont une mine des plus riches. Ils ont une grande valeur critique, et forment un arsenal précieux pour qui veut combattre les diverses écoles de l'Allemagne. Baader en a saisi les côtés faibles avec une singulière pénétration, et de sa dialectique acérée il a frappé au défaut de l'armure tour à tour Kant, Fichte, Schelling et Hégel. Baader a profité de tous les progrès que ces grands esprits ont fait faire à la pensée; mais il a, dès l'origine, combattu leurs erreurs, quand personne encore ne les soupçonnait, et a été seul à soutenir toujours contre eux la cause de la science chrétienne.

Baader unit la religion positive et la philosophie par un mysticisme qui rappelle Jacob Bœhm. Jacob Bœhm a partagé l'étonnante destinée de Spinoza. Ces étranges génies n'ont exercé aucune influence sur leur temps. Il a fallu deux siècles et plus à l'esprit humain pour arriver à les comprendre. Ils n'ont trouvé qu'aujourd'hui des penseurs capables de les pénétrer; et ils ont présidé à la révolution philosophique de l'Allemagne, comme Montesquieu et Rousseau à la révolution politique de la France. Schelling, dans son premier système, et Hégel, relèvent de Spinoza ; ils se réclament aussi de Jacob Bœhm, mais c'est à tort; ils l'ont mal compris. Baader est son véritable descendant. Les mystiques du moyen âge, Paracelse, Van Helmont, sainte Thérèse, Mme Guyon, Swédenborg, Pascalis, et surtout Saint-Martin, étaient également familiers à Baader.

Lorsque le roi de Bavière voulut faire de l'université de Munich le centre d'une réaction religieuse contre les idées nouvelles, Baader fut appelé à y professer la philosophie. Il finit par être assez mal vu. Le roi voulait restaurer le moyen âge plus encore que le christianisme, et Baader avait une libéralité de vue qui s'accordait mal avec ses projets. Nous avons parlé de bizarreries mystiques; mais toutes les fois qu'il sait s'en préserver, il retrouve le bon sens du génie. Il se distingue même entre les penseurs de l'Allemagne par son esprit pratique. Il s'est fort occupé de politique, et toujours avec indépendance. En 1815, il conseilla à la Sainte-Alliance de légitimer sa cause par un grand acte de justice, la restauration de la nationalité polonaise. A la même époque, il signalait avec un coup d'œil prophétique le besoin qu'avait donné la révolution française de réaliser socialement les principes évangéliques de justice et de charité. Après 1830, il s'occupa le premier, dans son pays, des prolétaires, et ce fut avec un esprit généreux. Tout cela ne le mettait pas en faveur auprès du roi, moins encore ses idées sur l'Église. Baader s'est détaché de Rome; il s'est prononcé avec force contre la suprématie du pape. Il voulait d'un catholicisme régi par les conciles et démocratiquement constitué. L'Eglise grecque répondait le mieux à son idéal; et dans son dernier écrit, peu de temps avant sa mort, il cherche à établir la suprématie de cette Église sur celle de Rome.

La théorie de la liberté est ce qu'il y a de capital dans Baader. La philosophie allemande est venue aboutir au panthéisme. Hégel est l'inévitable conclusion de Kant. On a compris alors que la logique seule menait à un Dieu universel, à un monde nécessaire, et que, pour échapper au panthéisme, il fallait la dépasser et réhabiliter la liberté. Tout l'effort des adversaires intelligents de Hégel porte sur ce point. Baader a suivi cette tactique bien avant les autres. Il a donné le signal et le plan de l'attaque, et a beaucoup contribué au changement de Schelling et au discrédit du panthéisme en Allemagne.

Il faut, d'après Baader, distinguer trois moments dans l'histoire de l'homme. Dieu le crée innocent; mais cette pureté originelle n'est pas la perfection. L'homme est créé pour aimer Dieu. Or l'amour n'est pas cet instinct primitif du bien imposé par la nature ; il suppose le consentement, il est le libre don de soi-même. Mais la liberté n'est pas le libre arbitre, le choix du bien ou du mal. Le bien seul est la liberté. Le mal est l'esclavage; car la volonté coupable est sous la servitude des attraits qui la dominent, et des lois divines qui répriment ses désordres, la frappent d'impuissance et la paralysent. Le libre arbitre n'est donc pas la liberté; il est le choix entre elle et l'esclavage. Il n'est pas la perfection ; il n'en est que la possibilité. Il n'est pas l'amour ; il n'en est que la porte. Il doit donc être franchi et dépassé. Mais si la liberté est une charité immuable, éternelle, une vie divine dont on ne peut déchoir, elle n'en présuppose pas moins le libre arbitre. Pour se donner librement, il faut pouvoir se refuser. Il y a donc un moment où l'homme est appelé à se donner ou à se refuser à Dieu; l'alternative est offerte : il choisit. Après l'innocence, avant l'amour, le libre arbitre ou l'é-

preuve. La tentation est donc pour l'homme, et généralement pour toutes les créatures libres, une nécessité, mais non point la chute. Unies d'abord fatalement à Dieu, sans conscience propre, elles doivent se distinguer de lui. Mais cette distinction n'est point nécessairement une contradiction ou une révolte; c'est ce que le panthéisme méconnaît. Il distingue aussi dans l'histoire de l'homme trois moments, mais le second est la chute, au lieu d'être, comme l'exige la pensée, la tentation qui peut avoir deux issues.

Le choix fait ne peut être prévu. Il ne se connaît pas *a priori*; car le contraire était également possible. On ne le connaît donc que par l'événement. C'est l'expérience, et non la raison, qu'il faut interroger; elle trouve ainsi sa place dans toute philosophie qui reconnaît la liberté.

Or le mal est entré dans le monde : l'expérience le témoigne. Quelle devait être la suite de cette chute? Le choix accompli, le libre arbitre cesse aussitôt. Il n'est ni le bien ni le mal; il le précède; il est l'égale possibilité de l'un et de l'autre. L'homme devait demeurer à jamais fixé dans la décision prise. Or le mal n'est que néant et douleur; car Dieu est la vie. La conséquence de la chute était pour le monde l'éternel néant et l'universelle douleur : ce n'est pas ce qui a lieu : la chute a donc été réparée. Mais l'homme déchu ne pouvait recevoir la vie que si Dieu, le principe de vie, s'associait de nouveau à lui. Dieu devait descendre pour cela dans les abîmes où nous a précipités le mal; il devait partager nos douleurs, porter le faix de nos peines, s'abaisser à toutes nos humiliations, se faire entièrement semblable à nous, connaître même la mort. Le sacrifice du Calvaire pouvait seul sauver une race déchue. Le but de ce grand holocauste était d'élever l'homme à l'amour éternel dont il s'était exclu; mais ce ne pouvait être l'effet immédiat. Cet amour exige la coopération du libre arbitre, le libre arbitre devait donc être rendu. L'homme a été replacé, par la vertu de l'expiation divine, dans la position où il se trouvait à l'heure de l'épreuve, libre de choisir, avec une différence toutefois. Il avait alors l'instinct du bien, il a maintenant celui du mal. Il doit mourir à lui-même s'il veut renaître à Dieu. La croix est pour l'homme et pour Dieu le seul moyen de réunion depuis la chute.

Le déisme et le panthéisme pallient le mal : l'un et l'autre n'y voient que l'inévitable imperfection du fini; mais le mal est si peu le fini, qu'il est, au contraire, l'effort du fini à se poser comme l'infini, de la créature à se faire le centre de tout, à usurper le droit de Dieu. Il n'est point d'ailleurs le contraire seulement du bien, comme le fini l'est de l'infini; il en est la contradiction.

Le manichéisme regarde le mal comme positif; mais il a le tort d'en faire une substance, un principe éternel. Or, le dualisme est incompatible avec l'idée de Dieu. Ce système d'ailleurs, qui semble exagérer le mal, en atténue la gravité non moins que les précédents. En faisant du mal un principe éternel, il en fait un principe nécessaire; c'est l'absoudre. Ces trois systèmes, à les prendre rigoureusement, sont donc unanimes à nier la liberté et la responsabilité du mal : ils en méconnaissent la nature.

Ici se présente une grande difficulté. On peut dire : Le mal est impossible; il ne saurait exister : ce que l'on appelle de son nom, ou n'est rien, ou n'est qu'une forme du bien, un de ses déguisements. Le bien seul peut exister; car Dieu est l'Être. On ne peut donc supposer quelque chose qui soit hors de lui, qui soit contre lui : ce serait un non-sens. — D'autre part, si l'on ne veut pas nier le libre arbitre, il faut accepter la possibilité du mal. Or, nier le libre arbitre, c'est nier l'expérience, la conscience, tomber dans le fatalisme et avec lui dans le panthéisme. — Voilà deux exigences également impérieuses. La contradiction, heureusement, n'est pas insoluble.

Dieu est l'Être, donc hors de lui il n'y a que néant. L'homme est libre, donc il peut vouloir contre Dieu. Seulement alors sa volonté est néant. Il ne peut la réaliser, il trouve l'opposé de ce qu'il cherche, et son œuvre le trompe. La volupté ruine les sens, l'orgueil amène l'abaissement, l'égoïsme est l'ennemi de notre intérêt : le mal se tourne toujours contre lui-même; il est châtié par une divine ironie qui lui fait faire perpétuellement le contraire de ce qu'il se propose. Il obéit donc malgré lui, et son impuissante révolte est aussi bien soumise que la plus fidèle obéissance. Le mal manifeste Dieu comme le bien, seulement d'une autre manière : par son néant il proclame que Dieu seul règne et seul est. L'effet, étant toujours le contraire de ce que veut la volonté coupable, est divin. Le mal n'existe que subjectivement; il essaye en vain de se réaliser, il ne peut se donner l'existence objective. Il y a dualité dans les volontés, non pas dans leurs actes : toutes, elles exécutent les desseins éternels. Les créatures, qu'elles le veuillent ou non, n'accomplissent jamais que les ordres divins. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

Contemplée de ce point de vue, l'histoire se montre à nous sous un jour tout nouveau. L'homme, malgré les obstinés égarements de sa liberté, ne fait jamais que suivre la route tracée par la Providence; il est inhabile à troubler l'universelle harmonie; il exécute toujours la pensée divine. Et quelle est cette pensée? Pour notre race déchue, il n'y en a qu'une, la rédemption. Elle est l'œuvre miséricordieuse, l'événement magnifique dont les siècles se transmettent l'accomplissement. Au milieu de l'histoire, s'offre le sacrifice qui sauve l'humanité : le christianisme est fondé. Tout jusqu'alors le préparait; tout, depuis son apparition, concourt à son établissement universel. Il est la puissance qui entraîne le monde à un progrès incessant, et le provoque infatigablement à la justice, à l'unité, à l'amour. On ne peut connaître d'avance la volonté de l'homme : on peut prévoir celle de Dieu, que l'homme a deux manières, à son choix, d'accomplir. On n'est plus dans le fatalisme, cet insipide lieu commun des modernes philosophies de l'histoire; mais on demeure dans un ordre d'autant plus majestueux que le désordre même finit par l'établir.

A cette théorie, que Baader a développée en plusieurs endroits de ses ouvrages, notamment dans le premier cahier de *la Dogmatique spéculative*, se rattache encore une idée importante. Le bien et le mal donnent à toutes nos facultés, à l'imagination, à la pensée, au sentiment, aussi bien qu'à la volonté, une direction différente. Les passions asservissent tout notre être. L'homme, sous leur empire, ne voit plus les choses sous leur véritable aspect, et il en est incapable. Le mal obscurcit, trouble, égare l'entendement, le frappe de folie et de sophisme : le bien l'illumine et le rectifie. La volonté a donc sur l'intelligence une décisive influence. Dans l'ordre moral, les convictions dépendent de la pratique. Une vie sensuelle et égoïste mène à d'autres croyances qu'une vie chaste et dévouée. Les âmes médiocres ont une autre philosophie que les cœurs tourmentés de la noble ambition de l'infini. Tous les hommes, à l'origine, ont sans doute un principe commun : ils entendent d'abord un même ordre de la conscience; mais, selon qu'ils obéissent ou

non, leur conscience s'altère ou garde sa pureté, leur entendement s'obscurcit ou s'éclaire. Il y a action de la pensée sur la volonté, et réaction de la volonté sur la pensée; elles ne sont point isolées : l'homme est un. Il faut donc, dans la recherche de Dieu, se ceindre d'obéissance, selon l'expression du poëte oriental. Tout ceci peut être regardé comme vrai. L'expérience montre que notre conduite exerce un grand empire sur notre pensée. La raison enseigne que le vrai et le bon sont un. L'homme n'est donc pas dans la vérité, tant qu'il demeure dans le mal. Il peut avoir d'elle alors une image abstraite et morte; il ne possède pas la vérité vivante et réelle. Pour bien penser, il faut bien vivre.

Baader s'est, dans la philosophie de la nature, aussi nettement séparé du panthéisme que dans la théorie de la liberté. Les poëtes, inspirés par leur génie divinatoire, ont vu dans les tristesses et les joies de la nature, dans ses fêtes et ses deuils, dans ses voluptés et ses fureurs, l'image de nos espérances et de nos regrets, de notre bonheur et de notre infortune, de nos amours et de nos haines, l'image de l'homme tombé. Les religions sont unanimes à expliquer par une chute les fléaux de la nature, et par le péché la mort. Que doit penser la philosophie? On trouve ici les mêmes solutions que pour la liberté. Le déisme et le panthéisme voient dans la mort comme dans le mal une institution nécessaire à l'économie du fini. Mais la mort n'est pas plus nécessaire que le mal. Nous avons au dedans de nous le type d'une nature idéale, dont les formes sont d'une irréprochable correction; elle ne connaît ni souffrance, ni laideur, ni déclin; elle a l'éternelle jeunesse de ce qui est parfaitement beau. La raison enseigne qu'il doit y avoir harmonie de l'idéal et du réel. Cette harmonie n'existe pas dans l'ordre présent de la nature; il n'est donc pas l'ordre divin, l'ordre légitime, l'ordre primitif. La nature souffrante, infirme, périssable, est une nature déchue. La mort est donc la suite du mal, et n'affligeait pas le monde avant le péché. Baader arrive ici à une hypothèse aventureuse. La mort, selon lui, était avant l'homme; l'histoire des révolutions du globe le prouve : il y a donc eu une chute antérieure à celle de l'homme, et la création de la terre est en rapport avec cette ancienne catastrophe. Le chaos de la *Genèse* n'est que les ruines confuses de la région céleste que gouvernait Satan et que troubla sa révolte. Le travail des six jours a eu pour fin d'ordonner et de réparer cette grande destruction. Ce ne fut qu'au terme de l'œuvre que la puissance du mal fut domptée. La mort était emprisonnée ; la désobéissance de l'homme lui ouvrit de nouveau les portes.

La nature, Isis voilée, semble vouloir punir les audacieux qui osent tenter ses mystères. Baader s'est permis dans la philosophie de la nature d'étranges aberrations. Il revient aux élucubrations de Jacob Bœhm et de Paracelse. Il est à regretter aussi qu'il ait donné dans son système, aux merveilles du somnambulisme, une place qu'elles n'ont pas dans la nature. S'il est frivole de ne négliger aucun fait, il est téméraire de trop vite les expliquer; il faut d'ailleurs toujours garder la juste proportion, et l'univers ne s'explique pas par une crise nerveuse. Baader a suivi avec grande attention la fameuse voyante de Prévorst, qui a tant occupé toute l'Allemagne savante et rêveuse, et jusqu'à Strauss lui-même; il est fâcheux qu'il ait jeté par là quelque défaveur sur sa philosophie, qui renferme, du reste, tant de précieux aperçus.

Baader n'a pas en Allemagne toute la réputation qu'il mérite. On ne lui a pas encore pardonné le dédain qu'il avait de l'appareil systématique dont on a si fort la superstition au delà du Rhin. Il a dérouté les habitudes de lourde méthode qu'affectionne la science allemande. Baader, au lieu de faire un gros livre, a dispersé ses idées dans une multitude de brochures, et l'on a bien quelque peine à réunir en un même corps tous les membres de son système. Mais on sent toujours chez lui l'intime harmonie qui coordonne tous les détails. Baader n'en a pas moins exercé une grande influence : par sa polémique surtout, si incisive et si spirituelle, il a beaucoup contribué à la réaction contre le panthéisme. Il compte ses partisans les plus nombreux parmi les mystiques et les théologiens philosophes. Julius Muller, entre autres, a écrit d'après ses principes un livre remarquable sur la chute et la rédemption. Hoffmann a publié, pour servir d'introduction à la philosophie de Baader, un volume facile et agréable, *die Vorhalle zu Baader*.

Il paraîtra peut-être paradoxal, après tout cela, de dire que Baader est un des philosophes allemands dont l'étude pourrait avoir le plus d'attrait et de profit pour nous. Nous croyons qu'il en est ainsi pourtant. Baader aimait l'esprit français, et le savait comprendre. Il avait même pour lui une prédilection qui lui a donné la fantaisie d'écrire un jour en français (et quel français !) deux petits traités, qui feraient prendre de ce penseur une idée bien fausse à ceux qui ne le connaîtraient pas autrement. Malgré toutes ces excentricités et de fâcheuses préoccupations, il y a dans Baader une verve, une originalité, un rapide et libre mouvement que nous suivons plus volontiers que les lentes évolutions d'une métaphysique d'école. Sa pensée est profonde et difficile, mais, sauf les abus de mysticisme, précise, nette, bien déterminée. Surtout, ce ne sont point chez Baader de vaines abstractions; c'est l'homme, trop visionnaire sans doute et trop entouré de spectres, mais enfin l'homme vivant et réel, qu'il s'efforce d'étudier et de faire connaître. Baader a semé ses ouvrages d'une foule d'aperçus ingénieux, de vues nouvelles et d'idées fécondes. Il y a plus de bonne psychologie chez lui que dans aucun autre philosophe allemand. Ce n'est souvent qu'un trait, une saillie, quelquefois une boutade, toujours une vive lumière.

Voici la liste des principaux ouvrages de Baader, dont une édition complète vient d'être publiée sous ce titre : *Œuvres complètes de Fr. Baader publiées par Fr. Hoffmann*, Leipzig, 1860, 15 vol. in-8; — *Extravagance absolue de la Raison pratique de Kant*, lettre à Fr. H. Jacobi, in-8, 1797 (all.); — *Considérations sur la philosophie élémentaire, en opposition au traité de Kant intitulé : Principes élémentaires de la Science de la nature*, in-8, Hamb., 1797 (all.); — *Mémoire sur la Physiologie élémentaire*, in-8, Hamb., 1799 (all.); — *sur le Carré des pythagoriciens dans la nature*, in-8, Tubingue, 1799 (all.); — *Mémoire de Physique dynamique*, in-8, Berlin, 1809 (all.); — *Démonstration de la morale par la physique*, in-8, Munich, 1813; et dans ses *Écrits et Compositions philosophiques*, 2 vol. in-8, Munster, 1831 et 1832; — *de l'Éclair, comme père de la lumière* (dans le même recueil); — *Principes d'une Théorie destinée à donner une forme et une base à la vie humaine*, in-8, Berlin, 1820 (all.); — *Fermenta cognitionis*, 3 cahiers in-8, Berlin, 1822-1823; — *de la Quadruplicité de la vie*, in-8, Berlin, 1819; — *Leçons sur la Philosophie religieuse en opposition avec la Philosophie irréligieuse dans les temps anciens et modernes*, in-8, Munich, 1827 (all.); — *Leçons sur la Dogmatique spécula-*

tive, in-8, Stuttgart et Tubingue, 1828, et Munster, 1830; — *Quarante propositions d'une érotique religieuse*, in-8, Munich, 1831; — *de la Bénédiction et de la Malédiction de la créature*, in-8, Strasb., 1826; — *de la Révolution du droit positif*, in-8, Munich, 1832; — *Idée chrétienne de l'Immortalité en opposition avec les doctrines non chrétiennes*, in-8, Wurtzb., 1836, — *Leçons sur une théorie future du sacrifice et du culte*, in-8, Munich, 1836. Nous ne parlons pas de ses écrits purement politiques ou théologiques. X.

BACON (ROGER) naquit probablement en 1214 dans le comté de Sommerset, non loin d'Ilchester. Sa famille était noble et possédait une grande fortune, qui fut compromise dans les guerres civiles du temps. Destiné à l'état ecclésiastique, il alla étudier à l'université d'Oxford; il y rencontra des maîtres alors célèbres, unis entre eux par l'amitié, par un goût commun pour des sciences suspectes et dédaignées, et par l'indépendance de leur caractère. C'étaient Robert Bacon, Richard Fisacre, Adam Marsh, Edmond Rich, et surtout Robert Grosse-Tête, qui devint évêque de Lincoln, et resta jusqu'à sa mort l'ami et le protecteur de Roger. L'école d'Oxford a alors son originalité propre; elle est indocile au joug de la discipline scolastique, et encourt souvent les arrêts du pouvoir ecclésiastique. Ses docteurs, si on les compare aux autres, sont presque de libres penseurs. Leurs leçons et leurs exemples ne furent pas perdus pour le jeune clerc, dont le caractère était par lui-même peu traitable, et dès l'année 1233, première date certaine de son histoire, il se signalait par des paroles audacieuses adressées au roi Henri III, réduit à subir publiquement les remontrances de ses barons et des membres du clergé. Bientôt après, il passa en France, et vint, comme tous les savants du temps, demander aux écoles de Paris le titre de docteur. Il arriva dans cette ville au moment où la scolastique y jetait le plus vif éclat; mystiques, péripatéticiens, panthéistes, averroïstes et sceptiques s'agitaient autour des chaires de l'université et des ordres mendiants. Au lieu de prendre parti au milieu de ces débats, Roger Bacon, fuyant une agitation qu'il jugeait stérile, choisit pour maître non pas un de ces philosophes dont l'histoire a conservé le nom, mais un personnage obscur dont lui-même nous a fait connaître l'intéressante figure. C'est un solitaire, nous dit-il, qui redoute la foule et les discussions, et se dérobe à la gloire; il a l'horreur des querelles de mots et une grande aversion pour la métaphysique; pendant qu'on disserte bruyamment sur l'universel, il passe sa vie dans son laboratoire, à fondre les métaux, à manipuler les corps, à inventer des instruments utiles à la guerre, à l'agriculture, aux métiers des artisans. Il n'est pas ignorant pourtant; mais il puise sa science à des sources fermées au vulgaire : il a des ouvrages grecs, arabes, hébreux, chaldéens; il cultive l'alchimie, les mathématiques, l'optique, la médecine; il apprend à son disciple les langues et les sciences méconnues, et par-dessus tout il lui donne le goût et l'habitude d'observer, de ne rien dédaigner, d'interroger les simples d'esprit, et de se servir de ses mains autant que de son intelligence. Pour tout dire, c'est le maître des expériences, *dominus experimentorum*, le plus grand génie de son temps, le seul qui puisse diriger l'esprit moderne à la recherche de la vérité. Bacon nous apprend qu'il est Picard, qu'il s'appelle Pierre de Maricourt; nous avons de bonnes raisons de croire que ce grand homme ignoré est l'auteur d'un petit traité imprimé, *de Magnete*, souvent remarqué par les savants, et que son nom est bien celui qu'on lit en tête de cet opuscule, Pierre Péregrin. Pendant qu'il se forme auprès de ce maître, Bacon reste simple clerc, sans entrer dans l'un ou l'autre des deux grands ordres mendiants, pour lesquels il n'a jamais dissimulé son mépris. Un peu plus tard, un événement mal connu le décide à prendre la robe des franciscains; il devait cruellement s'en repentir.

Vers 1250 il retourne à Oxford, et y acquiert par ses travaux et son enseignement une renommée qui a laissé un souvenir durable dans les légendes populaires. Il y a là pour lui cinq ou six années qui sont les plus belles et les plus tranquilles de sa vie. Mais peu à peu, ses hardiesses, son dédain pour ses confrères, son mépris pour les autorités du siècle, et son zèle à réformer l'enseignement, soulèvent contre lui les défiances et bientôt l'animosité de ses supérieurs. Le général de l'ordre était alors Jean de Fidanza, le mystique auteur de l'*itinerarium*, l'homme le moins disposé à comprendre Bacon, et à lui pardonner son indocilité. En 1257 il force Bacon à quitter Oxford, où son influence devenait dangereuse, et lui impose une retraite, ou même un emprisonnement dans le couvent des Mineurs à Paris. Pendant dix années on y exerça sur lui une persécution dont il nous a laissé le lamentable récit. La discipline tracassière du cloître, avec ses rigueurs aggravées pour punir un rebelle, fut appliquée sans pitié à ce puissant esprit : défense d'écrire, d'enseigner, d'avoir des livres, et à chaque désobéissance, les châtiments réservés aux écoliers mutins, le jeûne au pain et à l'eau, la prison et la confiscation. Pendant ce temps, il n'eut qu'une consolation : il se prit d'affection pour un novice pauvre et ignorant, et par ses leçons, il en fit, assure-t-il, un des grands savants du siècle, parmi lesquels on cherche vainement son nom. Mais il y avait alors dans l'Église un prélat, tour à tour soldat et légiste, avant d'être prêtre, et plus éclairé que ces moines implacables : c'était Guy de Foulques, archevêque, cardinal, et légat du pape en Angleterre. Quelques amis de Bacon implorèrent son assistance, et l'intéressèrent au sort du savant religieux; il lui écrivit avec bonté, l'encouragea; mais son bon vouloir échoua contre la règle du cloître, et valut à son protégé un redoublement de rigueur. Bacon semblait à jamais condamné à la reclusion, lorsque, en 1265, Guy de Foulques devint pape, sous le nom de Clément IV. Dès l'année suivante, il écrivait au prisonnier une lettre dont on a le texte, et sans oser exiger qu'on le mît en liberté, il l'affranchissait du silence qu'on lui avait imposé, et lui ordonnait, « nonobstant toute injonction contraire de quelque prélat que ce soit, » de composer un ouvrage où il exposerait ses idées, et de le lui envoyer. La haine des franciscains n'en fut que plus irritée, et, sans désobéir ouvertement aux ordres du souverain pontife, ils prirent à tâche de mettre leur victime hors d'état d'en profiter. Pour travailler à ce livre, qui pouvait le sauver et faire triompher ses idées, Bacon aurait eu besoin d'une bibliothèque; il lui fallait des aides pour ses expériences et ses calculs; on lui refusait tout, jusqu'au parchemin pour écrire. Il était sans ressources; il avait épuisé le peu d'argent qu'il tenait de sa famille; il fut réduit à mendier, auprès de son frère aîné, qui, ruiné par la guerre civile, ne put l'assister; auprès de grands personnages qui le rebutèrent, quoiqu'il leur montrât l'ordre du pape; il dut épuiser la bourse de quelques amis, pauvres comme lui, et qu'il se désespérait de condamner à la gêne. Voilà quel

fut le douloureux enfantement de l'*Opus majus*, qui en 1267 fut confié à son disciple bien-aimé, pour qu'il le remît lui-même entre les mains du souverain pontife. Comme le voyage était long et dangereux, comme la réponse du pape se faisait attendre, Bacon le fit suivre de deux autres ouvrages considérables, l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*, où se trouve, en guise d'épître dédicatoire, le touchant récit de ses infortunes, qu'on a justement comparé à l'*Historia calamitatum* d'un autre persécuté. Enfin, le pape, sans doute frappé d'admiration pour ce courage et ce génie, usa de son autorité souveraine; Bacon fut libre; il put quitter Paris et retourner à Oxford; il avait un protecteur puissant, décidé à seconder ses projets de réforme, et il songeait avec son aide à donner à l'enseignement une impulsion qui changerait la face du siècle. Mais ce rêve fut court; dès 1268, Clément IV mourut, et les grands projets de Bacon n'eurent plus d'appui.

Il restait donc seul en face des rancunes de ses ennemis; et rien n'indique qu'il se soit soucié de ne pas les braver. On le perd de vue pendant quelques années. Mais, en 1278, le successeur de saint Bonaventure, Jérôme d'Ascoli, esprit étroit et disposé à la tyrannie par caractère autant que par politique, convoque un chapitre général de l'ordre, y condamne Jean d'Olive, et, après lui, « Roger Bacon, Anglais, maître en théologie, » et le fait jeter en prison. Bacon y resta cette fois quatorze années. Il n'est pas difficile de découvrir les motifs de cette sentence. Bacon est un révolté; il n'aime ni son ordre ni son temps; il raille sans révérence Alexandre de Halès, la grande gloire des franciscains, rabaisse Albert et Thomas, dont les dominicains étaient si fiers, et confond dans un commun mépris les chefs des deux ordres. Il s'attaque à l'Église, reproche à la curie romaine ses mœurs dissolues, son avidité, ses scandales; au clergé, son ignorance; il n'épargne pas même les pouvoirs politiques et les légistes alors si puissants, et enfin il soulève contre lui le peuple haineux des écoles dont il condamne la science stérile. Il est le vrai précurseur de la Réforme, l'un des promoteurs de ce mouvement de liberté, qui a ses origines jusque dans les profondeurs du moyen âge, et qui commence au moins à Grosse-Tête, pour aboutir à Wiclef. Mais à tous ces griefs il faut joindre un prétexte qu'on saisit avec empressement. Non-seulement Bacon croit à l'astrologie — qui n'y croit pas au XIIIe siècle? — mais il complique cette erreur d'une doctrine, particulièrement odieuse à l'Église, qui l'a toujours poursuivie, qui la condamna encore en 1303 dans la personne de l'averroïste Jean d'Abano, et qu'il avait empruntée à l'Arabe Albumazar. Il croyait, avec cet astronome et avec Averroès, qu'il y a des rapports nécessaires entre les conjonctions des planètes et l'apparition des religions, dont il rattachait ainsi l'origine aux phénomènes réguliers de la nature. Voilà quelle fut la cause apparente de sa condamnation, prononcée, dit l'historien de l'ordre, *propter quasdam novitates suspectas*.

A partir de ce moment, Bacon disparaît; il est enseveli dans quelque cachot d'un couvent d'Angleterre ou de France, et jusqu'en 1292 il n'écrit plus une ligne. Cette année, Jérôme d'Ascoli, devenu pape sous le nom de Nicolas IV, vient à mourir; Raymond Gaufredi tient à Paris un grand chapitre de l'ordre, pour réparer les sévérités de l'assemblée de 1278. Jean d'Olive est renvoyé en paix et Bacon rendu à la liberté. Il en profite pour commencer, à soixante-dix-huit ans, un grand ouvrage, dont on trouve des fragments manuscrits, et qui probablement ne fut jamais achevé. Il n'y dément pas la foi de toute sa vie; mais une sorte de mélancolie a remplacé la fougue de ses premiers écrits. On ignore l'année de sa mort, qu'on peut placer avec vraisemblance vers 1294. La haine s'acharna sur sa mémoire : ses ouvrages proscrits furent dispersés ou anéantis; on en trouve des débris épars dans plusieurs bibliothèques. L'imagination populaire lui fut plus clémente; elle l'adopta en l'accommodant à son goût pour le merveilleux, et le philosophe hardi fut transformé en magicien occupé de sortiléges.

Si on consulte les bibliographes, tels que Bale, Pits, Wadding, on est étonné du nombre prodigieux des écrits attribués à Roger Bacon. En interrogeant les manuscrits conservés en Angleterre et en France, on découvre qu'ils ont multiplié les textes au gré de leur fantaisie, et changé de simples chapitres en traités de longue haleine. Somme toute, l'œuvre capitale du « docteur admirable » se compose de cinq grandes compositions qui souvent se répètent, qui toujours se complètent, et qui renferment toute l'encyclopédie des sciences, telle qu'il la concevait. Ce sont : 1° l'*Opus majus* en sept parties, qui forment autant de traités sur les causes des erreurs, la dignité de la philosophie, la grammaire, les principes des mathématiques, la perspective, la science des expériences et la morale; 2° l'*Opus minus* avec six parties, une introduction, un traité d'alchimie pratique, un résumé de l'*Opus majus*, un opuscule sur les *sept défauts de la théologie*, un essai d'*Alchimie spéculative*, et d'*Astronomie*; 3° l'*Opus tertium* en cinq sections, une épître à Clément IV, un traité des langues, de logique, de mathématiques, de physique et enfin de métaphysique et de morale. Plusieurs de ces parties, et entre autres la quatrième, où se trouve toute la philosophie de Bacon, ont été conservées à peu près intactes; il reste quelques débris des autres. Ces trois premiers ouvrages ont été écrits pendant les années 1267 et 1268; 4° *Compendium philosophiæ* (1272), en six parties, qui répètent souvent les ouvrages précédents: toutefois l'introduction est d'un grand intérêt. Bacon y attaque violemment les universités, l'Église, les légistes et même les souverains; 5° *Compendium studii theologiæ* (1292), le dernier ouvrage de Bacon, dont il reste quelques fragments. Outre ces vastes compositions, il faut citer des commentaires sur la physique et la métaphysique d'Aristote, dont le manuscrit est à Amiens, et des traités sur le calendrier. On a imprimé de lui plusieurs opuscules : *de Mirabili potestate artis et naturæ; de Retardandis senectutis accidentibus; Perspectiva*, simple extrait de l'*Opus majus*. On doit à Jebb une belle édition de ce dernier ouvrage (Londres, 1733, réimprimé à Venise en 1750), que l'éditeur anglais a défiguré en y introduisant un traité qui appartient à l'*Opus tertium*, en mutilant la troisième partie, et en supprimant la septième dont il existe pourtant des manuscrits. On a publié à Londres en 1859 un premier volume des Œuvres inédites de Roger Bacon; cette publication, entreprise par ordre du Parlement, a été faite sans critique et avec une connaissance imparfaite des manuscrits. La suite s'en fait attendre depuis quatorze ans.

Ces ouvrages permettent de rendre à Roger Bacon la place qui lui appartient parmi les plus grands philosophes du XIIIe siècle, dont il se distingue par sa singulière originalité. Son mérite éminent n'est pas dans une doctrine nouvelle, mais plutôt dans une critique des méthodes et des doctrines de son temps. C'est un homme de

la Renaissance perdu parmi les scolastiques : il a les passions, les préjugés, les illusions mêmes du XVIe siècle ; il y joint le génie d'un réformateur ; il ne lui a manqué que le succès. Sur un seul point important, il semble d'accord avec ses contemporains : il professe que la philosophie et la théologie sont une seule et même science, et ne diffèrent que comme la main ouverte de la main fermée ; mais en cela même, il a son sentiment propre, qui ne ressemble en rien à celui qui domine. C'est une alliance et non pas un esclavage qu'il propose à la philosophie ; il veut la rendre plus respectable sans rien lui ôter de sa liberté. Dans ce but, il emprunte à Averroès, en la modifiant toutefois, sa théorie de l'intelligence active : il y a une raison unique qui communique le mouvement à tous les esprits et les fait passer de la puissance à l'acte ; c'est Dieu lui-même qui éclaire toutes les intelligences comme la lumière éclaire tous les yeux. Il y a donc une vraie révélation qui instruit en tout temps et en tous lieux les sages et les savants ; elle ne manque pas à ceux qui ignorent ou refusent celle qui s'est transmise par les livres saints ; et elle a aussi des vérités sacrées, *habet sacratissimas veritates*. Tout ce qui est raisonnable est donc divin ; la science et la religion ne sont que deux rayons de la même clarté, *una sapientia in utraque relucens*, et Platon, Aristote, voire même Avicenne et Albumazar, des précurseurs ou des interprètes de ce christianisme universel. Les philosophes se sont parfois trompés, mais les saints ne sont pas non plus infaillibles. Bacon a pour la science tant d'enthousiasme, que, non content de la rattacher à une origine divine, il la confond avec la vertu, et soutient cette proposition qu'assurément il n'a pas trouvée chez Aristote : que le méchant n'est qu'un ignorant, et que le vrai c'est le bien. Il ne comprend donc pas tout à fait la philosophie comme les docteurs de l'école ; il accepte encore moins la méthode qu'ils y appliquent.

Cette méthode, on le sait, a pour principe l'autorité de quelques livres, et pour procédé le raisonnement par déduction. Bacon n'admet la tradition et le syllogisme qu'avec beaucoup de réserve, et préfère à l'une et à l'autre la simple expérience. D'abord où trouver une autorité qui soit incontestable ? Les livres saints sont-ils bien compris, bien traduits ? Les Pères de l'Église sont-ils toujours d'accord, et saint Augustin et saint Jérôme n'avouent-ils pas qu'ils se sont trompés, ne se rétractent-ils pas ? Parmi les philosophes, il y en a trois qui dépassent de beaucoup tous les autres, Aristote, Avicenne, Averroès. Est-il défendu de les contredire ? Mais Aristote enseigne parfois des erreurs, et d'ailleurs qui peut se reconnaître dans ses ouvrages mutilés, défigurés par d'ineptes traductions : « Il vaudrait bien mieux qu'ils ne fussent jamais venus aux mains des Latins, et quant à moi, s'il m'était permis d'en disposer, je les ferais tous brûler : car ils ne servent qu'à faire perdre le temps, à embrouiller l'esprit et à propager l'ignorance. » Avicenne et Averroès sont des guides bien moins sûrs encore : de l'un, on n'a que sa philosophie populaire, et non pas son grand traité de la *Philosophie orientale*, le seul où il ait divulgué sa pensée ; et quant à l'autre, il commet des erreurs si prodigieuses, qu'on ne sait où il a pu trouver les grandes vérités qu'il y mêle. Il resterait donc, pour régenter la pensée, les docteurs modernes, les chefs des franciscains et des dominicains, un Alexandre de Halès dont la Somme pourrit dans la bibliothèque des Pères mineurs, un Albert qui ignore les langues savantes, n'entend rien à la physique, et dont on résumerait les gros volumes en quelques pages ; ou enfin un Thomas qui est devenu maître avant d'avoir été élève. Voilà les gens à qui il faut soumettre sa pensée, et donner plus de crédit qu'on n'en a jamais accordé au Christ ! Sans doute la foule les admire ; mais la foule est stupide, entichée de préjugés, rebelle à toute nouveauté, et prompte à maudire ceux qui la servent ; c'est elle qui après avoir été éclairée pendant deux ans par les prédications de Jésus, l'abandonna et s'écria : Crucifiez-le ! Le consentement du peuple, c'est la marque certaine de l'erreur. Ces protestations, Bacon les répète pendant vingt-cinq ans avec une constance qui tourne à la monotonie : quand il énumère, avant son homonyme, les causes de l'erreur, il en signale quatre, toujours les mêmes : la fausse autorité, la routine, la stupidité du vulgaire, et le sot orgueil des savants ; il connaît le mal de son siècle, il l'a nommé et flétri de toute façon, et quand il parle froidement, en philosophe, il juge l'autorité d'un seul mot décisif : elle n'a pas de valeur, si on ne la justifie pas, *non sapit nisi datur ejus ratio*.

Le raisonnement n'a pas les mêmes défauts, mais il est incomplet par lui-même. Il convainc sans instruire, et souvent il établit l'erreur avec la même rigueur que la vérité ; enfin ses conclusions les plus certaines ne sont pourtant que des hypothèses si on ne les vérifie pas. L'expérience seule supplée à ces lacunes, et de plus elle se suffit à elle-même, tandis que ni l'autorité ni le raisonnement ne peuvent se passer d'elle. Rien n'est au-dessus d'elle : lorsque Aristote affirme que la connaissance des raisons et des causes la dépasse, il parle de l'expérience vulgaire et inférieure, qui est à l'usage des artisans, qui ne connaît ni sa puissance ni ses procédés : celle dont il est ici question est propre aux savants, ou plutôt elle est la science maîtresse, et « elle s'étend jusqu'à la cause qu'elle découvre par l'observation. » Elle a, par rapport aux autres sciences, trois grandes prérogatives : elle les contrôle en vérifiant leurs conclusions ; elle les complète en leur fournissant des principes, auxquels elles ne peuvent atteindre ; elle les dépasse parce qu'elle embrasse le passé et l'avenir. En un mot, *hæc est domina scientiarum omnium et finis totius speculationis*. Voilà donc un fait mémorable dans l'histoire de l'esprit humain : c'est la première fois qu'on signale avec précision cette expérience savante, « qui s'étend jusqu'aux causes, » et qu'on la propose comme une puissance plus féconde que l'interprétation d'un texte ou un raisonnement abstrait.

La scolastique est jugée depuis longtemps, et il n'y a pas grand mérite aujourd'hui à en découvrir les défauts. Bacon les a aperçus, comme s'il avait eu d'autres lumières que ses contemporains, et d'avance il a tracé le programme d'une réforme aujourd'hui consommée. Il ne se borne pas à dénigrer son temps, il voudrait remplacer ce qu'il blâme, et passionner les esprits pour l'idéal qu'il entrevoit. D'abord il nous révèle, en la combattant, la prodigieuse illusion de cette génération qui de bonne foi croyait avoir achevé la philosophie et la science, et atteint la dernière limite du vrai et du bien. Il la rappelle à la modestie, et essaye de lui prouver qu'elle ne sait rien, que « les Latins » n'ont jamais rien produit d'excellent, et qu'il n'y a eu dans le monde que trois civilisations fécondes, celle des Hébreux, des Grecs et des Arabes. « Voilà, dit-il, nos vrais ancêtres ; nous devons être leurs fils et leurs héritiers. » Non pas qu'il

faille s'arrêter au point où ils ont cessé de travailler : ils ont planté l'arbre de la science, c'est à d'autres à lui faire produire tous ses rameaux et tous ses fruits; la tâche est infinie, « et quand un homme vivrait pendant des milliers de siècles, il apprendrait toujours sans parvenir à la perfection de la science. » Les anciens sont donc nos maîtres, à condition qu'on les dépasse, et, en réalité, « ce sont les derniers venus qui sont les anciens, puisqu'ils profitent des travaux de ceux qui les ont précédés. » Ainsi, il propose à des esprits satisfaits de leur immobilité la perspective du progrès, et en trouve une formule presque aussi nette que celle de Pascal. Mais, en attendant, il comprend qu'il faut faire sortir de son isolement la civilisation chrétienne, exposée à mourir d'inanition, depuis qu'elle a brisé la chaîne des traditions de l'antiquité. Il veut la retremper aux sources du génie grec, hébreu, arabe, lui faire connaître tant d'ouvrages, écrits dans des idiomes qu'elle ne comprend pas, lui rendre avec un Aristote authentique les philosophes de la Grèce, et tous les Juifs, et tous les Arabes qui ont traduit, commenté ou développé leurs doctrines. Lui-même a appris l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, le grec; il a fait chercher partout des livres; mais il faudrait pour cette œuvre la richesse et la puissance d'un roi ou d'un pape ; il y a là des trésors que l'Orient réserve aux peuples latins, et Bacon se désespère de l'indifférence qui en fait négliger la recherche. Qu'on ouvre des écoles, qu'on cherche des maîtres, qu'on l'emploie lui-même, et qu'on inscrive surtout au premier rang parmi les études obligatoires « celle des langues savantes. » Il pressent donc et il appelle la révolution que le XVIe siècle consommera en retrouvant, par delà les ténèbres du moyen âge, les grandes lumières du génie antique.

On ne peut adresser à la scolastique aucun autre reproche que Bacon ne lui ait déjà fait, souvent en l'exagérant. Les scolastiques se défient des mathématiques, qu'ils confondent volontiers avec la magie; il les exalte, et dans son plan d'études, il leur donne la première place après la connaissance des langues. Ils ont le culte de la logique abstraite; il la dédaigne, estime que l'homme le plus simple en remontrerait aux raisonneurs de profession, et va jusqu'à mettre au-dessus de tout l'*Organon* d'Aristote, ses deux traités de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, qui sont, dit-il, sa véritable et pure logique. Le même contraste entre leur pensée et la sienne éclate dans l'idée qu'il se fait de l'usage des sciences : il les apprécie surtout, en véritable Anglais, parce qu'elles contribuent au bien-être et aux agréments de la vie. La métaphysique, qu'il a pourtant approfondie, lui paraît devoir être une sorte de philosophie des sciences, « comprenant les idées qui leur sont communes, et propre à leur donner leur forme, leurs limites et leur méthode. » A la physique générale, celle d'Aristote et de l'école, il préfère l'alchimie, non pas seulement celle qui poursuit la transmutation des métaux, mais celle qu'il appelle théorique, qui traite des combinaisons des minéraux, de la structure des tissus des animaux et des végétaux, et qui est profondément ignorée dans les universités. En toute chose il tient en honneur les sciences qu'on dédaigne, et qui peuvent s'appliquer à la construction des villes et des maisons, à la fabrication de machines destinées à augmenter la puissance de l'homme, à l'art de cultiver la terre et d'élever des troupeaux, à la connaissance et à la mesure du temps; on peut même dire, sans forcer sa pensée, qu'il devine quel essor elles peuvent donner à l'industrie humaine. Bref, il est, comme on l'a écrit, un positiviste à sa manière. Il a pourtant le sentiment de la forme littéraire ; il fait des efforts, le plus souvent inutiles, pour retrouver en écrivant les traditions de l'antiquité ; il déplore le langage barbare des auteurs, sans pouvoir en employer un beaucoup meilleur; il gémit de leur dédain pour la « beauté rhétorique, » se raille du mauvais goût des prédicateurs et de la grossièreté des chants d'église. L'antiquité, si peu qu'il l'ait connue, réveille en lui cette délicatesse, et il n'est pas moins révolté de la pauvreté de la forme que de la stérilité du fond.

Ses doctrines philosophiques, il est facile de le prévoir, sont surtout remarquables par leur caractère critique : il semble moins désireux de résoudre les questions alors agitées que de les supprimer, ou du moins de les simplifier. Il ne manque pas de subtilité ni de profondeur, mais il n'a pas le génie de saint Thomas ou de Duns Scot. Ses opinions l'inclinent naturellement vers le nominalisme, mais il a des retours imprévus vers l'autre doctrine, et généralement il prend le contre-pied des théories thomistes. Voici, du reste, un court exposé de ses idées sur l'universel, sur la matière et la forme, sur la connaissance.

Les idées universelles sont l'objet de la science ; si elles sont de simples mots, la science n'est qu'une combinaison de paroles; si elles sont de pures conceptions, elle n'a pas de valeur hors de l'esprit, et Bacon repousse ces deux opinions qui la détruisent. D'un autre côté, il est convaincu que l'individu seul est réel; il a même le vif sentiment de la personnalité, et l'exprime d'une manière qui n'est pas commune en son temps. Il veut, dit-il, se fonder sur la dignité de l'individu, *super dignitatem individui*. Le monde a été fait pour des individus et non pour l'homme universel; ce sont des personnes et non des universaux qui ont été rachetées par un Dieu, et quand il n'y en aurait qu'une seule, elle vaudrait mieux que tous les universaux du monde. L'espèce et le genre ne sont-ils donc que des abstractions ? Non ; l'individu est double, et il y a en lui deux sortes de caractères : les uns lui sont propres, constituent son unité et son identité, et subsisteraient encore quand même il serait seul ; les autres lui sont pour ainsi dire extérieurs et résultent de sa ressemblance avec d'autres êtres; les uns ont en eux-mêmes une existence fixe et absolue ; les autres, sans être tout à fait des accidents, ne sont pas cependant l'essence même des choses auxquelles ils appartiennent ; en d'autres termes, d'un côté il y a un être, et de l'autre un rapport. Les universaux sont des rapports ; mais des rapports entre des choses réelles sont très-réels ; ce n'est pas l'esprit qui les crée, en les connaissant; ils subsistent aussi bien que les termes qu'ils relient.

Mais, parmi les idées universelles, il en est deux qui préoccupent toutes les écoles depuis qu'elles connaissent la physique et la métaphysique d'Aristote. Les docteurs y ont lu que toute substance est composée de matière et de forme, et que, par exemple, pour réaliser une sphère d'airain, il faut la matière, c'est-à-dire l'airain lui-même, et la forme qui la fait passer de la puissance à l'acte. Voilà des universaux bien plus mystérieux que ceux de Porphyre, et une belle occasion pour les philosophes de poser des « questions » et de satisfaire leur penchant à réaliser des abstractions. Y a-t-il une ou plusieurs matières, une ou plusieurs formes, l'un de ces éléments subsiste-t-il sans l'autre, l'âme les réunit-elle, et comment se combinent-ils pour former un indi-

vidu? Bacon soutient contre les thomistes que dans la réalité, il n'y a ni matière ni forme, mais seulement des substances composées de l'une et de l'autre: il n'y en a pas d'autres ni sur la terre, ni dans le ciel, ni dans l'âme humaine, qui elle-même, si elle est quelque chose, est à la fois matière et forme. Séparer ces deux éléments l'un de l'autre, et tous deux de la substance, c'est isoler la toile, les couleurs et le tableau. Il professe donc avec Avicebron qu'il y a une matière spirituelle, comme il y en a une corporelle; et il n'y a aucune contradiction dans ces termes, si on prend le mot de matière au sens où il l'entend. Maintenant, chaque substance a en elle un principe d'individualité et de différence, et il n'y a de commun entre elles toutes, que l'unité du genre et non celle de l'être. Si l'on soutient qu'il y a en toutes choses un élément identique qui persiste malgré d'apparentes diversités, on est obligé de choisir entre l'opinion d'Avicebron et d'Averroès, et celles des thomistes. Les uns appellent matière ce principe universel qui se retrouve le même dans chaque être, qui dès lors devient infini, éternel, et par suite égal à Dieu ou Dieu lui-même; les autres confondent tous les êtres dans l'unité d'un même principe formel, qui est Dieu lui-même, qui sans cesse fait passer la matière de la puissance à l'acte, ou, pour mieux dire, est l'acte de la matière, s'engendre et périt avec chaque corps, de façon que l'univers n'est que l'acte de Dieu. La vérité c'est que toutes les choses créées ont en elles-mêmes leurs principes d'existence, tous individuels, et que tous les phénomènes naturels s'expliquent par leurs propriétés absolues. Hors d'elles, il n'y a que la cause première, la cause efficiente qui n'est ni la forme, ni la matière du monde, mais l'artisan et l'exemplaire qui dirige les opérations de la nature vers une fin que Dieu seul connaît, et réalise par elle. C'est dans le monde lui-même qu'il faut chercher le secret de ses lois. Ces conclusions ne tendent à rien moins qu'à ruiner la théorie des formes substantielles, et des causes occultes, dont Bacon se moque ouvertement, à simplifier les questions de la science en les séparant des hypothèses métaphysiques, et à supprimer les spéculations de l'école sur les substances séparées, et sur le principe d'individuation. On sait quelles disputes a soulevées ce dernier problème, avant et après Bacon. Pour lui, il n'existe pas. Ce qui constitue l'individu, ce n'est pas la matière, comme l'enseigne saint Thomas, ni la forme, comme Boèce l'a prétendu : l'individu est à lui-même sa propre cause après Dieu; il est tel parce qu'il existe, parce que l'existence est individuelle; se demander pourquoi, c'est chercher pourquoi il y a quelque chose, c'est vouloir forcer la pensée à remonter au delà de l'être, «c'est remuer une question absurde.» Cette solution sera celle d'Ockam, celle de Fénelon lui-même. En admettant qu'elle ne soit pas la bonne, il est certain qu'on n'en a trouvé guère de meilleure, même après les dissertations des scotistes sur l'*hacceité*.

La doctrine des idées représentatives, ou des *espèces*, qui n'est guère contestée au moyen âge, n'a pas trouvé grâce devant Bacon, et ses travaux sur ce sujet mériteraient d'être plus connus. Les scolastiques admettent, bien persuadés de suivre Aristote, qu'entre l'âme et les objets connus il y a des intermédiaires, qui représentent les choses, et sont le terme immédiat de la connaissance, que la forme seule est perceptible et non la matière. On sait déjà ce que Bacon pense de cette distinction de la forme et de la matière qui embrouille toute la philosophie. Pour lui, il n'y a que des substances qui toutes sont actives, *omnis substantia est activa*, et des rapports entre elles, fixes, immuables et généraux, comme des lois. Ces relations que la science peut déterminer avec une rigueur mathématique, s'établissent d'un corps à un autre, ou à un autre esprit, ou même entre les esprits eux-mêmes. Tout ce que nous appelons phénomène dans l'ordre physique ou moral est un cas particulier de cette loi universelle des actions réciproques. Quand elles ont lieu entre un corps et notre entendement, par l'intermédiaire des nerfs et du cerveau, il en résulte une idée. Sa connaissance s'ajoute à l'effet primitif; elle ne provient donc pas de l'objet, mais de l'âme, et si on l'appelle une idée, l'idée sera une action de l'âme provoquée par une action de l'objet. Elle n'est dont pas un intermédiaire entre l'une et l'autre, ou, comme le dit saint Thomas, un moyen de connaître: elle est la connaissance elle-même. S'il fallait un tiers à l'objet pour agir sur l'esprit, pourquoi ne pas imaginer un nouveau ministre à ce tiers, et ainsi de suite jusqu'à l'infini? il y aura toujours un moment où le sens et les choses extérieures seront en rapport, pourquoi ne pas commencer par reconnaître cette communication. Bacon, dans une théorie qui forme à elle seule un long traité, devance le jugement d'Ockam et celui d'Arnauld; il ne faut pas sans doute chercher chez lui l'explication vraie de la connaissance des corps, mais une critique singulièrement forte d'une fausse explication.

Roger Bacon a donc découvert quelques-unes des erreurs dont on ne s'est débarrassé que longtemps après lui; il a même deviné quelques vérités qui auraient pu abréger pour l'humanité la longue et dure épreuve du moyen âge. Peut-être n'a-t-il été que l'écho d'un petit groupe d'hommes, demeurés inconnus, et il n'est pas probable qu'il ait été le seul à avertir une société qui se fourvoyait. En tout cas, il a devancé son temps, comme il est possible, par des vues générales qu'un génie inventif peut tirer de son propre fonds et soustraire à l'empire des préjugés régnants; mais il ne lui a pas été donné de s'élever beaucoup au-dessus de lui par ses connaissances. Les découvertes merveilleuses qu'on lui prête, outre qu'elles sont une erreur historique, seraient la négation de la loi du progrès, qui ne comporte pas ces soudaines anticipations. Bacon n'a inventé ni les lunettes, ni le télescope, ni la cloche à plongeur, ni les aérostats, ni les locomotives, ni la boussole, pas même la poudre à canon; il a pourtant proposé quelques idées nouvelles dans les sciences, et il serait juste de les lui restituer. Mais ses prétendues inventions, ou bien appartiennent à d'autres, ou bien ne sont que les prévisions d'une imagination puissante, qui conçoit les progrès futurs de l'étude de la nature, en décrit d'avance les effets, et, parmi beaucoup d'illusions, rencontre parfois les résultats où la science n'arrivera qu'après de longs efforts. Les erreurs étranges où il se complaît, ses rapprochements puérils, ses croyances superstitieuses, sa crédulité, et sa foi au merveilleux et aux sciences occultes, témoignent, aussi vivement que ses critiques, contre un siècle où le génie ne pouvait se défendre de pareilles aberrations.

On a cité plus haut les ouvrages imprimés de Roger Bacon. Pour sa vie et ses œuvres, on peut consulter: Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, philosophie du moyen âge, Paris, 1865. — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862. — E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses œuvres et ses doctrines*, Paris,

1861. — G. Lewes, *Histoire de la philosophie* (en anglais), Londres, 1871, t. XI, p. 77. E. C.

BACON (François), célèbre philosophe anglais, regardé comme le père de la philosophie expérimentale, naquit à Londres le 22 janvier 1560. Il était fils de Nicolas Bacon, jurisconsulte distingué, garde des sceaux sous Élisabeth, et d'Anna Cook, femme d'une grande instruction et d'un rare mérite. Il se fit remarquer, dès son enfance, par la vivacité de son esprit et la précocité de son intelligence, et fut envoyé à treize ans au collége de la Trinité, à Cambridge, où il fit de rapides progrès. Il n'avait pas encore seize ans qu'il commença à sentir le vide de la philosophie scolastique; il la déclara dès lors stérile et bonne tout au plus pour la dispute. C'est ce que nous apprend le plus ancien de ses biographes, le révérend W. Rawley, son secrétaire, qui le tenait de lui-même. Destiné aux affaires, il fut envoyé en France, et attaché à l'ambassade d'Angleterre; mais il perdit son père à vingt ans, au moment même où un tel appui lui eût été le plus utile. Laissé sans fortune, il abandonna la carrière diplomatique, revint dans sa patrie et se mit à étudier le droit afin de se créer des moyens d'existence. Il ne tarda pas à devenir un avocat habile, et fut nommé avocat au conseil extraordinaire de la reine, fonctions honorifiques plutôt que lucratives; il se vit aussi, vers le même temps, chargé par la Société de *Gray's Inn* de professer un cours de droit. Ses nouvelles études ne lui faisaient pourtant pas perdre de vue l'intérêt de la philosophie, qui avait toutes ses prédilections : on le voit à l'âge de vingt-cinq ans tracer la première ébauche de l'*Instauratio magna* dans un opuscule auquel il donnait le titre ambitieux de *Temporis partus maximus* (*La plus grande production du temps*).

Afin de concilier son amour pour la science avec le soin de sa fortune, Bacon sollicitait un emploi avantageux qui lui laissât du loisir. Il s'attacha pour réussir à des personnages influents, notamment à William Cécil et à Robert Cécil, ministres tout-puissants; mais ceux-ci, quoique étant ses parents, ne firent rien pour lui. Il se tourna ensuite vers le comte d'Essex, favori de la reine, qui, avec plus de bonne volonté, ne put rien obtenir. Mieux traité par ses concitoyens, il fut nommé, en 1592, membre de la Chambre des communes par le comté de Middlesex.

C'est à trente-sept ans seulement que Bacon débuta comme auteur. Il fit paraître à cette époque (1597) des *Essais de morale et de politique*, écrits originairement en anglais, et qu'il mit plus tard en latin sous le titre de *Sermones fideles, sive Interiora rerum* (1625), ouvrage rempli de réflexions justes, de conseils d'une utilité pratique qui lui fit prendre rang parmi les premiers écrivains de son pays comme parmi les plus profonds penseurs. Il composa aussi vers le même temps, sur des matières de jurisprudence et d'administration, divers ouvrages qui n'ont vu le jour qu'après sa mort, et il conçut le vaste projet de refondre toute la législation anglaise; mais ce projet, auquel il revint plusieurs fois par la suite, resta sans exécution.

Lorsque le malheureux comte d'Essex, poussé au désespoir, eut tramé la plus folle des conspirations, Élisabeth exigea que Bacon, en sa qualité de conseiller extraordinaire de la reine, assistât le ministère public dans l'instruction du procès, et le courtisan consentit à devenir un des accusateurs de celui dont il avait recherché la protection. Malgré cette lâche complaisance, il n'obtint rien tant que vécut Élisabeth.

Plus heureux sous Jacques Ier, il plut par sa vaste instruction et son esprit à ce prince qui avait de grandes prétentions à la science, et sut bientôt se concilier toute sa faveur, soit en défendant avec chaleur auprès de la Chambre des communes l'important projet que le roi avait formé de réunir l'Angleterre et l'Écosse, soit en travaillant par ses écrits à faire cesser les dissensions religieuses, soit en publiant sous les auspices du roi un ouvrage qui devait honorer son règne : nous voulons parler du traité *of the Proficience and Advancement of learning divine and human* (1605), que l'auteur refondit plus tard en le mettant en latin sous ce titre : *de Dignitate et Augmentis scientiarum* (1623). Dans ce livre, qui est le premier fondement de sa gloire comme philosophe, il s'attachait à montrer le prix de l'instruction en repoussant les accusations des ennemis des lumières, et passait en revue toutes les parties de la science, afin de reconnaître les lacunes ou les vices qu'elle pouvait offrir, et d'indiquer les moyens d'accroître ou de perfectionner les connaissances humaines. En même temps qu'il méritait ainsi la faveur du roi, il ne dédaignait pas de se concilier son indigne favori, Villiers, duc de Buckingham, et il obtenait ses bonnes grâces en lui rendant avec un empressement obséquieux des services qui faisaient pressentir ce qu'on pourrait attendre de sa complaisance s'il arrivait un jour au pouvoir.

Jacques Ier, qui, dès son avénement (1603), avait créé Fr. Bacon chevalier, ne tarda pas à accumuler sur lui les faveurs. En 1604, il lui donna le titre de *conseil* ou *avocat ordinaire du roi*, au lieu de celui de *conseil extraordinaire*, qu'il avait porté jusque-là, l'appelant ainsi à un service plus actif auprès de sa personne; il lui accorda en même temps une pension de 100 livres sterling. En 1607, il le nomma sollicitor général; en 1613, attorney général; en 1616, membre du Conseil privé; en 1617, garde du grand sceau; enfin, lord grand chancelier (1618); en outre, il le créa baron de Vérulam (1618), puis vicomte de Saint-Alban (1621), et le dota d'une riche pension.

Tout en remplissant avec zèle les diverses fonctions qui lui furent confiées successivement, Bacon trouvait encore des loisirs pour se livrer à ses études favorites : ainsi, en 1609, il publia l'ingénieux opuscule *de Sapientia veterum* (*de la Sagesse des anciens*), où il voulut montrer que les vérités les plus importantes de la philosophie, aussi bien que de la morale, étaient cachées sous les fables que l'antiquité nous a transmises, s'efforçant de propager ainsi à l'aide de l'allégorie les principaux dogmes d'une philosophie nouvelle. En 1620, il fit paraître, sous le titre de *Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturæ et regno hominis*, un ouvrage qu'il méditait depuis bien des années, et dont il avait déjà tracé plusieurs ébauches (notamment l'opuscule intitulé *Cogitata et visa de interpretatione naturæ, sive de Inventione rerum et artium*, rédigé dès 1606, mais resté inédit). Dans ce livre, qui devait commencer la révolution des sciences, Bacon se propose, comme l'indique le titre même, de substituer à la logique scolastique, au célèbre *Organon* d'Aristote, une logique toute nouvelle, un *Organon nouveau*. L'auteur l'écrivit en latin, afin que ses conseils pussent être lus et mis en pratique par tous les savants de l'Europe; il le partagea en aphorismes afin que les préceptes qu'il contenait fussent plus frappants et pussent se graver plus facilement dans la mémoire.

La gloire de Bacon comme savant, son crédit et sa puissance comme homme d'État étaient au

comble, lorsqu'il se vit attaqué dans son honneur par une accusation flétrissante, et précipité du faîte des grandeurs par le coup le plus inattendu. Pour se conserver les bonnes grâces du roi, ainsi que celles de Buckingham, il avait prêté son concours à des mesures vexatoires, et avait, par une complaisance servile, apposé le sceau royal à d'injustes concessions de privilèges et de monopoles, qui pouvaient remplir les coffres du roi et de son favori, mais qui irritaient la nation. En outre, le grand chancelier, peu scrupuleux sur les moyens de s'enrichir ou d'enrichir les siens, avait, avec une coupable facilité, accepté lui-même des plaideurs, ou laissé recevoir par ses gens, des dons qu'on pouvait regarder comme des arrhes d'iniquité.

Au commencement de l'an 1621, un nouveau parlement, élu sous l'influence du mécontentement universel, résolut de mettre un terme à tous ces abus. Bacon, dénoncé à la Chambre des communes par des plaideurs déçus, fut accusé par celle-ci, devant la Chambre des lords, de corruption et de vénalité. Sur le conseil du roi, qui craignait lui-même d'être compromis si une discussion s'engageait, Bacon renonça à toute défense, et s'avoua humblement coupable. Il fut, par une sentence du 3 mai 1621, condamné à perdre les sceaux, à payer une amende de 40 000 livres sterling, et à être enfermé à la tour de Londres.

Sans aucun doute, le chancelier n'était pas innocent; mais la haine et l'envie furent pour beaucoup dans sa condamnation : longtemps, ses prédécesseurs avaient reçu des présents sans être inquiétés; il est d'ailleurs certain que Bacon ne fut, pour ainsi dire, qu'une victime expiatoire; ce ne fut pas, comme il le dit lui-même dans une de ses lettres, *sur les plus grands coupables que tombèrent les ruines de Silo*. Le roi, pour lequel il s'était dévoué, ne tarda pas à lui rendre sa liberté et à le décharger des peines portées contre lui; mais il n'osa le rappeler au pouvoir.

Rentré dans la vie privée, Bacon se remit avec plus d'ardeur que jamais à ses études, se félicitant de pouvoir enfin suivre librement l'impulsion de son génie. Après avoir terminé une histoire de Henri VII, qu'il n'avait rédigée que pour plaire au roi Jacques, issu de ce prince, il revint à sa grande entreprise de la restauration des sciences. Sentant que pour travailler efficacement à l'avancement de la philosophie, il devait donner l'exemple comme il avait donné le précepte, il se mit lui-même à l'œuvre, et s'imposa l'obligation de traiter chaque mois quelqu'un des sujets qui lui semblaient avoir le plus d'importance; c'est ainsi qu'il rédigea, dès 1622, l'*Histoire des Vents*, l'*Histoire de la Vie et de la Mort*, et, dans les années suivantes, l'*Histoire de la Densité et de la Rareté; de la Pesanteur et de la Légèreté;* l'*Histoire du Son*, et qu'il entreprit des recherches sur la chaleur, la lumière, le magnétisme, etc. Dans ces essais, qui ne sont guère que des tables d'observations, on trouve quelques expériences curieuses, et le germe de précieuses découvertes. En même temps, il recueillait et consignait par écrit, à mesure que l'occasion les lui présentait, les faits de toute espèce qui pouvaient avoir quelque intérêt pour la science : c'est ce qui compose le recueil que William Rawley, son secrétaire, publia après sa mort sous le titre de *Sylva sylvarum, sive Historia naturalis* (*la Forêt des forêts*, ou *Histoire naturelle*); on y trouve mille observations distribuées en dix centuries. A la même époque, il revisait, étendait et mettait en latin, avec le secours d'habiles collaborateurs, parmi lesquels on remarque Hobbes, Herbert et Ben-Johnson, son traité *de l'Avancement des sciences;* ses *Essais moraux*, son *Histoire de Henri VII*, et quelques opuscules.

Accablé par tant de travaux, et déjà affaibli par une maladie épidémique qui avait régné dans Londres en 1625, Bacon ne tarda pas à succomber. Au commencement de 1626, il fut saisi d'un mal subit pendant qu'il faisait des expériences en plein air. Il expira le 9 avril 1626, âgé de soixante-six ans. Il avait été marié, mais n'eut pas d'enfants. Dans son testament, qui offre plusieurs dispositions remarquables, il lègue sa mémoire aux discours des hommes charitables, aux nations étrangères, et aux âges futurs. Il créait, par le même acte, diverses chaires pour l'enseignement des sciences naturelles; mais le peu de fortune qu'il laissa ne permit pas de remplir ses intentions.

Pour apprécier complétement Fr. Bacon, il faudrait distinguer en lui l'homme, le jurisconsulte, le politique, l'orateur, l'historien, l'écrivain et le philosophe. Devant surtout ici nous occuper du philosophe, nous nous bornerons à dire que, comme jurisconsulte, Bacon a laissé des travaux qui lui assignent le rang le plus éminent, et que, portant partout son génie rénovateur, il voulut réformer et refondre les lois de l'Angleterre; que, comme politique, il montra de la souplesse et de l'habileté, qu'il accueillit toutes les idées grandes, et concourut de tout son pouvoir à une mesure de laquelle date la puissance de la Grande-Bretagne, l'union de l'Écosse avec l'Angleterre; qu'en écrivant son *Histoire de Henri VII*, il donna à son pays le premier ouvrage qui mérite le nom d'histoire; que, comme orateur et écrivain, il n'eut point d'égal en son siècle; qu'à la force, à la profondeur, il unit l'éclat, et qu'il n'a d'autre défaut que de prodiguer les images et les métaphores; que, comme homme, il nous apprend, par son ingratitude, par ses lâches complaisances et ses prévarications, jusqu'où peut aller la faiblesse humaine, et nous offre un affligeant exemple du divorce trop fréquent des qualités du cœur et des dons de l'esprit; ajoutons cependant que, au témoignage de ses contemporains, il avait toutes les qualités qui rendent un homme aimable; il était affable, bon jusqu'à la faiblesse, généreux jusqu'à la prodigalité.

Comme philosophe, Fr. Bacon a attaché son nom à une grande révolution. Frappé de l'état déplorable dans lequel se trouvaient la plupart des sciences, il reconnut qu'il fallait reprendre l'édifice par la base, et il tenta d'accomplir cette œuvre immense. C'est là que tendent tous ses travaux scientifiques, sous quelque titre et à quelque époque qu'ils aient été publiés. Tous ne sont que des fragments de l'*Instauratio magna*, vaste ouvrage divisé en six parties, dont nous allons tracer le plan.

I. L'auteur sent avant tout le besoin de réhabiliter dans l'opinion publique les sciences qui étaient tombées dans un grand discrédit, de reconnaître les vices de la philosophie du temps pour les corriger, de signaler les lacunes afin de les combler. C'est là l'objet d'une première partie de l'*Instauratio;* on la trouve exécutée dans le traité *de Dignitate et Augmentis scientiarum*, qui est comme l'introduction et le vestibule de tout l'édifice. — II. Le mal connu, il fallait en indiquer le remède : ce remède se trouve dans l'emploi d'une meilleure méthode, dans la substitution de l'observation à l'hypothèse, de l'induction au syllogisme. Une seconde partie de l'*Instauratio* est consacrée à l'exposition de la méthode nouvelle : c'est le *Novum Organum*.

— III et IV. Ce n'était pas encore assez d'avoir trouvé la méthode, si l'on n'enseignait la manière de s'en servir : pour cela, il fallait d'abord, avec le secours de l'observation et de l'expérience, rassembler le plus grand nombre de faits possible, c'est l'objet de la troisième partie, l'*Histoire naturelle et expérimentale;* puis, travailler sur ces faits de manière à s'élever graduellement, par une sorte d'échelle ascendante, de la connaissance des faits singuliers à la découverte de leurs causes et de leurs lois, ou à redescendre par une marche inverse de ces lois générales à leurs applications particulières; ce travail est l'office d'une quatrième partie que Bacon appelle l'*Échelle de l'entendement* (*Scala intellectus*). — V et VI. Il semblait qu'après ces recherches il n'y eût plus pour constituer la science qu'à recueillir et ordonner en un corps régulier les vérités découvertes par l'application de la méthode; mais Bacon, pensant avec raison que le moment n'était pas encore venu de donner des solutions définitives, fait précéder la vraie philosophie d'une science provisoire dans laquelle il consigne les résultats obtenus par les méthodes vulgaires. De là encore deux parties qui complètent l'*Instauratio;* l'auteur appelle la cinquième *Avant-coureurs* ou *Anticipations de la philosophie* (*Prodromi sive Anticipationes philosophiæ*), et la sixième, *Philosophie seconde* (par opposition à la philosophie provisoire ou préliminaire), *Science active* (c'est-à-dire propre à l'action, à la pratique), *Philosophia secunda sive activa.*

De ces six parties, l'auteur a, comme on l'a dit, exécuté la première dans le *de Augmentis;* il a écrit aussi la portion la plus importante de la deuxième : en effet, il ne manque guère au *Novum Organum*, pour être une exposition complète de la nouvelle méthode, que les préceptes sur l'art de redescendre du général au particulier, et d'appliquer la théorie à la pratique; la troisième et la quatrième partie ont été à peine ébauchées par l'auteur dans ses diverses histoires (*Historia Densi et Rari, Historia Ventorum, Historia Vitæ et Mortis, Sylva sylvarum*), ainsi que dans les morceaux qui ont pour titres : *Topica inquisitionis de luce et lumine, Inquisitio de forma calidi*, etc., qui offrent quelques essais informes de l'application de l'induction à la recherche des causes et des essences. A la philosophie provisoire, qui forme la cinquième partie, appartiennent plusieurs mémoires sur divers points de la science, que Bacon a laissés manuscrits; tels sont ceux qui ont pour titres : *Cogitationes de natura rerum, de Fluxu, Thema cœli, de Principiis et Originibus.* Quant à la sixième partie, c'est un monument dont il pouvait tout au plus tracer l'ordonnance, mais dont il laissait la construction aux siècles futurs. En effet, l'édifice n'a pas tardé à s'élever : il a été promptement avancé par ceux qui ont su manier le nouvel instrument, par les Boyle, les Newton, les Franklin, les Lavoisier, les Volta, les Linné, les Cuvier.

Il nous faut maintenant entrer dans quelques détails sur ce qu'il y a de plus important dans la réforme tentée par Bacon, à savoir : son but, sa méthode et ses résultats.

Son but, c'est l'utilité pratique de la science, c'est le bien de l'humanité. Bacon voulut qu'au lieu de se livrer à d'oiseuses et stériles spéculations, la science ne visât qu'à des applications pratiques; qu'au lieu de nous apprendre à combattre un adversaire par la dispute, elle tendît à enchaîner la nature elle-même, et à établir l'empire de l'homme sur l'univers; qu'au lieu de dépendre d'heureux hasards le progrès des arts et de l'industrie fût assuré par le progrès de la science; c'est dans ce sens qu'il répète sans cesse : « Savoir, c'est pouvoir; — Ce qui est cause dans la spéculation, devient moyen dans l'industrie; — Pour dompter la nature, il faut s'en faire l'esclave, etc. » *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum ; — Natura non nisi parendo vincitur; — Quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est* (*Nov. Org.*, lib. I, c. III). C'est par les mêmes motifs que, dans le deuxième titre du *Novum Organum*, à ces mots : *sive de Interpretatione naturæ*, il ajoute ceux-ci : *et regno hominis*, et qu'il donne à la science définitive vers laquelle doivent tendre tous nos efforts le nom de *scientia activa.* Les innombrables applications qu'on a faites de la science à l'industrie, les merveilleuses découvertes qui, depuis deux siècles, sont nées de ce concert et qui ont centuplé la puissance de l'homme en augmentant ses jouissances, prouvent surabondamment combien ce grand homme avait vu juste sur tous ces points. Ainsi, sous ce rapport, la révolution dont il avait donné le signal a été pleinement consommée.

Sa méthode, c'est l'observation, soit pure, soit aidée de l'expérimentation, et fécondée par l'induction. Il voulut, en effet, qu'au lieu de se contenter, comme on l'avait fait jusque-là, d'hypothèses gratuites, la science ne s'appuyât que sur l'observation qui recueille les révélations spontanées de la nature, ou sur des expériences habiles et hardies qui mettent, pour ainsi dire, la nature à la question pour lui arracher ses secrets; qu'au lieu de débuter, comme la scolastique, par de vaines abstractions, par des propositions générales admises sans contrôle, la philosophie commençât par le particulier et le concret, et qu'elle soumît à un examen rigoureux tout ce qui avait été regardé jusque-là comme un axiome incontestable; qu'au lieu de prétendre découvrir la vérité par la seule force du syllogisme, et en la tirant par déduction d'un petit nombre de principes abstraits, on ne procédât à la recherche des causes des phénomènes et des lois de la nature qu'avec le secours d'une induction légitime. Ces recommandations sont cent fois répétées. L'induction de Bacon, pour employer une comparaison qui lui est familière, est une échelle double par laquelle on s'élève des effets aux causes, des faits particuliers aux lois générales de la nature, pour redescendre ensuite des causes aux effets, des lois générales aux applications particulières. Afin de découvrir par cette induction la véritable cause, la véritable loi d'un phénomène, la véritable essence d'une propriété (ce que Bacon appelle sa forme, en conservant une expression de la scolastique dont il change le sens), il faut, après avoir recueilli par l'observation tous les faits qui précèdent ou qui accompagnent le phénomène en question, confronter tous ces faits avec le plus grand soin, rejeter ou exclure tous ceux en l'absence desquels le phénomène peut se produire, noter ceux en présence desquels il se produit toujours; rechercher parmi ces derniers ceux qui varient en degré, c'est-à-dire qui croissent ou décroissent avec lui; c'est à ces caractères que l'on reconnaît la véritable cause; la manière dont cette cause agit constamment en est la véritable loi. On appliquera ensuite la même méthode à la recherche du principe de cette première cause, de la loi de cette première loi, et l'on s'élèvera ainsi graduellement aux causes suprêmes, aux lois universelles.

Bacon ne se contente pas de ces vues généra-

les, il institue un nouvel art logique qui le dispute presque en complication à la logique scolastique. Il réglemente et la méthode expérimentale et la méthode inductive. Pour la première, il passe en revue tous les procédés de l'observation, tous les genres d'expérience, et indique le parti que l'on peut tirer de certains faits qu'il nomme *privilégiés* (*Prærogativæ instantiarum*). Pour l'induction, il veut que l'on fasse sur chaque sujet une sorte d'enquête, et que l'on dresse trois tables : une *Table de présence* (*Tabula præsentiæ*), qui réunira tous les faits où se trouvent les causes présumées; une *Table d'absence* (*Tabula absentiæ*), où seront consignés les cas dans lesquels l'une de ces causes aura manqué ; une *Table de degrés* (*Tabula graduum*), où l'on indiquera les variations correspondantes des effets et des causes. C'est dans le deuxième livre du *Novum Organum* que cette méthode est exposée en détail.

Peut-être Bacon a-t-il trop donné à la méthode d'induction, maltraitant fort le syllogisme (auquel cependant il sait faire sa part), et connaissant peu les procédés de transformation et d'analyse qu'emploie le mathématicien ; peut-être aussi trouverait-on quelques points obscurs, quelques détails inapplicables dans l'exposé de sa méthode, mais, ces réserves faites, on doit reconnaître qu'ici encore il a vu la vérité, et qu'il a obtenu un plein succès. Les fausses méthodes qu'il a signalées ont été peu à peu abandonnées; la méthode nouvelle qu'il préconisait a été partout proclamée, a partout triomphé. Quand Newton, dans ses *Principes de la Philosophie naturelle* et dans son *Optique*, expose la marche qu'il a suivie, que fait-il autre chose que reproduire les règles de méthode tracées par Bacon?

Dans l'examen des résultats de la méthode baconienne, il faut distinguer ce que Bacon a fait lui-même et ce qu'ont fait ses successeurs. On doit à ce philosophe un assez grand nombre de découvertes et d'aperçus qui suffiraient pour le placer parmi les premiers physiciens de son siècle : il invente un thermomètre (*Nov. Org.*, lib. II, aph. 13) ; il fait des expériences ingénieuses sur la compressibilité des corps, sur leur densité, sur la pesanteur de l'air et son efficacité; il soupçonne l'attraction universelle et la diminution de cette force en raison de la distance (aph. 35, 36 et 45) ; il entrevoit la véritable explication des marées (aph. 45 et 48), la cause des couleurs, qu'il attribue à la manière dont les corps, en vertu de leur texture différente, réfléchissent la lumière, et mérite ainsi d'être appelé le prophète des grandes vérités que Newton est venu révéler aux hommes. D'un autre côté, il est tombé dans de graves erreurs, et a eu le tort de combattre le système de Copernic ; de sorte que si l'on voulait juger sa méthode par les seuls résultats qu'il a obtenus lui-même, on pourrait la juger assez défavorablement, ou même lui refuser toute valeur, comme l'a fait Joseph de Maistre. Mais il ne serait pas équitable de procéder ainsi. Bacon lui-même répète en vingt endroits que son but est moins de faire des découvertes que d'en faire faire, se comparant tantôt à ces statues de Mercure qui montrent le chemin sans marcher elles-mêmes, tantôt au trompette qui sonne la charge sans combattre. En outre, il déclare formellement, en donnant son opinion sur certains points de la science, qu'il ne prétend point en cela appliquer sa méthode, et qu'il n'offre encore que des résultats provisoires obtenus par la méthode vulgaire.

Mais si, au lieu de considérer Bacon, on consulte ses disciples et ses successeurs, on voit bientôt l'arbre porter tous ses fruits. Grâce à la méthode nouvelle, les sciences prennent un rapide essor, et font en deux cents ans plus de progrès qu'il n'en avait été fait en trente siècles. C'est à tort que Bacon a été accusé d'être l'adversaire des sciences métaphysiques; sa méthode s'applique aux recherches psychologiques aussi bien qu'aux sciences physiques et naturelles, et c'est du progrès des recherches ainsi conduites qu'il fait dépendre la découverte de moyens efficaces pour aider ou réformer l'esprit humain. La gloire de l'école écossaise a été d'appliquer la méthode baconienne à la science de l'esprit humain, et de donner ainsi à la psychologie une base solide.

Toutefois, en attribuant à la méthode expérimentale et inductive les rapides progrès des sciences, nous ne prétendons pas, avec les partisans fanatiques de Bacon, qu'avant lui on n'avait rien su, et que c'est à lui seul qu'on doit faire honneur de tout ce qui s'est fait depuis. Bien des découvertes isolées s'étaient faites avant le XVIIe siècle ; dans le temps même de Bacon plusieurs hommes de génie, Galilée à leur tête, travaillaient à l'avancement de la science ; enfin depuis Bacon, bien des recherches ont été entreprises avec succès par des hommes qui peut-être ne connaissaient nullement le *Novum Organum*. Ce qui est vrai, c'est qu'avant Bacon, on n'avait pas compris toute l'importance de la méthode expérimentale et inductive, et que personne n'avait songé à la réduire en art; ce qui est vrai encore, c'est que tous les travaux de quelque valeur entrepris depuis ont été exécutés d'après les règles posées par Bacon, qu'on le sût ou qu'on l'ignorât. En proclamant comme la seule voie de salut la méthode expérimentale et inductive, Bacon exprimait un besoin qui commençait à se faire généralement sentir; et comme tous les grands hommes, il ne faisait que résumer son siècle, et aider à la marche des temps, en accomplissant une révolution qui était mûre.

Après la grande question de la méthode, un des objets auxquels le nom de Bacon est resté attaché, c'est la division des sciences, ou plutôt des produits de l'esprit humain. Il fonde cette division sur la différence même des facultés que l'esprit applique aux objets après qu'ils ont été saisis par les sens : de la mémoire, il fait naître l'histoire (qui comprend l'histoire naturelle comme l'histoire civile); de l'imagination, la poésie, dans laquelle il fait entrer tous les arts; de la raison, la philosophie (qui embrasse, avec la science de la nature, celle de Dieu et de l'homme). Cette classification, reproduite au dernier siècle avec de nouveaux développements en tête de l'*Encyclopédie*, acquit alors une grande célébrité, et elle a donné lieu depuis à de nombreuses critiques et à plusieurs essais de remaniement. Mais Bacon n'y attachait qu'une importance fort secondaire; placée en tête du *de Augmentis*, cette division n'était pour lui qu'un cadre propre à recevoir les conseils de réforme qu'il adressait à chaque science.

On a élevé contre la philosophie de Bacon d'assez graves accusations. On a fait de ce philosophe le père du sensualisme moderne. Si par là on a voulu dire qu'il conseille à la science de viser à des applications utiles, *commodis humanis inservire*, on a raison; mais si on prétend qu'il formula et défendit cette doctrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, on se trompe : nulle part il ne soutient cette opinion; il ne se pose pas même la question, et ne paraît pas l'avoir soupçonnée. Il est vrai que, dans la *Philosophie naturelle*, il recommande de ne s'appuyer que sur l'expérience, de se défier des axiomes gratuits qu'on admettait aveuglément ; mais s'ensuit-il qu'il niât ou qu'il fît dériver des sens les idées et les vérités absolues sur lesquelles la lutte

s'est depuis engagée entre les idéalistes et les sensualistes? on serait tout au plus là-dessus réduit à des conjectures.

On l'accuse aussi d'avoir condamné les causes finales, et par là d'avoir affaibli les preuves de l'existence de Dieu. Joseph de Maistre, dans un ouvrage posthume, qui n'est qu'un pamphlet virulent, va bien plus loin encore; parce que le nom de Bacon a été invoqué par les encyclopédistes, il fait de ce philosophe le père de toutes les erreurs, il accumule sur lui les imputations d'athéisme, d'immoralité, d'impiété; il en fait le véritable antechrist. Tout au contraire, loin de proscrire les causes finales, Bacon en recommande l'usage comme un des objets spéciaux de la théologie naturelle, et comme fournissant les plus belles preuves de la sagesse divine; mais il ne veut pas qu'on les introduise dans la physique, qu'on les substitue aux causes efficientes, et que l'on croie avoir tout expliqué quand on a dit, en ne consultant que son imagination, à quelle fin chaque chose peut servir dans l'ordre de la création. Quant à l'accusation d'athéisme, comment a-t-on pu l'adresser sérieusement à celui qui, dans ses *Essais*, a écrit un si beau morceau contre les athées, à l'auteur de cette belle pensée (*Serm. fid.*, 16) tant de fois répétée : « Un peu de philosophie naturelle fait pencher les hommes vers l'athéisme; une connaissance plus approfondie de cette science les ramène à la religion. » L'imputation d'irréligion n'est pas mieux fondée; il suffit pour la détruire de renvoyer aux *Méditations sacrées* de Bacon, et à sa *Confession de foi*, trouvée dans ses papiers, confession tellement orthodoxe qu'on s'étonne que celui qui l'a écrite appartienne à la religion réformée. L'auteur du *Christianisme de Bacon*, le pieux et savant abbé Eymery, ancien supérieur de Saint-Sulpice, était loin de soupçonner l'impiété du philosophe anglais, lui qui a composé un livre tout exprès pour opposer la foi de ce grand homme à l'incrédulité des beaux-esprits du XVIIIe siècle.

Les œuvres de Bacon, dont une partie seulement avait vu le jour de son vivant, n'ont été réunies qu'un siècle après sa mort. Les éditions les plus estimées qui en aient été faites sont celle de 1730, publiée à Londres par Blackbourne, en 4 vol. in-fol.; celle de 1740, Londres, 4 vol. in-f°, due au libraire Millar; celle de 1765, Londres, 5 vol. in-4, magnifique et plus complète que les précédentes (elle est due aux soins de Robert Stephens, John Locker et Thomas Birch), et celle qui a été donnée à Londres, de 1825 à 1836, en 12 vol. in-8, par Bazil Montagu, la plus complète de toutes, avec une traduction anglaise des œuvres latines et avec des éclaircissements de tout genre. M. Bouillet a donné une édition des *Œuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol. in-8, Paris, 1834-1835; c'est la première qui ait paru en France; elle est accompagnée d'une notice sur Bacon, d'introductions, de sommaires de chacun des ouvrages, et suivie de notes et d'éclaircissements.

Plusieurs des ouvrages de Bacon avaient été traduits, de son vivant même, en français ou en d'autres langues; à la fin du dernier siècle, Ant. Lasalle, aidé des secours du gouvernement, fit paraître, de l'an VIII à l'an XI (1800-1803), en 15 vol. in-8, les *Œuvres de F. Bacon, chancelier d'Angleterre*, traduites en français, avec des notes critiques, historiques et littéraires. Cette traduction si volumineuse est loin d'être complète, et elle n'est pas toujours fidèle, le traducteur s'étant permis de retrancher les passages favorables à la religion. On a reproduit dans le *Panthéon littéraire* (1 vol. grand in-8, 1840) et dans la collection Charpentier (2 vol. in-12, 1842) la traduction des *Œuvres philosophiques de Bacon* avec de légères variantes; cette dernière publication est due à M. F. Riaux, qui l'a fait précéder d'un intéressant travail sur la personne et la philosophie de Bacon, et y a joint des notes, empruntées pour la plupart au travail de M. Bouillet.

La vie de Bacon a été écrite par le révérend William Rawley, qui avait été son secrétaire et son chapelain (il la donna en 1658, en tête d'un recueil d'œuvres inédites de son ancien maître); par W. Dugdal, dans le *Baconiana* de Th. Tenison, 1679; par Robert Stephens, Londres, 1734; par David Mallet, en tête de l'édition de 1740 (cette vie a été traduite en français par Pouillot, 1755, et par Bertin, 1788); par M. de Vauzelles, 2 vol. in-8, Paris, 1833, et par M. Bazil Montagu, en tête de la belle édition de Londres, 1825, que nous avons déjà citée : cette dernière n'est guère qu'une apologie.

La philosophie de l'auteur de la *Grande Rénovation* et ses doctrines ont été aussi l'objet d'un assez grand nombre de travaux, parmi lesquels nous citerons : l'*Analyse de la philosophie de Bacon*, par Deleyre, 2 vol. in-12, Paris, 1755; — le *Précis de la philosophie de Bacon*, par J. A. Deluc, 2 vol. in-8, Genève, 1801; — *le Christianisme de Bacon*, par l'abbé Eymery, 2 vol. in-12, Paris, 1799; — l'*Examen de la philosophie de Bacon*, ouvrage posthume du comte Joseph de Maistre, 2 vol. in-8, Paris, 1836, factum dicté par une haine aveugle contre toute philosophie, et dont nous avons déjà fait connaître la valeur; — *de Baconis Verulamii philosophia*, par M. Huet, in-8, Paris, 1838; — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, par M. Ch. de Rémusat, Paris, 1857, in-8; elle a encore été l'objet de plusieurs articles dans diverses Revues, parmi lesquels on distingue un article de la *Revue d'Édimbourg*, de juillet 1837, dû à la plume de M. Macaulay; ce morceau a été en partie traduit en français dans la *Revue britannique* du mois d'août suivant, et a donné lieu à une savante réplique de M. Benjamin Lafaye, insérée dans la *Revue française et étrangère*. Sur quelques points particuliers, on pourra consulter une thèse de M. Jacquinet, *F. Baconi de re litteraria judicia*, Paris, 1863, in-8. Enfin l'exposition et l'appréciation de cette philosophie occupent une grande place dans plusieurs ouvrages importants, tels que la *Logique* de Gassendi; les *Lettres sur les Anglais*, de Voltaire; l'*Histoire d'Angleterre* de Hume (cet historien établit un parallèle entre Bacon et Galilée, et donne la supériorité au grand physicien de l'Italie); le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*; l'*Essai sur les Connaissances humaines*, de Condillac; la *Logique* de Destutt de Tracy (Discours préliminaire), et dans toutes les histoires de la philosophie. N. B.

BALDINOTTI (César), philosophe italien de la fin du siècle dernier. Son premier ouvrage est de 1787 et en 1820 il enseignait encore à Padoue : il y avait pour élève Rosmini, qui plus d'une fois embarrassa son maître par les objections qu'il opposait à sa doctrine sensualiste. Baldinotti reconnaît pour maîtres Gassendi, Locke, Condillac et Bonnet; mais il fait des efforts louables pour concilier l'empirisme avec les vérités religieuses et morales que ce système semble exclure. Il ne confond pas l'acte de la conscience avec la perception, et distingue surtout l'idée, sous sa forme universelle et abstraite, de la sensation, d'où elle est dégagée par un acte rationnel. Aussi après avoir critiqué ce que les philosophes appellent les principes, et montré que ce sont des propositions stériles, il proclame qu'il y a pourtant des vérités nécessaires, celles qui concernent les idées universelles, qui sont l'œuvre de notre

esprit, mais ont leur fondement dans la réalité des choses. Bref, il appartient à cette famille d'esprits éclairés, qui par prudence se défient de tout ce qui dépasse l'expérience, mais qui sont perpétuellement tentés de sortir des limites où ils se sentent trop à l'étroit. On connaît de Baldinotti deux ouvrages: 1° *de Recta humanæ mentis institutione*, Pavie, 1787, in-8, sans nom d'auteur. C'est un livre clair, un peu superficiel, comprenant d'abord une revue sommaire de l'histoire de la philosophie, puis quatre livres qui traitent de la connaissance considérée dans ses éléments, en elle-même, dans ses instruments et dans ses sources. 2° *Tentaminum metaphysicorum*, lib. III, Padoue, 1807, in-8. Le progrès de la pensée est visible d'un ouvrage à l'autre.

E. C.

BALLANCHE (Pierre-Simon), né à Lyon en 1776, mort à Paris en 1847. Après des études qui paraissent avoir été assez superficielles, il embrassa d'abord la profession de son père, dont il dirigea l'imprimerie pendant trois ans. Il était dès lors disposé à la rêverie, recherchait la solitude, et prenait des habitudes méditatives. La révolution, et les épreuves qu'elle infligea à sa ville natale, l'obligèrent à fuir à l'étranger avec sa mère; il ne revint en France qu'après le 9 thermidor, et les événements dont il avait été le témoin et, jusqu'à un certain point, la victime, contribuèrent à développer ses dispositions mélancoliques, et à affaiblir une constitution déjà maladive, sans altérer le fonds de bonté et de douceur qui fut toujours la vertu dominante de son caractère. C'était une âme tendre, passionnée pour les choses divines, et portée à chercher les causes secrètes et les raisons invisibles des événements; mais son esprit qui n'avait pas l'appui d'une science solide, et où l'imagination avait plus de force que la raison, le rendait plus propre à inventer des conceptions poétiques qu'à découvrir des vérités philosophiques. Il s'essaya d'abord dans un récit épique du siége de Lyon, dont le manuscrit a disparu; puis il publia en 1801: *du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les beaux-arts*, œuvre très-imparfaite qu'il a prudemment retranchée de sa collection. Il eut en arrivant à Paris, à vingt-cinq ans, la bonne fortune de mériter l'amitié de Chateaubriand, et d'être admis parmi les hommes d'élite, que l'esprit et la beauté de Mme Récamier réunissaient en une sorte de cénacle, et qui ne cessèrent de le protéger, et de le vanter peut-être avec un peu d'exagération. Lui-même ne résista pas au charme que tant d'autres ont subi, et ses *Fragments d'élégies* sont des confidences d'amour pur pour cette femme qu'il appelle sa Béatrice, et qui, dit-il, fut douce à ses souffrances. En 1814 il publia l'*Antigone*, sorte de poëme en prose, qu'un biographe trop indulgent compare au Télémaque. Il faut beaucoup de bonne volonté pour découvrir dans ces pages prolixes, et d'un style sans naturel, des idées philosophiques cachées sous d'obscurs symboles. Il n'y en a pas davantage dans l'*Essai* sur les institutions sociales (Paris, 1817), dont on peut louer du reste la politique modérée et généreuse. Tout au plus y démêlerait-on l'esquisse d'une théorie du langage, qui prétend concilier les doctrines de de Bonald et celles des idéologues sur cette question alors vivement débattue. Suivant Ballanche, la parole à l'origine était, non pas le signe de l'idée, mais l'idée elle-même formant avec son expression un tout indivisible, l'idée ayant sa forme avec elle-même. Mais peu à peu cette synthèse subit une décomposition; la pensée se sépare des signes qui y sont inhérents, qui dès lors sont comme des formes vides, perdent leur force, et se matérialisent pour s'écrire et s'imprimer. De son côté la pensée tend à s'isoler, à se suffire à elle-même, et il devient possible à l'homme de penser sans parole. On voit que la rigueur et la clarté ne sont pas les qualités saillantes de cette conception. Il n'y a pas non plus grand profit à tirer pour la science de quelques productions de courte haleine: *le Vieillard et le jeune homme*, *l'Homme sans nom*, *l'Élégie*. La philosophie de l'auteur, ou plutôt les inventions mystiques qu'on a décorées de ce nom, sont tout entières réservées à son grand ouvrage, *la Palingénésie sociale*, qui, suivant M. de Laprade, « est peut-être le monument le plus original, le plus entièrement à part dans les lettres françaises. » Cette vaste composition devait être une trilogie dont les parties auraient reçu ces titres: *Orphée, la Formule, la Ville des expiations*, et auraient dû former ce que l'auteur appelle une « théodicée de l'histoire. » Ses œuvres complètes, publiées en 4 vol. (Paris, 1830) et réimprimées sans additions en 5 vol. (Paris, 1833), ne contiennent que la première partie et des fragments des deux autres, entre autres un morceau de forme apocalyptique, intitulé *la Vision d'Hébal*, que ses admirateurs déclarent « étrange et grandiose. » Les qualités littéraires de ces écrits, réelles sans doute puisqu'elles ont recueilli des suffrages considérables, avaient valu à Ballanche un fauteuil à l'Académie française en 1841. Il mourut en 1847, en laissant une mémoire chère à ses amis, et une renommée qui ne paraît pas destinée à s'accroître. Deux volumes qu'il a laissés manuscrits n'ont pas été publiés. On éprouve un grand embarras quand on a le devoir de faire connaître les opinions philosophiques de Ballanche: ses amis affirment qu'il a un système « homogène comme sa vie et son style, » une profonde érudition, et un génie métaphysique de premier ordre; mais ils se dispensent d'en donner des preuves, et ne peuvent s'empêcher d'avouer qu'il y a dans ses ouvrages, d'ailleurs incomplets, du vague et de l'obscurité. Le plus bienveillant d'entre eux l'appelle d'un nom qui semble bien appliqué: « l'illustre théosophe. » En réalité, il y a peu de philosophie dans ces compositions solennelles, et si on en trouve, elle ressemble à celle que Montaigne appelle « de la poésie sophistiquée. » Des formules ambitieuses et de froides allégories dissimulent mal des idées creuses, et une ignorance complète de l'histoire de la philosophie. La méthode est celle d'un inspiré, c'est-à-dire une sorte de divination, qui procède par oracles et néglige les preuves; celle dont les sciences font usage est tenue pour pernicieuse, et doit céder la place « à une méthode synthétique et inspirée. » Les meilleures idées ainsi séparées de toutes leurs raisons ne sont plus que des vues plus ou moins ingénieuses, sans aucune valeur scientifique; il y en a sans doute dans *la Palingénésie sociale;* mais elles ne se prêtent pas à l'analyse, et d'ailleurs concernent l'histoire, la politique et la religion, plutôt que la métaphysique ou la psychologie. Ces remarques sont faites pour expliquer l'indigence du résumé qui suit.

Pour prendre les choses à l'origine, il faut remonter à Dieu, qui est avant toutes choses. La création est d'abord en lui-même, mais à l'état de possibilité, et non pas en acte; plus tard elle en émane. Pourquoi? « Dieu avait-il besoin de rayonner en dehors de lui, de se manifester dans les choses et les existences? avait-il besoin d'être contemplé, d'être adoré, d'être aimé? avait-il besoin de s'assurer de sa puissance de réalisation? ne lui suffisait-il pas d'être?» Devant ces questions redoutables l'auteur ne trouve que

cette explication : « il ne faut pas lui demander compte de ses œuvres; il lui a plu de sortir de son repos. » C'est son Verbe qui crée, « sa parole est le moule qui donne à notre planète une forme sphérique. » Pour ne parler que de l'homme, il en *détache* l'essence de l'intelligence universelle, il lui communique un pouvoir propre, et de sa propre volonté il *détache* aussi des volontés individuelles. Naguère encore la Providence avait une action irrésistible ; maintenant les volontés isolées ou concourant ensemble vont lui opposer une sorte de force des choses, un véritable destin, et introduire dans le monde le mal et le désordre, qui ne peuvent cesser que par un suprême et définitif accord de la Providence et de la liberté humaine, « une confarréation universelle. » Mais avant ce retour à l'unité de volonté, il y a de longs siècles de malheur. Dieu ne peut tolérer la révolte, la lutte du fatum humain contre la volonté divine; d'autre part il ne peut non plus se démentir, se repentir d'avoir créé des forces libres, ni les abolir. Il faut donc à la fois qu'il frappe l'humanité et qu'il la sauve, et que du même coup l'homme soit déchu et réhabilité. Les hommes n'avaient primitivement tous ensemble qu'une seule volonté, et par son unité même elle avait plus de puissance pour s'opposer à la Providence. Dieu brise ce pouvoir unique en une infinité de morceaux, et les éparpille dans chaque individu, pour diminuer la résistance primitive. De là les divisions, les discordes, une humanité coupée en tronçons, variant avec les nations, les familles, les individus; de là des castes et des sexes différents. Car Dieu voulut séparer l'une de l'autre ces deux facultés coupables, l'intelligence et la volonté, et donna l'une à l'homme et l'autre à la femme « qui est l'expression volitive de l'homme. » Mais il y aura une *palingénésie* qui ramènera tout à l'unité (l'auteur ne dit pas si elle réalisera l'androgyne de Platon), et pour cette « nouvelle génération » Dieu a initié l'homme par sa parole, et lui a ordonné le retour à la loi. Cette révélation, mieux entendue de certains hommes, les élève à la dignité d'initiateurs; ce sont les chefs des nations, les magistrats et les patriciens; mais le christianisme fait la révélation égale pour tous: il est le but de toute l'évolution historique. Son règne doit assurer à l'homme, non pas le bonheur de l'homme, qui n'est pas sa vraie destinée, mais la grandeur. Toute créature, après une série d'épreuves qui ne se termine pas avec la vie, mais qui doit se poursuivre, suivant les besoins de chaque âme, jusqu'à l'expiation définitive, arrivera à la perfection de sa nature. La bonté universelle, voilà le terme de cette ascension, et le but vers lequel tous les progrès convergent.

On peut consulter sur Ballanche, outre l'étude que Sainte-Beuve lui a consacrée : de Laprade, *Ballanche, sa vie et ses écrits*, Paris, 1848. — J. J. Ampère, *Ballanche*, Paris, 1848. E. C.

BALMÈS (Jacques-Lucien), philosophe espagnol, naquit à Vich en Catalogne, le 28 août 1810. Il entra dans les ordres, et s'étant voué à l'enseignement, il fut attaché au collége de sa ville natale comme professeur de mathématiques. Il prit part aux luttes politiques et religieuses de son pays, protesta contre la vente des biens du clergé et fut exilé par Espartero. Après la chute du régent, il vint fonder à Madrid un journal hebdomadaire : *el Pensamientos de la nacion*, destiné à combattre les idées libérales. Il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels la philosophie peut réclamer en tout ou en partie les quatre suivants : *Corso de filosofia elemental*, Madrid, 1837, in-8; *el Criterio*, Barcelone, 1845, in-8; *Filosofia fondamental*, Barcelone, 1846, 4 vol. in-8; *el Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilisacion Europea*, Madrid, 1848, 3 vol. in-8. Les trois derniers ont été traduits en français, par M. l'abbé Édouard Monec: *Art d'arriver au vrai*, 1 vol.; *Philosophie fondamentale*, 3 vol.; *le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, 3 vol., Paris, Auguste Vaton, plusieurs éditions, in-8 et in-18.

L'Espagne, qui tient une si grande place dans l'histoire des lettres et des arts, comme dans l'histoire politique des temps modernes, n'en a, pour ainsi dire, aucune dans l'histoire de la philosophie. Suarez n'y représente que le dernier effort de la scolastique expirante. Raymond Lulle, Raymond de Sebonde, Michel Servet ne lui appartiennent que par leur naissance. Si, de nos jours, elle a voulu avoir une philosophie, elle n'a su s'approprier que la moins philosophique des écoles contemporaines, l'école néo-catholique.

Balmès a été, en Espagne, le métaphysicien de cette école. C'est un homme de parti en politique et en religion. De là, dans l'exposition de ses idées, quelque chose de plus vivant, le fruit souvent amer, mais presque toujours plein de suc, d'une expérience personnelle. Il aime à prendre dans la politique ses exemples de logique, et il décrit avec finesse, en homme qui les a observées de près et qui n'en a pas été la dupe, les erreurs et les contradictions de l'esprit de parti. Mais il lui est plus facile de les signaler que de s'y soustraire. Dans son antipathie pour les idées démocratiques, il cite à plusieurs reprises, comme un exemple d'équivoque, l'idée de l'égalité, et il ne s'aperçoit pas qu'il y introduit lui-même la confusion dont il se plaint. L'égalité devant la loi ne lui paraît pas moins chimérique et moins injuste que l'égalité physique et l'égalité des biens; car, dit-il, une même loi appliquée au fort et au faible, au riche et au pauvre, au savant et à l'ignorant ne saurait produire des effets égaux. Or la chimère et l'injustice consisteraient précisément, pour l'égalité devant la loi, à tenir compte des différences de forces, de fortune ou d'éducation qui peuvent exister entre les hommes; elle n'est un principe éminemment juste que parce qu'elle fait abstraction de ces différences inévitables, pour assurer à tous les droits, chez tous les individus, un égal respect.

C'est surtout au point de vue religieux que Balmès se laisse égarer par l'esprit de parti. Non contente de proclamer, comme la philosophie chrétienne du XVIIe siècle, la conformité nécessaire de la raison et de la foi, ou, comme la scolastique, la subordination de la première à la seconde, l'école à laquelle il appartient confond les deux domaines; elle ne se sert de la raison que comme d'un instrument de polémique au profit de la foi. Confusion pleine de périls et pour la philosophie et pour la théologie elle-même! Mieux vaut renoncer à interroger la raison que de lui demander des réponses toutes faites, non pour se convaincre soi-même, mais pour convaincre ses adversaires. D'un autre côté, c'est faire bon marché de la foi que de mettre la raison à sa place, même pour assurer son triomphe. Balmès n'évite pas ce double écueil. Il fait entrer dans sa logique toute une démonstration de la religion catholique réduite aux points suivants: une révélation surnaturelle est possible ; elle est nécessaire ; elle a besoin, pour se conserver et pour se transmettre, d'une Église infaillible; l'Église catholique peut seule s'attribuer ce caractère d'infaillibilité; l'autorité de l'Église une fois reconnue, toutes ses décisions exigent par elles-mêmes une soumission sans examen. Le rôle des apologistes serait bien simplifié si quelques pages d'une

démonstration purement rationnelle pouvaient leur suffire. Mais, quand on accorderait à Balmès tous les points qu'il croit avoir si aisément établis, il n'éviterait pas l'examen particulier de tous les dogmes; car il reconnaît lui-même que la raison ne peut souscrire qu'aux dogmes où elle ne rencontre pas une impossibilité absolue. Aussi, sans se borner à invoquer l'infaillibilité générale de l'Église, il entraîne plus d'une fois la philosophie sur le terrain théologique; et bien qu'il se montre dans ces excursions moins téméraire que plusieurs philosophes de la même école, elles sont loin de lui avoir porté bonheur. Il voit, dans le mystère de la Trinité, « le type sublime de la distinction nécessaire du sujet et de l'objet au plus profond de l'intelligence. » Si les trois personnes divines sont à la fois unies et distinctes comme le sujet et l'objet dans la connaissance, ou bien elles constituent des êtres différents, c'est-à-dire autant de dieux, ou bien leur unité se manifeste dans l'identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire dans l'identité universelle du panthéisme. Sur le mystère eucharistique, Balmès n'est pas plus heureux. Il fait revivre, pour l'expliquer, une des distinctions les plus subtiles et les plus obscures de la scolastique, celle de deux sortes de rapports entre les parties de l'étendue, les unes intrinsèques (*ordo ad se*), les autres subordonnées à une certaine situation dans l'espace (*ordo ad locum*). Il oublie qu'il a ruiné d'avance cette distinction en identifiant l'étendue et l'espace : si l'espace occupé par un corps n'est que l'abstraction de son étendue même, que deviennent ces rapports intrinsèques, dans lesquels se conserverait, sous les apparences d'un autre corps et en plusieurs lieux à la fois, tout ce qui constitue l'étendue réelle du corps divin?

Comme tous les philosophes de la même école, Balmès a, pour la scolastique, une admiration de parti pris, qui l'entraîne non-seulement à faire revivre des théories justement condamnées, mais souvent aussi à les dénaturer pour les concilier avec ses propres doctrines. C'est ainsi qu'après avoir combattu par d'excellents arguments le sensualisme moderne, il accepte le sensualisme scolastique comme faisant la part de l'activité propre de l'âme, grâce à l'intervention de l'*intellect agent*. Or lui-même reconnaît ailleurs que l'*intellect agent* n'est qu'un intermédiaire inutile, suscité par la fausse hypothèse des espèces intelligibles. Il se montre juste, en général, pour les grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes : mais, à partir du XVIIIe siècle, il apporte dans ses jugements toute la partialité de son école. Il ne voit que des monuments de déraison dans les constructions de la métaphysique allemande, et il n'est pas même désarmé par le bon sens timide des Écossais. Quant à notre école spiritualiste et éclectique, il refuse d'y voir autre chose que le panthéisme germanique : « Si les philosophes universitaires sont, en France, les humbles disciples de M. Cousin, M. Cousin lui-même, à son tour, qu'est-il autre chose que le successeur de Hégel et de Schelling? »

L'injustice de ce dernier jugement est d'autant plus manifeste que Balmès, dès qu'il se maintient sur un terrain philosophique, se rattache, par tout l'ensemble de ses théories, au spiritualisme français du XIXe siècle. Sa méthode est la méthode psychologique, éclairée par le sens commun et par l'étude comparée des systèmes, et, dans cette étude, il professe un véritable éclectisme. « Quand tous les philosophes discutent, dit-il, c'est, en quelque sorte, le genre humain qui discute. » Et ailleurs : « En général, il est dangereux de traiter légèrement une opinion que des intelligences de premier ordre ont défendue; si ces opinions ne sont pas toutes la vérité, il est rare qu'elles n'aient pas en leur faveur de fortes raisons et au moins une portion de la vérité. » Son éclectisme a d'ailleurs les mêmes antipathies et les mêmes préférences que l'éclectisme français. La polémique contre l'école de Condillac tient une grande place dans ses écrits philosophiques, et, après les scolastiques, dont il est le sectateur plutôt que le disciple, les philosophes qu'il cite le plus souvent et avec l'admiration la plus sympathique, sont les grands métaphysiciens du XVIIe siècle, Descartes, Malebranche et Leibniz.

Si l'on pouvait séparer dans Balmès le philosophe de l'homme de parti, le premier ne mériterait guère que des éloges. C'est un esprit judicieux et élevé, qui sait honorer la raison et l'humanité. Il a même une certaine impartialité générale, trop souvent démentie malheureusement dans ses jugements particuliers. « Je suis loin de confondre, dit-il, l'esprit philosophique du dernier siècle avec l'esprit du siècle présent; à mes yeux, le panthéisme moderne n'est point un matérialisme pur, et jusque dans l'athéisme qui déshonore les doctrines de certaines écoles, il m'est doux de signaler des tendances spiritualistes. »

La *Philosophie fondamentale* contient toute la doctrine philosophique de Balmès. *L'Art d'arriver au vrai* ou le *Criterium* n'est qu'un manuel de logique pratique, entremêlé, comme la Logique de Port-Royal, de réflexions morales. Des pensées ingénieuses, parfois profondes, presque toujours dictées par un bon sens élevé, y sont développées dans un style élégant, mais un peu diffus. L'auteur y suit le mouvement de sa pensée, sans s'attacher à un ordre didactique. Un chapitre sur le choix d'une carrière se place entre une théorie de l'attention et des considérations métaphysiques sur la possibilité et sur l'existence. Nulle question n'est approfondie dans ses principes, et si quelques pages affectent un caractère spéculatif et abstrait, elles ne servent qu'à relier entre eux, souvent d'une façon peu heureuse, les conseils et les exemples pratiques auxquels l'ouvrage emprunte tout son prix.

Balmès a suivi, dans la *Philosophie fondamentale*, l'ancienne division de la philosophie en Logique, Métaphysique et Morale. Il traite, dans le premier livre, de la certitude, dans les suivants, des sensations, de l'étendue et de l'espace, des idées, de l'idée de l'être, de l'unité et du nombre, du temps, de l'infini, de la substance, de la nécessité et de la causalité. Le dernier livre se termine par des principes de morale, rattachés à l'idée de causalité libre. Il n'y a point de place spéciale pour la psychologie, mais elle remplit et anime en réalité toutes les parties de l'ouvrage.

Balmès pose la certitude comme un fait, qu'il s'agit non d'établir, mais d'expliquer. Repoussant un criterium unique, il distingue trois sources de certitude : la conscience, pour les faits intérieurs; l'évidence, pour les vérités idéales; et l'*instinct intellectuel*, pour le passage des faits de conscience et de l'ordre idéal aux réalités extérieures. La conscience et l'évidence sont réunies dans le *Cogito* de Descartes, que Balmès analyse et justifie avec une certaine profondeur, mais auquel il reproche, comme Maine de Biran, de mêler deux principes distincts : un simple fait de conscience, et une proposition idéale, à savoir le rapport universel et nécessaire de la pensée avec l'existence. Quant à l'instinct intellectuel, il est aisé d'y reconnaître, bien que Balmès n'en dise rien, le sens commun et les principes constitutifs de l'entendement des Écossais

La théorie de la perception est également tout écossaise, sauf une tentative assez malheureuse pour attribuer à la vue la perception complète de l'étendue, dans le but de faciliter l'explication de l'Eucharistie, en écartant de l'essence de la matière l'idée d'impénétrabilité. Sur l'espace et le temps, sur la nature des corps, sur les idées innées, Balmès suit en général les traces de Leibniz. Il ne voit dans l'espace et dans le temps que des rapports de coexistence et de succession, soit dans l'ordre réel, soit dans l'ordre idéal. Sous ces rapports, il incline à placer, quoique avec une certaine hésitation, des forces simples ou des monades. Il rejette l'expression d'*idées innées*, mais il admet dans l'intelligence une activité innée, inhérente à tous les esprits et qui constitue la raison universelle, et il lui donne pour objet propre l'idée de Dieu, à laquelle il ramène toutes les conceptions idéales. Son ontologie a, dans la forme, quelque chose d'hégélien. Elle se résume dans les combinaisons des idées d'être et de non-être, par lesquelles il explique les idées de nombre, de temps, d'infini et de fini, de substance et d'attribut, de cause et d'effet. Mais son bon sens ne se perd pas dans l'abstrait ; il revient promptement à l'observation psychologique, et elle lui fournit une excellente démonstration de la substantialité et de la causalité du moi, et une réfutation non moins solide du panthéisme.

La morale de Balmès est celle de Malebranche. Elle a pour principe l'amour de Dieu et de toutes les choses que Dieu aime, dans l'ordre même où il les aime, c'est-à-dire suivant leurs degrés de perfection tels qu'ils sont représentés dans l'entendement divin : théorie très-élevée, mais qui a le tort de faire reposer le devoir sur un sentiment, l'amour de Dieu, et de le subordonner à la connaissance toujours incomplète de l'ordre universel.

Balmès, on le voit, n'a point édifié un système original. Sa philosophie ne se compose guère que d'emprunts à tous les philosophes spiritualistes. Elle n'en tient pas moins une place très-honorable dans le mouvement philosophique du XIXe siècle, comme le plus remarquable effort qui ait été tenté en Espagne depuis la Renaissance, pour y ranimer les études métaphysiques. Quoique peu sympathique à l'état présent de sa patrie, Balmès se plaisait à y reconnaître des symptômes évidents de renaissance : « Malgré le trouble du temps, disait-il, il s'opère dans mon pays un développement intellectuel dont on connaîtra plus tard la portée. »

On peut consulter sur la philosophie de Balmès une étude de M. de Blanche-Raffin : *Jacques Balmès, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1860, et un article de M. Émile Beaussire (*Revue moderne* du 10 décembre 1869). ÉM. B.

BARALIPTON. Terme de convention mnémonique, par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. La dernière syllabe de ce mot n'a aucun sens, elle est ajoutée pour la mesure du vers mnémonique, usité dans l'École :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBARA. Terme mnémonique de convention dans lequel les logiciens désignaient un des modes de la première figure du syllogisme, le plus parfait et le type de tous les autres. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBARI. Terme de convention mnémonique, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBEYRAC (Jean), né à Béziers en 1674, d'une famille calviniste, est un de ces réfugiés français dont la révocation de l'édit de Nantes enrichit les pays protestants, la Suisse, la Hollande et surtout la Prusse. Il professa les belles lettres au collége français de Berlin, l'histoire et le droit civil à Lausanne, le droit public à Groningue. Il mourut dans cette dernière ville en 1744. Il était membre de l'Académie royale des sciences de Prusse. Il a rendu service à l'une des branches de la philosophie, le droit naturel, par ses traductions de Grotius, de Pufendorf, de Cumberland, de Noot (voy. ces noms), et par les préfaces et les notes dont il les a accompagnées. La préface qu'il a mise en tête du traité de Pufendorf, *du Droit de la nature et des gens*, est un véritable ouvrage, dans lequel il passe en revue tous les systèmes de morale anciens et modernes, avec un grand luxe de citations, mais peu de critique. Les Pères de l'Église y sont jugés avec une sévérité, que Barbeyrac dépassa encore dans son célèbre traité *de la Morale des Pères*. Quelques vues théoriques se mêlent à ces considérations historiques. Il suit, en général, les principes de Locke plutôt que ceux de Descartes, bien qu'il emprunte à ce dernier une de ses théories les moins heureuses, celle qui fait rentrer le jugement dans la volonté. Il repousse les idées innées, et, comme Locke, il ramène les idées morales à des rapports de convenance, fondés sur la nature des actions humaines. Ces rapports constituent le bien et le mal, mais non la loi morale ; car il ne s'y attache un caractère obligatoire qu'en vertu d'un commandement direct de la volonté divine, naturellement révélé à la conscience. Barbeyrac insiste dans presque tous ses écrits sur cette théorie de l'obligation, dont le germe se trouve dans Pufendorf et dans Locke lui-même, mais confusément et avec des contradictions manifestes. Il l'a défendue contre Leibniz dans un écrit spécial, qui est le meilleur de ses titres comme philosophe. Leibniz avait vivement attaqué le système de Pufendorf, dans une lettre à Gérard Molanus, publiée d'abord sans nom d'auteur. Barbeyrac traduisit cette lettre, et il l'inséra, avec ses propres remarques, à la suite de sa traduction du petit traité de Pufendorf, *des Devoirs de l'homme et du citoyen*. Il accorde à Leibniz que l'obligation est toujours conforme aux principes de la raison. Il reconnaît que le bien et le juste n'ont rien d'arbitraire, et il les dégage de toute considération d'utilité, soit personnelle, soit sociale. Mais il distingue entre l'idée et le fait même de l'obligation. Si l'idée de l'obligation est une conception de la raison, ou plutôt de la conscience, le fait de l'obligation consiste dans un commandement, qui ne peut être que l'acte d'une volonté. Or la seule volonté à laquelle toutes les volontés particulières soient soumises, et dont tous les ordres soient nécessairement l'expression de la droite raison, c'est la volonté de Dieu. En vain objecte-t-on qu'il y a des règles de morale reconnues et observées par les athées ; ce ne peut être qu'une morale très-imparfaite, fondée sur des idées de convenance plus ou moins exactes, mais sans caractère obligatoire. Barbeyrac aurait pu répondre plus justement qu'on peut reconnaître l'obligation sans la rapporter à sa véritable source, de même qu'on ne nie pas l'existence des choses, parce qu'on refuse d'admettre un Dieu créateur. Quant au fond de sa théorie, elle ne se sépare qu'en apparence des doctrines philosophiques qui ont repoussé avec le plus de force la volonté divine comme fondement de l'obligation morale ; car ces doc-

trines n'ont en vue qu'une volonté arbitraire, qui détruirait la distinction absolue du bien et du mal. Leibniz lui-même, dans la lettre que Barbeyrac a prétendu réfuter, proclame que les hommes forment une seule société sous le gouvernement de Dieu. Kant définit l'obligation un impératif de la raison pure, considérée comme pratique, c'est-à-dire comme investie de la faculté de commander, ce qui l'assimile à la volonté, et, quand il a établi l'existence de Dieu, comme un postulat nécessaire de la raison pratique, il n'hésite pas à rapporter le devoir à la volonté divine, qui seule y attache une sanction. Si Barbeyrac maintient la dépendance de la morale à l'égard de la religion naturelle, il exclut cependant de la considération de l'obligation l'idée de l'immortalité de l'âme et des peines à venir. Il distingue, avec une netteté dont on ne trouverait guère d'exemple avant Kant, entre le devoir lui-même et les mobiles qui peuvent engager à l'accomplir. L'immortalité de l'âme est un de ces mobiles; mais, lors même qu'on l'écarterait, l'obligation ne perdrait rien de sa force. Il devance aussi une autre distinction de Kant : celle des devoirs de droit, bornés aux actes extérieurs, et des devoirs de vertu, qui ne regardent que le for intérieur, et qui échappent à toute sanction civile. Cette distinction indiquée dans sa réponse à Leibniz, est développée dans deux discours *sur la permission et sur le bénéfice des lois*, qu'il a insérés également à la suite de sa traduction de l'abrégé de Pufendorf. Il y établit que les lois ne sont pas la mesure du juste, non-seulement parce qu'elles peuvent être injustes, mais parce qu'elles n'embrassent que les devoirs qui intéressent l'ordre social. Il ne faut donc pas se prévaloir, contre le témoignage clair et positif de la conscience, des permissions qu'elles accordent et des droits qu'elles confèrent.

Dans les notes qu'il a jointes aux ouvrages de Grotius et de Pufenforf, Barbeyrac a éclairé plusieurs questions de droit naturel, entre autres celle de la propriété, qu'il fonde, non pas sur le fait physique de l'occupation et de la possession, mais sur l'acte moral de la volonté, par lequel l'homme s'empare de ce qui n'est à personne, pour en faire un usage intelligent et libre. Il repousse l'assimilation féodale entre la propriété et la souveraineté politique. Cette dernière n'est fondée que sur le consentement exprimé ou tacite des peuples, et il leur appartient d'en modifier les conditions, et d'en empêcher l'abus, dussent-ils recourir à l'insurrection, à défaut de garanties légales. Le consentement des peuples lui paraît nécessaire, même en cas de conquête : autrement la prise de possession du pays conquis n'est que la continuation de l'état de guerre, et elle autorise toujours tous les moyens de résistance que les vaincus ont encore en leur pouvoir. Enfin il rejette, avec Pufendorf, le droit des gens arbitraire, admis par Grotius et par Leibniz : les principes du droit des gens sont ceux du droit naturel, et, quant aux conventions ou aux traités, leur force est tout entière dans les maximes du droit naturel qui défendent de violer un engagement librement contracté. Sa théorie de la famille est moins acceptable. Il fait dériver les devoirs du mariage des engagements arbitraires des époux; d'où il infère la légitimité du divorce par consentement mutuel et de la polygamie elle-même. Il ne conteste pas aux pères le droit de vendre leurs enfants. Il ne faut pas oublier que l'esclavage est admis par Leibniz lui-même, ainsi que par presque tous les auteurs qui ont traité du droit naturel jusqu'au milieu du XVIIIe siècle.

Barbeyrac montre en général un esprit net, judicieux, libéral, suffisamment versé dans les matières philosophiques et leur faisant une large part dans les études spéciales auxquelles il a consacré sa vie. Son style est clair, mais peu élégant et d'une prolixité souvent fastidieuse.

Les meilleures éditions des traductions de Barbeyrac sont : 1° pour le traité *du Droit de la nature et des gens*, de Pufendorf, celles d'Amsterdam, 1720 et 1734, 2 vol. in-4, et de Londres, 1740, 3 vol. in-4; 2° pour l'abrégé de Pufendorf, avec les opuscules qu'y a joints le traducteur, celle de 1741, 2 vol. in-12; 3° pour le traité de Grotius, *du Droit de la paix et de la guerre*, celles d'Amsterdam, 1724 et 1729, et de Bâle, 1746, 2 vol. in-4.

On peut consulter sur la philosophie de Barbeyrac une thèse de M. Beaussire, *du Fondement de l'obligation morale*, Grenoble, 1855. ÉM. B.

BARCLAY (Jean). Il naquit en 1582, à Pont-à-Mousson, où son père, l'Écossais Guillaume Barclay, enseignait avec distinction le droit, après avoir quitté son pays par suite de la chute de Marie Stuart, sa bienfaitrice. Les jésuites, sous la directio desquels il fit ses premières études dans le collége de sa ville natale, ayant remarqué en lui des facultés peu communes, essayèrent de le gagner à leur ordre; mais, voyant leurs offres repoussées, leur faveur se changea bientôt en persécutions. En 1603, le jeune Barclay partit avec son père pour l'Angleterre, où il ne tarda pas à attirer sur lui l'attention de Jacques Ier. Il mourut à Rome en 1621. Les ouvrages sur lesquels se fonde principalement sa réputation appartiennent à la politique et à l'histoire; mais il est aussi l'auteur d'un écrit philosophique intitulé *Icon animarum* (in-12, Londres, 1614). Dans ce petit livre, d'ailleurs plein de fines observations et composé dans un latin assez pur, on chercherait en vain quelque chose qui ressemblât à de la psychologie. Il ne contient qu'une sorte de classification des intelligences et des peintures de caractères, d'après des considérations purement extérieures. L'auteur veut prouver que nos facultés intellectuelles et morales varient suivant les âges, les pays, les grandes époques de l'histoire, les constitutions individuelles et les positions sociales. Dans ce but il passe en revue les différentes physionomies par lesquelles se distinguent entre eux les peuples anciens et modernes, et celles que nous présentent les individus dans les diverses classes de la société, dans les professions les plus importantes. Voici la liste des autres ouvrages de Jean Barclay : *Euphormionis Satyricon*, in-12, Lond., 1603; — *Histoire de la conspiration des poudres*, in-12, Lond., 1605; — *Argenis*, Paris, 1621. Le premier de ces trois écrits est, sous la forme d'un roman, une satire politique principalement dirigée contre les jésuites. Le dernier est une allégorie politique sur la situation de l'Europe, et particulièrement de la France au temps de la Ligue.

BARDESANE D'ÉDESSE, voy. GNOSTICISME.

BARDILI (Christophe-Godefroi), né à Blaubeuren en 1761, d'abord répétiteur de théologie, puis professeur de philosophie dans plusieurs établissements. Il mourut en 1808. Il eut la prétention de réformer la philosophie en la ramenant à une sorte de logique mathématique qui rappelle les idées de Hobbes sur ce sujet, mais qui fait surtout pressentir la logique de Hégel. Il attaque avec une extrême violence les doctrines de Kant, de Fichte et de Schelling; il prétend que la philosophie allemande est très-malade, et ne voit d'autre moyen de la sauver que l'analyse raisonnée de la pensée. Voici les principaux résultats de son travail.

Le principe suprême de toute science, de toute philosophie, est le principe d'identité logique ou de contradiction, principe qui doit servir aussi de pierre de touche pour reconnaître la vérité d'une proposition quelconque. D'où il suit deux choses : la première, qu'il n'y a que des vérités logiques, c'est-à-dire des vérités qui ne concernent que le rapport des idées entre elles, et non point le rapport des idées aux choses ; à moins toutefois que l'identité logique ne puisse être convertie en une identité réelle ou métaphysique. L'autre conséquence de ce principe, c'est que tout ce qui n'implique pas contradiction est vrai. Mais si l'identité logique n'est pas la même que l'identité ontologique ou réelle, l'absence de toute contradiction ne permettra de conclure qu'une vérité logique, et point du tout une vérité réelle. Or une vérité logique, par opposition à une vérité réelle, n'est pas autre chose qu'une pure possibilité, et même une possibilité subjective ou formelle, et non une possibilité intrinsèque ou tenant de la nature même des choses, de leur essence la plus intime. Bardili a fort bien aperçu la difficulté, et, comme il ne peut se résigner à reconnaître que des vérités de l'ordre logique, il applique aussi son principe aux vérités métaphysiques, et en déduit cet autre principe moins élevé, à savoir, que rien de ce qui implique contradiction n'existe, et que tout ce qui n'implique pas contradiction (tout ce qui est possible) existe réellement.

Il n'est pas nécessaire de relever ce qu'il y a d'erroné dans une semblable assertion. Mais nous ferons remarquer que cette erreur a son origine dans le point de départ purement logique de l'auteur, dans la prétention de faire du principe de contradiction le criterium de toute vérité.

Bardili a cru pouvoir s'élever de l'identité logique à l'identité métaphysique, en faisant consister toutes les fonctions de la pensée dans la conception du rapport qui unit les deux termes des jugements, et que nous exprimons par le verbe *être*. Il prouve bien que, considéré en lui-même, ce rapport est constant, universel ; mais il conçoit en même temps que par lui seul il ne constitue pas la connaissance proprement dite, et que, d'un autre côté, admettre les termes du jugement parmi les données de l'intelligence, c'est tomber dans le variable, le contingent ; c'est sortir de la ligne qu'on s'était tracée en voulant faire dériver toute la philosophie du principe d'identité. En deux mots, si Bardili reste fidèle à son principe d'identité, il n'a qu'une forme vide, sans réalité, et la théorie de la *connaissance* est impossible ; si, au contraire, il tient compte de la matière *déterminée*, diverse, ou des termes variables de nos jugements, il s'écarte de son principe et des conséquences qui en découlent. C'est ce dernier parti que prend l'auteur, mais en faisant mille efforts pour dissimuler sa marche inconséquente. Cette doctrine n'est donc pas, comme le croyait Reinhold, qui s'y était laissé prendre, un *réalisme rationnel*, mais tout simplement un idéalisme qui dégénère, par inconséquence, en réalisme. Cette transition vicieuse s'est opérée au moyen d'une double confusion : l'être logique a été converti en un être réel, et la matière de la pensée en une matière véritable. Celle-ci s'est ensuite déterminée en minéral, en plante, en animal en homme, en Dieu.

Bardili prétend prouver la réalité de l'espace et du temps, par la raison que les animaux, dont sans doute il suppose l'âme exempte de certaines lois de notre faculté perceptive, ont aussi les notions de temps et d'espace.

Les ouvrages laissés par Bardili sont : *Époques des principales idées philosophiques*, in-8, 1re partie, Halle, 1788 ; — *Sophylus*, ou *Moralité et nature considérées comme les fondements de la philosophie*, in-8, Stuttgart, 1794 ; — *Philosophie pratique générale*, in-8, Stuttgart, 1795 ; — *des Lois de l'association des idées*, Tubingue, 1796 ; — *Origine des idées de l'immortalité et de la transmigration des âmes*, Revue mensuelle de Berlin, 2e liv., 1792 ; — *de l'Origine de l'idée du libre arbitre*, in-8, Stuttgart, 1796 ; — *Lettres sur l'origine de la métaphysique*, in-8, Altona, 1798 ; — *Philosophie élémentaire*, in-8, 2e cahier, Landshut, 1802-1806 ; — *Considérations critiques sur l'état actuel de la théorie de la raison*, in-8, Landshut, 1803 ; — *Correspondance de Bardili et de Reinhold sur l'objet de la philosophie et sur ce qui est en dehors de la spéculation*, in-8, Munich, 1804. — Son principal ouvrage est l'*Esquisse de la logique première, purgée des erreurs qui l'ont généralement défigurée jusqu'ici, particulièrement de celles de la logique de Kant ; ouvrage exempt de toute critique*, mais qui *renferme une Medicina mentis*, destinée principalement *à la philosophie critique de l'Allemagne*, in-8, Stuttgart, 1800. J. T.

BAROCO. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. C'est de ce terme qu'a été formé vraisemblablement le mot *baroque*. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

BASEDOW (J. Bernard), né à Hambourg en 1723, mort en 1790, philanthrope et pédagogue, auteur de plusieurs ouvrages dans lesquels il propose comme criterium pratique du vrai ou de la vraisemblance, le bonheur, l'assentiment intérieur et l'analogie : *Philaléthie ou nouvelles considérations sur la vérité et la religion rationnelle jusqu'aux limites de la révélation*, Altona, 1764, in-8 ; — *Système métaphysique de la saine raison*, ibid., 1765, in-8 ; — *Philosophie pratique pour toutes les conditions de la société*, Dessau, 1777, 2 vol. in-8. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

BASILIDE. On connaît trois philosophes de ce nom : un épicurien, qui vécut vers la fin du IIIe siècle avant J. C. ; un stoïcien, contemporain de Dion Chrysostôme et de Sénèque ; un gnostique d'Alexandrie, au IIe siècle après J. C.

BASSUS AUFIDIUS est un philosophe épicurien contemporain de Sénèque, qui seul nous a transmis son nom dans une de ses lettres (*epist.* XXX), où il nous fait l'éloge le plus pompeux de sa patience et de son courage en présence de la mort. Quant aux opinions particulières de Bassus, si toutefois il a été autre chose qu'un philosophe pratique, elles nous sont totalement inconnues.

BATTEUX (Charles), écrivain français, né en 1713, mort en 1780, est surtout connu par des ouvrages de rhétorique qui après avoir été en grand crédit sont aujourd'hui très-oubliés. Mais il a composé plusieurs traités qui touchent à la philosophie. Sans parler de la *Morale d'Épicure tirée de ses propres écrits*, Paris, 1758, on doit mentionner son *Histoire des causes premières, exposé sommaire des pensées des philosophes sur le principe des êtres*, Paris, 1769, et *les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Paris, 1746. Ces deux écrits sans prétention ne sont pas absolument sans mérite. Dans le premier, l'abbé Batteux divise en trois époques toute l'histoire de la philosophie, et se propose dans ses courtes notices de fournir « des espèces de précis ou de résultats pour ceux qui veulent savoir à peu près. » Dans ces limites, on peut dire qu'il a

réussi autant qu'on le pouvait alors : il est curieux de voir comment un homme instruit se représentait en ce temps le système de Platon ou celui d'Aristote, et, franchement, Batteux ne les entend pas trop mal. Il a parfois des réflexions qui ne manquent pas de profondeur, et il comprend assez exactement l'enchaînement des doctrines. Un esprit tout à fait médiocre n'aurait pas écrit cette pensée : « Otez au Dieu de Zénon l'intelligence et le sentiment, qui dans le fait lui étaient inutiles pour la formation et la conservation des êtres, et vous avez le naturalisme de Straton. » La doctrine qui s'accuse dans ces pages est celle d'un spiritualisme tempéré, qui a peur des hypothèses, mais non pas de la liberté, et qui ne veut pas « se perdre dans l'abîme des causes métaphysiques. » Dans le second ouvrage, que l'on appellerait maintenant un traité d'esthétique, Batteux soutient que les arts ne subsistent que par l'imitation; mais il se demande où ils trouveront leur modèle. Dans la nature sans doute, mais à condition de ne pas la copier, c'est-à-dire suivant sa très-juste expression, dans la belle nature : « Ce n'est pas le vrai qui est, mais le vrai qui peut être, le beau vrai, qui est représenté, comme s'il existait réellement et avec toutes les perfections qu'il peut recevoir. » Mais pour se le représenter ainsi, il faut être inspiré, et outre les dons de l'esprit, posséder « surtout un cœur plein de feu noble, et qui s'allume aisément à la vue des objets. Voilà la fureur poétique; voilà l'enthousiasme, voilà le Dieu! » Sans doute il n'y a en tout cela rien de bien original; mais un livre qui contient des analyses exactes, exposées en style simple et clair, est toujours bon à lire, et peut-être a-t-on trop définitivement jugé que Batteux a vieilli, et qu'il n'y a dans ses œuvres que des lieux communs de littérature. E. C.

BAUMEISTER (Frédéric-Chrétien), né en 1708, mort en 1785, recteur à Gœrlitz. Il suivait la philosophie de Leibniz et de Wolf, tout en regardant l'harmonie préétablie comme une hypothèse. Il présenta les raisons qui la défendent et les objections qu'elle soulève d'une manière assez complète et assez impartiale. Ses ouvrages élémentaires ont été utiles. Il donnait beaucoup de définitions, les expliquait et les éclaircissait par des exemples généralement bien choisis. Comme Wolf, il eut le tort de vouloir tout démontrer. C'était la méthode du temps et de l'école. Ses écrits, maintenant peu recherchés, sont : *Philosophia definitiva*, h. e. *Definitiones philosophicæ ex systemate libri baronis a Wolf in unum collectæ*, in-8, Wittemb., 1735 et 1762; — *Historia doctrinæ de mundo optimo*, in-8, Gœrlitz, 1741; — *Institutiones metaphysicæ methodo Wolfii adornatæ*, in-8, Wittemb., 1738, 1749, 1754.

BAUMGARTEN (Alex.-Gottlieb), né en 1714 à Berlin, étudia la théologie et la philosophie à Halle, où il enseigna lui-même. Il occupa ensuite une chaire de philosophie à Francfort-sur-l'Oder, et mourut dans cette ville en 1762. Baumgarten fut un disciple de Leibniz et de Wolf. Il se montra, plus encore que Wolf, partisan déclaré de la monadologie et de l'harmonie préétablie. Seulement il chercha à concilier cette dernière hypothèse avec celle de l'influx physique, ce qu'il ne fit pas sans mériter le reproche de contradiction. Il montra d'ailleurs un talent assez remarquable de combinaison logique. Le principal service qu'il a rendu à la philosophie, c'est d'avoir le premier séparé la théorie du beau des sciences philosophiques, avec lesquelles elle avait été confondue jusqu'alors, et d'en avoir fait une science indépendante. Il essaya d'en tracer le plan et d'en expliquer les parties principales; mais son travail est resté incomplet. On a eu tort de regarder Baumgarten comme le fondateur de l'esthétique. Ce titre est acquis et doit rester à Platon. Sans doute, l'auteur de *Phèdre* et de l'*Hippias* a eu tort d'identifier le beau avec le bien; mais il n'en a pas moins fait de l'idée du beau l'objet d'une étude spéciale, et il a pénétré dans cette analyse à une profondeur qui laisse bien loin derrière lui Baumgarten, et tous les autres disciples de Wolf qui se sont occupés du même sujet. La faiblesse du point de vue de Baumgarten se trahit déjà dans la dénomination même qu'il donne à la science du beau. Il l'appelle *esthétique*, parce qu'il considère le beau comme une qualité des objets qui s'adresse aux sens, et que, pour lui, l'idée du beau se réduit à une perception confuse, c'est-à-dire à un *sentiment*. Dans le système de Wolf, la clarté n'appartient qu'aux idées logiques. Le sentiment du beau n'est donc pas susceptible d'être déterminé par des règles fixes. Il se trouve ainsi que cette science nouvelle, qui vient d'être tirée de la foule, n'a été, pour ainsi dire, émancipée que pour être placée dans une condition inférieure, et se voir refuser jusqu'à son titre même de science. Le formalisme de Wolf a empêché Baumgarten de comprendre la véritable nature de l'idée du beau et la dignité de la science qui la représente. — On sait que la morale de Wolf repose sur l'idée du *perfectionnement*. Baumgarten applique ce principe à l'esthétique; mais en même temps il le modifie. Autrement, ce n'était pas la peine d'avoir séparé la théorie du beau de celle du bien; l'esthétique rentrait de nouveau dans la morale, l'ancienne confusion subsistait. Voici la différence qu'établit Baumgarten : la perfection, selon Wolf, consiste dans la conformité d'un objet avec son idée (par idée il faut entendre la conception logique qui sert de base à la définition). La perfection ne peut donc être saisie que par l'entendement, qui contient toutes les hautes facultés de l'intelligence; elle échappe aux sens. Or le beau, c'est la perfection telle que les sens peuvent la percevoir, c'est-à-dire d'une manière obscure et confuse. Une pareille perception ne peut produire une connaissance rationnelle (c'est la perception confuse de Leibniz et de Wolf). Les facultés qui sont en jeu dans la considération du beau sont donc d'une nature inférieure, et Baumgarten va jusqu'à définir le génie, les facultés inférieures de l'esprit portées à leur plus haute puissance.

Il est facile de découvrir une première contradiction dans cette théorie. Si la perfection consiste dans un rapport de conformité entre l'objet et son idée, l'idée, ainsi que le rapport, ne peuvent être saisis que par une opération de l'esprit qui sépare les deux termes et s'élève jusqu'à la notion abstraite. Alors la perception cesse d'être confuse; mais le beau disparaît, il rentre dans le bien. En second lieu, la beauté n'est pas réellement dans les objets, elle n'est que dans notre esprit. Ce n'est pas une qualité de l'objet, mais une manière de voir du sujet qui le considère. Baumgarten, pour échapper à ces conséquences, admet une *perfection sensible*; mais c'est une autre contradiction; il ne peut y avoir de perfection pour les sens, puisque ceux-ci sont incapables de saisir l'idée. Dans le système de Wolf, la différence entre le fond et la forme, l'idée et sa manifestation extérieure, n'existe pas non plus au sens que l'on a donné depuis à ces termes. La perfection sensible n'est donc pas la manifestation sensible d'une idée qui constitue l'essence d'un objet beau; il faut seulement supposer qu'en

percevant un objet par les sens, nous songeons vaguement à son idée. Ainsi, en analysant l'idée du beau, on trouve une conception obscure mêlée à une perception sensible; mais c'est une simple concomitance. Le lien qui unit les deux termes de la pensée n'est pas mieux marqué que le rapport de l'élément sensible et de l'élément idéal dans l'objet. D'ailleurs, l'idée n'est qu'une abstraction logique. — Les successeurs de Baumgarten, comme il arrive lorsqu'un principe est vague et mal déterminé, essayèrent de le préciser; les uns les firent rentrer dans celui de la *conformité à un but*. Kant a démontré la fausseté de cette définition (voy. BEAU). D'autres s'attachèrent à l'élément sensible; dès lors il ne fut plus question que de beauté sensible ou corporelle. La beauté spirituelle se trouve exclue de la science du beau; néanmoins, la théorie de Baumgarten n'est pas complétement fausse; il a entrevu la vraie définition du beau, lorsqu'il a reconnu que le beau se compose de deux éléments combinés dans un rapport que la raison seule ne peut saisir, et qui exige le concours des sens. Il a ainsi frayé la voie à des théories plus profondes et plus exactes.

Les principaux ouvrages de Baumgarten sont : *Philosophia generalis, cum dissertatione procemiali de dubitatione et certitudine*, in-8, Halle, 1770; — *Metaphysica*, in-8, Halle, 1739; — *Ethica philosophica*, in-8, Halle, 1740; — *Jus naturæ*, in-8, Halle, 1765; — *de Nonnullis ad Poema pertinentibus*, in-4, Halle, 1735; — *Æsthetica*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750 et 1759. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. C. B.

BAUTAIN (Louis-Eugène-Marie, abbé) naquit à Paris le 17 février 1796. Entré à l'École normale en 1813, il eut pour maître M. Cousin, de quatre ans plus âgé que lui, et pour condisciples Jouffroy et Damiron. Il partageait toutes les idées qui faisaient la base de l'enseignement philosophique de l École normale, quand il entra en 1816 dans l'a carrière de l'enseignement public. Nommé d'abord professeur de philosophie au collége de Strasbourg, il ne tarda pas à être appelé avec le même titre à la Faculté des lettres de cette ville. Il occupa simultanément les deux chaires jusqu'en 1830. Dans l'une et l'autre il exerça sur la jeunesse un grand ascendant par l'éloquence de sa parole et la variété de ses connaissances. M. Bautain, profitant de son séjour dans une ville qui réunissait toutes les Facultés, avait ajouté à son titre de docteur ès lettres le doctorat ès sciences, en médecine, en droit et en théologie.

Gagné par le mouvement religieux qu'avaient provoqué en France, sous la Restauration, les écrits de de Maistre, de de Bonald et de Lamennais, Bautain se détacha des opinions de M. Cousin et de toute doctrine philosophique indépendante des dogmes de la foi. Mais il ne se contenta pas de se soumettre à l'autorité de l'Église, il voulut devenir un de ses ministres et de ses apôtres. Il entra dans les ordres en 1828, signala son zèle par d'éclatantes conversions, notamment celles de plusieurs israélites appartenant aux familles les plus distinguées de Strasbourg, et sans quitter ses fonctions universitaires, fut nommé chanoine de la cathédrale et directeur du petit séminaire. A toutes ces dignités il joignit en 1838 celle de doyen de la Faculté des lettres. Il se démit de ce titre en 1849 et fut nommé vicaire général du diocèse de Paris. En 1853, après avoir obtenu de grands succès comme prédicateur, après avoir fait à Notre-Dame des conférences très-suivies sur la religion et la liberté, il fut chargé du cours de théologie morale à la Faculté de théologie de Paris. Il est mort le 18 octobre 1867.

En renonçant au libre usage de la raison, Bautain n'a pas entendu renoncer à la philosophie. Il s'est efforcé, au contraire, de justifier par des arguments et des spéculations philosophiques son adhésion à tous les dogmes religieux et à l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est au nom même de la raison qu'il a abaissé la raison devant la révélation. Il s'est fait un système où la philosophie et la théologie, absolument confondues, ne forment plus qu'un seul corps de doctrine. Voici les traits essentiels de ce système tel qu'il est exposé dans les trois principaux ouvrages de l'abbé Bautain : la *Philosophie du Christianisme* (2 vol. in-4, Strasbourg, 1833); la *Psychologie expérimentale* (2 vol. in-8, Strasbourg, 1839), rééditée plus tard sous un autre titre : *l'Esprit humain et ses facultés* (2 vol. in-8, Paris, 1859); et la *Philosophie morale* (2 vol. in-8, Paris, 1852).

« Ce qu'on veut bien appeler ma philosophie, dit Bautain dans la dédicace de sa *Psychologie expérimentale*, n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée. » Voilà le but qu'il se propose indiqué en quelques mots; mais ces mots appellent un éclaircissement que l'on trouvera dans les lignes suivantes : « La parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science; mais c'est à lui qu'il appartient de développer ces principes, de mettre ces vérités en lumière; en d'autres termes, de les démontrer par l'expérience en les appliquant aux faits de l'homme et de la nature, donnant ainsi à l'intelligence l'évidence de ce qu'elle avait d'abord admis de confiance ou cru obscurément (*Discours préliminaire*, p. 88). » C'est la généralisation systématique de ces paroles de saint Anselme de Cantorbéry : *Fides quærens intellectum.*

Et pourquoi faut-il procéder de cette façon? Pourquoi devons-nous chercher les principes et les vérités fondamentales de la philosophie dans les livres saints au lieu de les chercher en nous-mêmes, au lieu de les demander à la raison? Parce que la raison, comme nous l'apprend Kant, dont l'abbé Bautain tient la doctrine pour parfaitement démontrée dans les limites où il la croit utile à son propre système; la raison ne nous apprend rien des choses en elles-mêmes; elle nous donne seulement les lois suivant lesquelles nous pouvons observer, juger et classer dans notre entendement les phénomènes de la nature et de la conscience. Voilà donc le scepticisme pris pour base du dogmatisme, et, qui plus est, d'un dogmatisme chrétien.

Cette difficulté, ou pour l'appeler de son vrai nom, cette contradiction, Bautain croit l'écarter en supposant l'existence d'une faculté supérieure à la raison, et que seul il investit du privilége de nous mettre en communication avec Dieu et les purs esprits. A cette faculté transcendante, il donne le nom d'intelligence. Le philosophe italien Gioberti, en reconnaissant une faculté analogue, l'appelle plus justement la *surintelligence* (*sovrintelligenza*).

Si l'intelligence, telle que Bautain l'imagine et la définit, avait par elle-même le don de nous faire connaître le monde spirituel et les plus hautes vérités de l'ordre moral et métaphysique, nous n'aurions pas besoin des livres saints; la philosophie pourrait encore se rendre indépendante de la religion; mais telle n'est pas la pensée de Bautain : il admet dans l'intelligence des germes d'idées, non des idées complètes; et pour féconder ces germes, pour les changer en con-

naissances et en principes de connaissances, il nous faut une lumière supérieure même à cette faculté qui est supérieure à la raison, il nous faut la lumière surnaturelle de la révélation conservée dans les Écritures (*Philosophie du Christianisme*, t. I, p. 193, 221, 222 et suiv.).

Ainsi la raison ne compte pour rien en philosophie, puisqu'elle ne peut démontrer que sa propre impuissance. La faculté imaginaire qu'on place au-dessus d'elle sous le nom d'intelligence compte pour peu de chose, puisque, ne contenant que des germes ou des embryons d'idées, elle appelle le concours d'une autre puissance, tout extérieure à l'homme, à savoir : la révélation. Au moins peut-on dire que la parole révélée, que le texte des livres saints offre un appui solide? Non, puisqu'il s'agit de l'expliquer d'une manière philosophique, de lui imposer un sens qu'on n'y trouve pas naturellement, et de la convertir en système à l'aide d'une faculté autre que la raison, par conséquent affranchie des lois de la logique. Aussi rien de plus arbitraire, de plus chimérique et de plus incohérent que la doctrine que Bautain a édifiée, nous ne disons pas en prenant pour base, mais en prenant pour prétexte de pareilles prémisses. Cela ressemble au gnosticisme combiné avec l'alchimie et relevé de loin en loin par quelques observations tirées de la science moderne. Comme il ne s'agit de rien moins que de nous faire comprendre l'essence et les mutuels rapports de la nature, de l'âme et Dieu, nous allons résumer les principales propositions qui ont trait à ces trois objets de nos connaissances.

Bautain distingue entre la nature et le monde. La nature, c'est le principe qui nous représente la forme des êtres, le principe de leur organisation et la simple capacité de la vie, car par elle-même la nature est passive, elle n'a pas la propriété d'engendrer, mais de concevoir. Le monde, c'est la nature passée à l'état objectif ou de manifestation. Pour que ce passage ait lieu, il faut l'intervention d'un principe actif, à la fois supérieur à la nature et supérieur au monde. Ce principe, c'est l'esprit de la nature. L'esprit de la nature se divise en deux : l'esprit psychique et l'esprit physique, qui, lui-même, se partage en esprit animal, en esprit végétal et en esprit minéral. Enfin, outre l'esprit psychique et l'esprit physique de la nature, il y a l'*esprit du monde*, produit par l'union des deux précédents esprits.

Sans nous attacher aux attributions distinctives de ces cinq entités, nous dirons qu'on les retrouve dans la constitution de l'homme, parce que l'homme, selon la doctrine du microcosme et du macrocosme, est un abrégé et une image fidèle de l'univers. Or, la nature humaine nous offre d'abord une âme et un corps qui répondent à la nature et au monde. Puis viennent trois esprits : un esprit de l'âme ou psychique, un esprit du corps ou physique, et un esprit moyen qui résulte de la combinaison des deux premiers. Deux substances et deux esprits, cinq d'un côté et cinq de l'autre; rien ne manque au parallélisme. L'esprit psychique, c'est l'intelligence, par laquelle nous sommes mis en relation avec le monde invisible. L'esprit physique remplace chez Bautain les esprits animaux de la vieille physiologie et le principe vital de l'école de Montpellier. L'esprit mixte, produit par l'union de l'intelligence et de l'esprit physique, c'est ce que nous appelons la raison. Semblable à l'esprit du monde, elle ne règne que sur des phénomènes et ne pénètre point jusqu'aux principes.

Il ne faut pas croire que la raison, l'intelligence et ce qui lui tient lieu de principe vital soient pour Bautain de simples facultés de l'âme ou des propriétés diverses d'un seul et même être; non, ce sont de véritables esprits, dans le sens du gnosticisme, c'est-à-dire des émanations, des effluves, une sorte d'excroissance métaphysique tout à fait distincte de l'âme et du corps, quoiqu'elle ne puisse pas se séparer de ces deux substances.

Non content de nous montrer dans l'homme un abrégé et une image de l'univers, Bautain veut aussi que chaque fonction, chaque partie de notre corps et notre corps tout entier soit à nos yeux comme un symbole des mystères les plus cachés de l'âme. Selon lui, « l'âme et le corps se pénétrant sans cesse par leurs esprits, il y a entre eux une correspondance continue qui suppose une grande analogie dans leurs fonctions et doit établir une sorte de parallélisme dans leur développement (*Psychologie expérimentale*, t. II, p. 267 et 268). » De là les rapprochements les plus arbitraires entre les phénomènes de la vie physique et ceux de la vie morale. Il n'y a pas jusqu'aux dogmes religieux, entre autres le péché originel, dont Bautain ne cherche à trouver la preuve dans la conformation de nos organes. « Le corps humain, dit-il (*ubi supra*, p. 232), est une croix désharmonisée; ce qui peut nous faire pressentir pourquoi tout a dû être restauré par le mystère de la croix. »

Ainsi que de Bonald, Saint-Martin, et l'on peut dire ainsi que tous les mystiques, Bautain attribue une origine et un rôle surhumains à la parole. Sans elle l'intelligence, toute divine qu'elle est par son objet et son principe, nous serait absolument inutile, parce qu'elle resterait inactive. » La parole, pour lui, est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, de Dieu par l'homme (*ubi supra*, t. II, p. 251). Non-seulement la parole dans son ensemble, mais chacun de ses éléments considéré à part et principalement les voyelles, présentent à son esprit des mystères insondables. Il n'y aurait aucun intérêt à le suivre sur ce terrain ; mais après avoir résumé ses opinions sur l'univers et sur l'homme, il nous reste à dire quelle idée il se fait de Dieu.

Réduisant les notions de cause et de substance, comme toutes les autres idées que nous tenons de la raison, à n'être que de simples formes sans réalité, ou de simples lois de la pensée, Bautain ne peut concevoir Dieu ni comme une substance ni comme une cause; par conséquent, ni comme la substance absolue ni comme la cause première. « La loi de la substance, dit-il (*Psychologie expérimentale*, t. II, p. 363), qui affirme qu'il n'y a pas de qualité sans substance, n'est applicable que là où la substance se manifeste et se distingue par des qualités. Appliquée à Dieu, elle n'a plus de sens, parce que Dieu est celui qui est, qu'en lui il n'y a qu'être et substance, rien d'accidentel, de contingent, de phénoménique. La loi de causalité qui dit : tout ce qui existe a une cause, s'arrête impuissante devant l'être, principe de tous les êtres, au delà duquel il n'y a plus de cause. »

Mais si Dieu n'est pas la cause de l'univers, comment donc a-t-il produit l'univers? Comment en est-il le créateur? Bautain pense, comme Saint-Martin, que le monde est la pensée divine devenue visible : « en sorte qu'en affirmant que Dieu a créé l'univers, nous entendons dire qu'il a divinement exprimé son idée, qu'il a parlé l'univers (*Philosophie du Christianisme*, t. II, p. 243). » En réalité, quand on se rappelle tous les esprits qui, dans la métaphysique, nous pourrions dire dans la théosophie de Bautain, s'interposent entre Dieu et le dernier degré de

l'existence, on a le droit de penser que l'auteur, ou plutôt le restaurateur de cette doctrine, dont le berceau est dans l'Inde brahmanique, est plus près du système de l'émanation que de la création *ex nihilo*. Il ne serait même pas difficile de trouver dans la *Philosophie du Christianisme* (t. II, p. 276) des passages où le dogme de la création est formellement répudié.

Aussi le clergé catholique a-t-il accueilli avec défiance une philosophie qui contenait de telles propositions et qui, sous prétexte d'interpréter l'Écriture, la livrait à la discrétion de l'esprit de système. L'évêque de Strasbourg, M. de Trévern, a cru devoir la condamner publiquement dans un écrit qui a pour titre : *Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain* (Strasbourg, 1834). Une commission ecclésiastique, appelée un peu plus tard à donner son avis sur la même question, justifie la sévérité du prélat. Elle reproche à l'abbé Bautain « des théories insoutenables où tout se réduit à un dangereux mysticisme qui nous ferait prendre l'illusion de l'imagination pour des oracles du Saint-Esprit, et les rêveries d'un esprit malade pour des vérités de la foi (*Rapport à Mgr l'évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'abbé Bautain*, Strasbourg, 1838). Obligé de se rétracter, l'abbé Bautain l'a fait, dans la préface de sa *Philosophie morale*, en termes assez équivoques pour laisser subsister le fond de ses opinions.

Aux écrits philosophiques de Bautain qui viennent d'être cités et analysés, il faut ajouter sa thèse en médecine : *Propositions générales sur la vie, présentées à la Faculté de médecine de Strasbourg*, 1826 ; *la Morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, in-8, Strasbourg, 1827, et Paris, 1855 ; *Lettre à Mgr de Trévern*, in-8, Strasbourg, 1838 ; *la Conscience, ou la Règle des actions humaines*, in-8, Paris, 1860 ; *Manuel de Philosophie morale*, in-18, Paris, 1866. Sous le titre suivant : *la Religion et la Liberté considérées dans leurs rapports*, in-8, Paris, 1848, on a réuni ses conférences à Notre-Dame.

BAYER (Jean), né près d'Épéries, en Hongrie, dans la première moitié du xvie siècle, étudia la philosophie, la théologie et les sciences à Toul, où il ne tarda pas à enseigner. Rappelé dans son pays pour y diriger une école, il fut ensuite reçu pasteur et en exerça les fonctions. Ennemi de la philosophie d'Aristote, qu'il ne croyait propre qu'à faire naître des discussions sans pouvoir en terminer aucune, il s'appliqua d'une manière particulière à une sorte de physique spéculative, et suivit en partie les doctrines de Coménius. Voulant arriver à une théorie physique de la nature, en prenant surtout Moïse pour guide, Bayer, ainsi que Coménius, admet trois principes : la matière, l'esprit et la lumière. Par antipathie pour la nomenclature d'Aristote, il évite le mot matière, se sert de celui de masse mosaïque (*massa mosaica*), et lui reconnaît deux états successifs : celui d'une première création, c'est alors la matière universelle ; celui d'une seconde création, état en vertu duquel elle devient telle ou telle espèce de matière. Le premier de ces états ne dura qu'un jour, et il n'en reste plus rien aujourd'hui. Le second fut l'effet de la création pendant les jours suivants ; il subsiste encore maintenant sous les différentes espèces et les différents genres des choses. Suivant que la matière revêt l'un ou l'autre de ces deux états, elle est primordiale ou séminale, native ou adventice, permanente ou passagère. La génération des choses exige l'union de la matière, de l'esprit et de la lumière. L'esprit, qui intervient dans la formation de toutes choses, n'est pas seulement Dieu, mais c'est encore un esprit vital, plastique ou formateur (*mosaicus plasmator*). Parmi les agents extérieurs, les uns sont des causes efficientes solitaires, c'est-à-dire assez puissantes pour produire leurs effets par elles-mêmes ; les autres ne sont que des causes concurrentes, incapables d'agir efficacement si elles ne sont pas aidées par d'autres causes. L'esprit vital tire son origine de l'Esprit saint, qui l'a créé pour qu'il réalisât les idées dans les choses corporelles, en faisant celles-ci à l'image des premières. Cet esprit vital se divise et se subdivise à l'infini ; ou plutôt il prend des noms divers selon les effets qu'il produit et selon la sphère dans laquelle son action se manifeste. Il donne aux corps la forme et le principe qui les anime ; il donne à l'univers physique le mouvement et l'harmonie. C'est à lui qu'est due la fermentation, qui est une de ses principales fonctions. Il est le principe actif, et la matière le principe passif. La lumière est le principe auxiliaire ; elle tient une sorte de milieu entre la matière et l'esprit, et son intervention est nécessaire pour achever l'œuvre de la création. Bayer distingue une lumière primitive ou universelle, et une lumière adventice ou caractérisée, et en fait consister le mode d'action dans le mouvement, l'agitation, la vibration : ce mouvement s'accomplit ou à la surface des corps ou à leur centre, deux circonstances qui expliquent le chaud et le froid. Bayer distingue une foule de points de vue dans la lumière, et fait naître à chaque instant de nouvelles entités, telles que la nature dirigeante ou l'idée, principe plastique ou formateur des qualités des choses ; la nature figurée (*natura sigillata*), d'où résultent les caractères distinctifs des corps et leurs différentes formes. La forme a cependant une autre raison encore : c'est la configuration de la matière première, ou la concentration des esprits, et le degré sous lequel se montre la lumière (*temperamentum lucis*). Bayer fait de la plupart des propriétés ou des qualités des choses autant de principes. Ainsi, l'étendue, la limite, la figure, la continuité, la juxtaposition, la situation sont des natures ou des principes. D'autres propriétés ou natures procèdent de l'esprit : ce sont la vie, la connaissance, le désir, la force, l'effort, l'acte. L'esprit peut revêtir la substance corporelle de toutes ces propriétés ; d'où il suit que la matière peut penser et vouloir. Ce n'est pas tout encore. La combinaison de ces principes divers donne naissance à d'autres propriétés, qualités ou natures. C'est de là que procèdent l'entité par excellence ou l'être, la subsistance, le nombre, le lieu, etc. L'amour, la haine, le désir, l'aversion ont une nature et une origine semblables. — Brucker, et avant lui Morhof, ont-ils eu tort de perdre patience devant toutes ces fictions ontologiques, et de les appeler des subtilités sans valeur et sans ordre ?

Bayer a laissé les ouvrages suivants : *Ostium vel atrium naturæ iconographice delineatum, id est Fundamenta interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*, in-8, Cassov., 1662 ; — *Filo labyrinthi, vel Cynosura seu luce mentium universali, cognoscendis, expendendis et communicandis universis rebus accensa*, in-8, Leipzig, 1685. J. T.

BAYLE (Pierre) naquit, en 1647, à Carlat, dans le comté de Foix. Son père, ministre calviniste, se chargea de sa première éducation, et lui enseigna lui-même le latin et le grec. Plus tard, le jeune Bayle est envoyé à Puylaurens, où il continue ses études avec autant d'ardeur que de succès. Sa rhétorique achevée dans cette académie, il va, en 1669, à Toulouse, chez les jésui-

tes, faire son cours de philosophie. Là, embarrassé par quelques objections élevées contre ses croyances religieuses, il abjure en faveur du catholicisme, qui lui parut un moment plus rationnel que le calvinisme, auquel de nouvelles réflexions et les instances de sa famille le ramènent bientôt. A peine rattaché à l'Église réformée, il se rend à Genève, s'y familiarise avec le cartésianisme, auquel il sacrifie le péripatétisme scolastique qu'il avait appris des jésuites, et y contracte avec les célèbres professeurs en théologie Pictet et Léger, et surtout avec un jeune homme qui se fit remarquer dans la suite comme écrivain et ministre du saint Évangile, avec Basnage, une de ces liaisons que la mort seule peut rompre. Puis nous le voyons, grâce à l'active amitié de Basnage, entrer successivement, comme précepteur, dans la maison de M. de Normandie, à Genève; dans celle du comte Dohna, à Coppet; et enfin à Paris, dans celle de M. de Beringhen. En 1675, une chaire de philosophie, vacante à l'Académie de Sedan, est mise au concours. Pressé par Basnage, qui achevait alors dans cette ville ses études théologiques, et qui avait gagné à son ami l'appui de Jurieu, son maître, Bayle vient disputer la place et l'obtient. Il occupait ce poste depuis six ans, à la satisfaction de tout le monde et de Jurieu lui-même, qui, malgré son caractère envieux, n'avait pu lui refuser son estime, lorsqu'en 1681, cinq ans avant la révocation de l'édit de Nantes, l'université calviniste de Sedan fut supprimée. Bayle passe avec Jurieu à Rotterdam, où M. de Paets fait créer pour eux l'*École illustre*. L'enseignement dont Bayle y fut chargé comprenait la philosophie et l'histoire. Ses leçons et surtout ses publications, remarquables à tant de titres, attirent bientôt sur le professeur de Rotterdam l'attention générale; ses relations s'étendent; tous les savants de l'Europe correspondent avec lui; la reine Christine lui écrit de sa main. Mais il faut un nuage à nos plus belles journées. La haine et l'envie vinrent tourmenter cette heureuse existence. Jurieu poursuit avec un acharnement odieux son trop célèbre rival. Il le dénonce comme athée au consistoire, comme conspirateur à l'autorité politique. Ses menées, après avoir longtemps échoué, à la fin réussirent. Bayle perdit sa chaire et sa pension. Cette perte ne paraît l'avoir affecté qu'en ce qu'elle donnait gain de cause à son adversaire. D'ailleurs le philosophe se félicitait vivement d'avoir échappé aux cabales et aux *entremangeries professorales*, si communes dans les académies, et de pouvoir vivre pour lui-même et les muses, *sibi et musis*. Il se trouvait si bien de cette indépendance, malgré les poursuites de Jurieu et celles de Jaquelot et de Leclerc, qui se liguèrent pour inquiéter ses dernières années, qu'en 1706, le comte d'Albemarle lui ayant demandé comme une *grâce* de venir habiter sa maison à la Haye, Bayle refusa. Mais déjà il souffrait de la maladie qui devait l'emporter. Une affection de poitrine à laquelle quelques-uns de ses parents avaient succombé, et qu'il refusait de soigner, faisait chez lui des progrès rapides qu'il observait avec un calme imperturbable. Son activité n'en fut pas un instant ralentie; ses travaux se poursuivaient comme par le passé; et la mort, une mort sans douleur, sans agonie, le surprit, le 28 décembre 1706, comme dit son panégyriste, *la plume à la main;* il avait cinquante-neuf ans.

On connaît peu d'existences littéraires aussi bien fournies que celle de P. Bayle. Depuis l'âge de vingt ans il s'était à peine accordé quelques instants de repos. A ceux qui s'étonnaient de la rapidité avec laquelle ses publications se succédaient, il pouvait répondre ce qu'on lit dans la préface du tome II de son *Dictionnaire historique et critique :* « Divertissements, parties de plaisir, jeux, collations, voyages à la campagne, visites, et telles autres récréations nécessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont point mon fait; je n'y perds point de temps. Je n'en perds point aux soins domestiques, ou à briguer quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles autres affaires.... Avec cela, un auteur va loin en peu d'années. »

Il écrivait avec une extrême facilité, et il revenait rarement sur son premier travail. « Je ne fais jamais, dit-il quelque part, l'ébauche d'un article; je le commence et l'achève sans discontinuation. » Ce qu'il cherche surtout dans les formes dont il revêt sa pensée, c'est la clarté, et son style est plutôt vif et coulant qu'élégant et châtié.

Son érudition était immense, et elle ne manquait pour cela ni d'exactitude ni de profondeur. Il avait d'ailleurs autant de logique que de science; c'était un de ces hommes rares chez lesquels la mémoire ne semble pas nuire au raisonnement. Malheureusement toutes ces forces sont dépensées en pure perte au profit du paradoxe et du scepticisme.

Toutes les questions importantes que la philosophie se propose de résoudre se hérissent, selon Bayle, d'inextricables difficultés. Cette proposition, *il y a un Dieu*, n'est pas d'une évidence incontestable. Les meilleures preuves sur lesquelles on a coutume de s'appuyer, comme celle qui conclut de l'idée d'un être parfait à son existence, soulèvent mille objections. Il peut même y avoir, touchant l'existence divine, une invincible ignorance. A la rigueur, tous les hommes pourraient encore se réunir dans une croyance commune à l'existence de Dieu; mais il leur sera difficile de s'entendre sur sa nature; car jamais ils ne pourront accorder son immutabilité avec sa liberté, son immatérialité avec son immensité. Son unité est loin d'être démontrée. Sa prescience et sa bonté ne se concilient pas aisément, l'une avec les actes libres de l'homme, l'autre avec le mal physique et moral qui règne sur la terre et les peines éternelles dont l'enfer menace le péché. Ses décrets sont impénétrables, ses jugements incompréhensibles. Nous n'avons que des idées purement négatives de ses diverses perfections (*Œuvres diverses*, passim).

Qu'est-ce que la nature? « Je suis fort assuré (*Dictionn. hist. et crit.*, art. PYRRHON) qu'il y a très-peu de bons physiciens dans notre siècle qui ne soient convenus que la nature est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et les dirige. » Bayle ne voit aucune contradiction à ce que la matière puisse penser (*Object. in libr. secund.*, c. III).

« L'homme est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il est l'écueil du vrai et du faux; il embarrasse les naturalistes, il embarrasse les orthodoxes.... Je ne sais si la nature peut présenter un objet plus étrange et plus difficile à pénétrer à la raison toute seule, que ce que nous appelons un animal raisonnable. Il y a là un chaos plus embrouillé que celui des poëtes. »

Que savons-nous de l'essence et de la destinée des âmes? On établit également, avec des arguments qui se valent, leur matérialité et leur immatérialité, leur mortalité et leur immortalité. Notre liberté ne nous est garantie que par des raisons d'une extrême faiblesse; et les principes sur lesquels la morale s'appuie sont encore moins assurés que ceux qui donnent aux sciences physiques leur base chancelante et leur mo-

bile fondement. Quoi qu'il en soit, l'homme peut, sans avoir la moindre idée d'un Dieu, distinguer la vertu du vice. Souvent même un athée portera plus loin qu'un croyant la notion et la pratique du bien ; et, sous ce rapport, l'athéisme semble infiniment préférable à la superstition et à l'idolâtrie (*Œuvres diverses*, passim).

Que résulte-t-il pour l'esprit humain des incertitudes dans lesquelles il tombe quand il médite ces grandes questions? Bayle nous dira bien des lèvres que *la suite naturelle de cela doit être de renoncer à prendre la raison pour guide, et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses;* il nous donnera le conseil hypocrite de *captiver notre entendement à l'obéissance de la foi* (*Dictionn. hist. et crit.*, art. Pyrrhon); mais il ne nous aura pas plutôt amenés à sacrifier la science à la croyance, la raison à la révélation, qu'il se hâtera de briser sous nos pieds le prétendu support sur lequel ses artifices nous auront attirés. « Qu'on ne dise plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la reine, et la théologie comme la servante.... Ils reconnaissent que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre (*Comment. philos. sur ces paroles*, etc., 1re partie, ch. I). » Non, Bayle n'a point, il nous l'affirme lui-même, une arrière-pensée dogmatique. « Je ne suis, nous dit-il ailleurs (*Lettre au P. Tournemine*), que Jupiter assemble-nues; mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi que des doutes. » Son scepticisme enveloppe tout.

Mais comment fera-t-il ces ruines? Bayle n'est pas un lâche, à coup sûr; et ses intérêts matériels lui demanderaient en vain une bassesse. Ce n'est pas non plus un enthousiaste; il n'y a en lui ni un héros ni un martyr. Il n'attaquera donc pas directement, ouvertement, les dogmes contre lesquels il conspire. Sa méthode, qui satisfera à la fois et son érudition et sa prudence, opposera à un système qui soutient telle ou telle assertion quelque système ancien ou moderne qui la nie, broiera ainsi l'une par l'autre les doctrines contradictoires, et ensevelira sous leurs débris les vérités, ou du moins les opinions que leur désaccord compromet.

D'où venaient chez Bayle ces dispositions sceptiques? Il faut d'abord faire, pour la formation et la constitution de ce caractère, une large part à l'esprit des temps nouveaux, dont les libres penseurs devaient être les premiers pénétrés, et auquel le protestantisme était plus particulièrement accessible. A cette cause générale, des causes spéciales étaient venues se joindre. A vingt ans, c'est-à-dire à l'âge où l'intelligence se prête avec le plus de docilité aux doctrines qui lui sont prêchées, nous le trouvons lisant sans cesse et relisant Montaigne. Pus tard, sa double apostasie, et la honte accompagnée de remords dont elle l'accabla, lui inspira une aversion profonde pour cette légèreté avec laquelle les hommes, en général, se rendent à ce qui leur présente le masque de la vérité ; et sans doute il a sacrifié outre mesure à une disposition dont il s'accuse dans une lettre datée du 3 avril 1675, « à la honte de paraître inconstant; » le meilleur moyen de ne se jamais mettre en contradiction avec soi-même, c'est de ne jamais rien affirmer.

Les principaux ouvrages de Bayle sont : 1° les *Pensées diverses sur la comète qui parut en* 1680; — 2° les *Nouvelles de la République des Lettres*, journal fondé en 1684, et qui eut jusqu'en 1687, où il finit, un succès prodigieux; — 3° un *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile :* Contrains-les d'entrer; — 4° *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo;* — 5° les *Réponses aux questions d'un provincial.* Tous ces ouvrages forment le recueil des *Œuvres diverses*, 4 vol. in-8, la Haye, 1725-1731; — 6° le plus important de tous les ouvrages de Bayle, c'est son *Dictionnaire historique et critique*. Il a eu douze éditions, dont les deux meilleures sont celles de Des-Maiseaux, avec la vie de Bayle par le même, 4 vol. in-f°, Amsterdam et Leyde, 1740, et celle de M. Beuchot, 16 vol. in-8, Paris, 1820. — On consultera avec fruit sur Bayle les articles que Tennemann et Buhle lui ont consacrés dans leurs travaux sur l'histoire générale de la philosophie, un *Mémoire sur Bayle et ses doctrines*, par M. P. Damiron, Paris, 1850, in-4, une *Étude sur Bayle*, par M. Lenient, Paris, 1855, in-8; — Lefranc, *Leibnitii judicium de nonnullis Baylii sententiis*, Parisiis, 1843, in-8.

BEATTIE (James) naquit en 1735 à Lawrencekirk, dans le comté de Kincardine, en Écosse. Il fit ses études dans l'université d'Aberdeen, fut placé ensuite comme maître d'école à Fordoun, dans le voisinage de Lawrencekirk, et y composa des vers qui lui valurent une assez grande réputation. En 1758, il fut nommé professeur dans une école de grammaire à Aberdeen, et obtint, en 1760, la chaire de logique et de philosophie morale du collége Maréchal. Après plusieurs années d'un brillant enseignement, Beattie se fit suppléer par son fils, de 1787 à 1789. La mort de ce fils, en 1789, et celle de son second fils, en 1796, le jetèrent dans une mélancolie inconsolable. Il se fit donner un remplaçant, s'enferma dans la solitude et mourut en 1803.

Beattie est presque aussi célèbre en Écosse par ses ouvrages de poésie et de littérature que par ses écrits philosophiques. Le plus vanté de ses poëmes, *le Ménestrel ou le progrès du génie*, paraît avoir été imité dans les premiers vers de lord Byron. C'est du moins l'opinion exprimée par M. de Chateaubriand (voy. l'*Essai sur la littérature anglaise*). Nous n'avons à examiner ici que les ouvrages philosophiques de Beattie.

Beattie a écrit sur toutes les parties de la philosophie, sur la psychologie, la logique, la théodicée, la morale, la politique même, ainsi que l'esthétique. Il suffit de parcourir la liste de ses livres, que nous donnons plus bas, pour s'assurer qu'il n'y a pas une question philosophique un peu importante à laquelle il n'ait touché. Mais si l'on veut rechercher parmi ces questions celles qui reviennent le plus souvent dans les ouvrages de Beattie, celles qui ont le plus préoccupé sa pensée et le plus contribué à lui faire un nom dans la philosophie écossaise, on trouve qu'à l'exemple de Reid il a particulièrement insisté sur les points suivants :

1° Distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison, les unes qui sont évidentes par elles-mêmes et sans démonstration, les autres qui le deviennent à l'aide du raisonnement. Beattie ne néglige rien pour établir fortement cette distinction qui joue un si grand rôle dans le système des philosophes écossais. Le *sens commun* pour lui est « cette faculté de l'esprit, qui perçoit la vérité ou commande la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature. » En tant que cette faculté agit indépendamment de notre volonté, toutes les fois qu'elle est en présence de son objet, et conformément à une loi de l'esprit, Beattie trouve

qu'à proprement parler, elle est un *sens* (c'est précisément la raison qu'alléguait Hutcheson pour donner le nom de *sens* à la faculté morale et à la faculté qui nous fait saisir le beau). En tant qu'elle agit de la même manière dans tous les hommes, il croit qu'elle peut s'appeler *sens commun*. Quant à la raison, il la définit (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*) : « la faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou un rapport que nous ne connaissons pas, faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la découverte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs. »

2° Polémique contre le scepticisme spiritualiste de Berkeley, contre le scepticisme universel de Hume, enfin contre Descartes, que Beattie, de même que Reid, accuse d'avoir produit le scepticisme moderne en cherchant à tout démontrer. Beattie traite impitoyablement les sceptiques. Le titre même de son meilleur ouvrage (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*) indique assez la place que cette polémique occupe dans ses écrits. Il analyse la philosophie sceptique ; il la considère surtout dans les temps modernes, et la suit depuis sa première apparition dans les œuvres de Descartes, jusqu'à son développement le plus complet dans les écrits de Hume. Il montre qu'elle admet des principes entièrement opposés à ceux qui ont dirigé les recherches des mathématiciens et des physiciens, qu'elle substitue l'évidence du raisonnement à celle du sens commun, et qu'elle aboutit à des conclusions qui contredisent les principes les plus légitimes et les plus universels de la croyance humaine.

Tels sont les points les plus saillants de la philosophie de Beattie. On voit assez combien il se rapproche de Reid, dont il avait été l'ami et le collègue à Aberdeen, et dont il reproduit presque constamment les doctrines. En dehors des questions que nous venons d'indiquer, et toutes les fois que Beattie n'a pas à revendiquer contre le scepticisme les principes du sens commun, ses opinions ont peu d'intérêt. Nous avons remarqué toutefois, dans sa morale, une coïncidence assez frappante entre l'idée générale qu'il se fait du bien et du devoir, et l'idée que s'en faisaient les stoïciens. On sait que les stoïciens fondaient la morale sur ces deux principes : « vivre conformément à la nature ; vivre conformément à la raison, » et qu'ils ramenaient ces deux principes à un seul, en ce sens que, la nature de l'homme étant éminemment rationnelle, obéir à la nature et obéir à la raison leur paraissaient une seule et même chose. C'est par un raisonnement analogue que Beattie arrive à identifier l'idée de l'accomplissement de la fin de notre nature et l'idée de l'accomplissement des lois de la conscience morale. Voici sa conclusion : « .... De ce que la conscience, ainsi qu'il vient d'être prouvé, est le principe par excellence, le mobile régulateur de la nature humaine, il suit que l'action vertueuse est la fin suprême pour laquelle l'homme a été créé. Car la vertu, c'est ce que la conscience approuve.... C'est donc agir d'après la fin et la loi de la nature, que d'agir d'après la conscience. » (*Éléments de science morale*, 1re partie, ch. I).

Au fond, la philosophie de Beattie manque de profondeur et d'originalité. On peut citer des opinions célèbres et durables que l'histoire a enregistrées sous les noms de Hutcheson, de Smith, de Reid, de Ferguson ; on en citerait difficilement une qui appartienne en propre à Beattie. C'est par la clarté et l'élégance de son style, par l'autorité attachée à sa réputation littéraire, que Beattie a servi la philosophie écossaise, beaucoup plus que par la nouveauté ou la fécondité de ses idées.

Les ouvrages de philosophie de Beattie sont intitulés : *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*, in-8, Édimbourg, 1770. Cet ouvrage a été réfuté en même temps que la *Recherche sur l'esprit humain*, de Reid, et l'*Appel au sens commun*, d'Oswald, par le docteur Priestley ; — *Essai sur la Poésie et la Musique, sur le Rire, sur l'utilité des Études classiques*, in-4, Édimbourg, 1777. L'*Essai sur la Poésie et la Musique* a été traduit en français, in-8, Paris, 1798. — *Dissertations morales et critiques sur la Mémoire et l'Imagination, sur les Rêves, sur la Théorie du Langage, sur la Fable et le Roman, sur les Affections de famille, sur les Exemples du sublime*, in-4, Londres, 1783 ; — *Éléments de science morale*, publiés à Édimbourg, le premier volume en 1790, le deuxième en 1793, et traduits en français par Mallet, 2 vol. in-8, Paris, 1840. — Il faut ajouter à cette liste plusieurs lettres relatives à la philosophie qui se trouvent dans le livre de W. Forbes sur la vie et les ouvrages de Beattie. Enfin on a de ce philosophe un traité sur l'*Évidence du Christianisme*, publié en 1786, et réimprimé en 1 vol. in-8, Londres, 1814. On peut consulter un mémoire de M. Mallet sur la vie et les écrits de James Beattie dans le tome LXVI du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, année 1863. A. D.

BEAU. Dans cet article nous nous attacherons d'abord à distinguer l'idée du beau des autres notions de l'esprit humain avec lesquelles on serait tenté de la confondre. Nous essayerons ensuite de la caractériser en elle-même et de la définir. Nous terminerons en indiquant ses formes principales.

I. L'idée du beau diffère essentiellement de celle de l'*utile* ; pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'il y a des objets utiles qui ne sont pas beaux et des objets beaux qui ne sont pas utiles. S'il y a des objets à la fois utiles et beaux, nous ne confondons pas en eux ces deux points de vue. Le laboureur qui contemple une riche moisson et le voyageur qui admire un paysage ne voient pas la nature du même œil. Il y a plus, pour jouir du beau, il faut faire abstraction de l'utile ; ces deux sentiments se contrarient loin de se fortifier. Le plaisir du beau est d'autant plus vif et plus pur qu'il est plus dégagé de toute considération d'utilité et d'intérêt. L'idée de l'utile est purement relative, elle exprime le rapport entre un moyen et un but ; l'objet utile n'est rien par lui-même ; le but atteint, le besoin satisfait, le moyen perd sa valeur. Au contraire, l'objet beau est beau par lui-même, indépendamment de l'avantage qu'il procure, du plaisir que sa vue excite et de son rapport avec nous. Une belle fleur n'est pas moins belle dans un désert que dans nos jardins. Si on prétend que l'objet beau est utile puisqu'il nous fait éprouver du plaisir, c'est faire une pétition de principe. Pourquoi le beau nous plaît-il ? est-ce parce qu'il est utile ou parce qu'il est beau ?

L'utilité, si toutefois on peut se servir ici de ce mot, vient alors de la beauté, et non la beauté de l'utilité. En d'autres termes, le beau n'est pas beau parce qu'il nous est agréable, mais il est agréable parce qu'il est beau. Ceux qui ont confondu l'agréable et le beau, ont donc pris l'effet pour la cause. D'ailleurs la jouissance que nous fait éprouver la vue du beau est d'une nature toute particulière et n'a rien de commun avec

celle que nous procure l'utile : l'une est intéressée, l'autre ne l'est pas ; l'une est accompagnée du désir de posséder l'objet utile et de le faire servir à notre usage, l'autre est dégagée de tout semblable désir; elle laisse l'objet subsister tel qu'il est, libre et indépendant, ce qui fait dire que le désir de l'utile tend à consommer et à détruire, tandis que le sentiment du beau aspire à la conservation et à l'union. Enfin les deux actes de l'esprit par lesquels nous saisissons le beau et l'utile sont différents ; nous voyons, nous contemplons le beau, nous concevons l'utile. Pour apercevoir l'utilité d'un objet, il faut le comparer avec son but ou sa fin ; or ce jugement, qui suppose une comparaison, est un acte réfléchi ; la perception du beau, au contraire, est immédiate : c'est une intuition. Aussi, quand un objet est à la fois utile et beau, sa beauté nous frappe avant que nous ayons pu souvent deviner son utilité.

L'idée du beau est également distincte de celle du *bien*. Plusieurs philosophes ont identifié le beau et le bien. C'est la théorie de Platon ; il est possible que ces deux idées soient identiques dans leur principe, mais pour l'esprit de l'homme elles sont différentes. D'abord l'idée du bien comme celle de l'utile implique la conception d'une fin. Le bien pour un être est l'accomplissement de sa fin. Le bien général, l'ordre, est l'accomplissement de toutes les fins particulières dans leur rapport avec une fin totale. Or il est évident que l'idée du beau ne renferme pas la conception d'un but ou d'une fin propre à chaque existence. Lorsque je contemple la beauté d'un objet, je ne songe nullement à sa destination ni à celle de chacune des parties qui le composent. Ce jugement supposerait d'ailleurs une comparaison ; or nous avons vu que la perception du beau est immédiate et intuitive. Aussi, pour le dire en passant, le sentiment du beau précède l'idée du bien comme celle de l'utile. La jouissance qui accompagne la vue du bien est infiniment plus noble que celle de l'utile, mais nous ne la confondons pas avec le plaisir du beau. Ainsi que l'a fait remarquer Kant, elle n'est pas non plus désintéressée, en ce sens qu'elle ne nous laisse pas indifférents à l'existence réelle de l'objet. Que l'objet beau existe réellement ou ne soit que la représentation du beau, le plaisir n'en est pas moins vif; souvent même l'image nous plaira plus que la réalité. Il n'en est pas de même du bien; la volonté est loin d'être indifférente à son accomplissement et à sa réalisation, elle veut que le bien soit pratiqué et en fait une obligation à tout être raisonnable. Celui-ci, quoique moralement libre, apparaît soumis à une loi. Or toute idée de dépendance doit être écartée de la considération du beau. Le même philosophe démontre que l'idée du beau ne peut rentrer dans celle de *perfection*, qui d'ailleurs se confond avec l'idée de bien. La perfection consiste à posséder en soi tous les moyens de réaliser sa fin. Dans l'utile, le but est en dehors du moyen; dans le parfait, les moyens et le but sont inséparables. L'être parfait est donc celui à qui rien ne manque et qui jouit de la plénitude de ses facultés. Mais la conception d'une fin et d'un rapport entre les moyens et la fin n'en est pas moins comprise dans l'idée de perfection.

On établit une corrélation entre les trois idées du *beau*, du *bien* et du *vrai*. Nous devons donc montrer la différence de cette dernière avec l'idée du beau. Le vrai est la parfaite identité de l'idée et de son objet. Il est évident dès lors que le vrai s'adresse à la *raison* seule, et suppose la conception pure des idées de la raison, dépouillées de toute forme, de toute manifestation sensible ; or le beau se voit, se contemple et ne se conçoit pas; il diffère donc du vrai, en ce qu'il est inséparable de la manifestation sensible. Le beau et le vrai au fond sont identiques ; mais pour s'identifier avec le vrai, le beau doit se dégager de sa forme : ce qui par là même l'anéantit comme beau.

II. Nous nous trouvons ainsi conduits à la véritable définition du beau. Sans entrer dans une analyse que ne comporte pas cet article, nous dirons, en nous appuyant sur ce qui précède, que l'idée du beau renferme la notion fondamentale d'un principe libre indépendant de toute relation, qui est à lui-même sa propre fin et sa loi, et qui apparaît dans un objet déterminé, sous une forme sensible. Le beau nous offre donc les deux termes de l'existence, l'invisible et le visible, l'infini et le fini, l'esprit et la matière, l'*idée* et la *forme*, non isolés et séparés, mais réunis et fondus ensemble de manière que l'un est la manifestation de l'autre. Cette harmonieuse unité est l'essence du beau qui peut se définir : la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses.

Il est facile d'expliquer à l'aide de cette définition les caractères de l'idée du beau et du sentiment qu'il nous fait éprouver. En effet, s'il est vrai que le beau nous présente réunis dans le même objet les deux éléments de l'existence, le spirituel et le sensible, le fini et l'infini; il s'adresse à la fois aux sens et à la raison, à la raison par l'intermédiaire des sens. A travers la forme sensible, l'esprit atteint l'invisible, c'est une révélation instantanée, soudaine, qui ne suppose ni comparaison ni réflexion; ce n'est ni une conception pure, ni une simple perception, mais une *intuition* qui renferme dans un acte complexe les deux termes de toute connaissance, comme elle saisit les deux principes de toute existence. On voit donc en quoi, sous ce rapport, le beau diffère de l'utile, du bien et du vrai; l'utile nous retient dans la sphère bornée du monde sensible, dans le cercle des besoins de notre nature finie. Le beau nous révèle l'infini, non en soi, mais dans une image et sous une forme sensible. Le bien nous fait concevoir la fin des êtres et le but auquel ils tendent; mais dans le bien la fin est distincte des êtres eux-mêmes; elle est placée en dehors d'eux ; ils y aspirent, ou ils *doivent* l'accomplir. Dans le beau, la fin et les moyens sont identiques ; la fin se réalise d'elle-même par un développement naturel, libre et harmonieux.

Puisque le beau nous offre l'image d'un être au sein duquel toute opposition est effacée et se développant harmonieusement et librement, la contemplation du beau doit éveiller dans notre âme une jouissance délicieuse qui n'a rien de commun avec celle que fait naître la satisfaction des besoins physiques, jouissance pure et désintéressée qui se suffit à elle-même, et n'est accompagnée d'aucun désir de faire servir l'objet à notre usage, de nous l'approprier ou de le détruire. Nous nous sentons seulement attirés vers la beauté par la *sympathie* et l'*amour*.

Nous pouvons distinguer aussi l'idée du beau de celle du *sublime*, et les deux sentiments qui leur correspondent. Le beau, c'est l'harmonie parfaite des deux principes de l'existence, de l'infini et du fini. Dans le sublime, cette proportion n'existe plus; l'infini dépasse à tel point la manifestation sensible, que celle-ci apparaît comme incapable de le contenir et de l'exprimer. D'un côté, l'infini se révèle dans sa grandeur et son infinité ; de l'autre, le fini s'efface, disparaît, ou ne manifeste que son néant; dès lors l'équilibre, qui dans le beau maintenait le rapport et l'harmonie des deux principes, est rompu. La sensi-

bilité est refoulée sur elle-même; l'homme, comme être fini, sent sa petitesse et son néant; il est accablé par cette mystérieuse puissance de l'absolu et de l'infini dont le spectacle lui est offert. Un sentiment de terreur et d'épouvante s'empare de son âme; mais en même temps, la partie de son être qui se sent infinie prend d'autant mieux conscience de sa grandeur, de son indépendance et de son infinité. Aussi, le sentiment du sublime est mixte; à la tristesse, à la frayeur, se mêle une joie intime et profonde et un attrait puissant qui s'exerce particulièrement sur les âmes fortes.

III. Dieu est le principe du beau, comme il est celui du vrai et du bien. Où trouver, en effet, l'idée du beau complétement réalisée, sinon dans le seul être au sein duquel la contradiction, l'opposition et le désaccord n'existent pas, dont l'intelligence, la volonté et la puissance se développent dans une éternelle harmonie et ne rencontrent aucun obstacle, dans l'être qui agit et crée sans effort et dont la félicité est inaltérable? Dieu, qui est le type de la liberté absolue, est donc aussi la beauté suprême; toute beauté dérive de lui. La beauté du monde est une image et un reflet de la beauté divine.

Parcourons les principaux degrés de l'existence, nous verrons le beau suivre dans la création le même progrès que l'intelligence, la vie et la spiritualité. La beauté n'est pas dans la matière, celle-ci ne devient belle que par l'arrangement et la disposition de ses parties, et par le mouvement qui lui est communiqué. Une forme régulière, des mouvements qui s'exécutent selon des lois fixes, la lumière et la couleur, voilà ce qui constitue la beauté des êtres inanimés, celle du système astronomique et du règne minéral; or il est évident qu'elle est empruntée à l'intelligence. Qu'est-ce que la régularité, l'harmonie, que sont les lois du mouvement, sinon la manifestation d'une force intelligente? Qu'est-ce que l'ordre, sinon la raison visible? Ce que nous trouvons à ce premier degré de l'existence, c'est la beauté mathématique; à elle peut s'appliquer cette définition du beau : *l'unité dans la variété*, la proportion, la convenance des parties entre elles. Mais cette formule ne peut être générale; appliquée aux êtres vivants et à la beauté spirituelle, elle devient trop abstraite, elle est vide et insignifiante. Dans la beauté physique elle-même, un élément lui échappe, la couleur qui nous plaît indépendamment de ses combinaisons et possède déjà le caractère symbolique. Dans le règne organique, l'exactitude et la simplicité des lignes géométriques font place à des formes plus riches et plus variées, qui annoncent une plus grande liberté et un commencement de vitalité. Les forces qui animent la plante, se déploient sous des formes et par des phénomènes qui se dérobent à la mesure précise et au calcul. En outre, la plante jouit de l'expression symbolique à un degré plus élevé que le minéral. Par son aspect extérieur, par la disposition et la direction de ses branches et de ses feuilles, par ses couleurs, elle exprime des idées et des sentiments qui répondent aux affections de l'âme : la grâce, l'élégance, la mélancolie, etc. Aussi, nous commençons à sympathiser vivement avec ces êtres, quoiqu'ils ne possèdent pas les qualités dont ils nous offrent l'emblème ou le symbole. Le règne animal nous présente une beauté d'un ordre supérieur, et dont il est facile de suivre les degrés à travers le progrès des espèces. L'animal possède, outre les propriétés qui appartiennent à la plante, c'est-à-dire l'organisation et la vie, des facultés qu'elle n'a pas, la sensibilité, le mouvement spontané, l'instinct; il a des organes appropriés à ces fonctions et qui non-seulement servent à les accomplir, mais les manifestent au dehors. La plante est enracinée au sol, immobile et muette; quoique doué d'une intelligence qui n'a pas conscience d'elle-même, et d'une activité qui ne se possède pas, l'animal se meut et agit en vertu de déterminations intérieures, en apparence volontaires et libres. Son caractère, ses mœurs et ses habitudes nous donnent l'image des qualités morales qui appartiennent à l'âme humaine; la laideur et la difformité sont ici bien plus fortement prononcées que dans le règne précédent; mais cela tient à la détermination même des formes et à la supériorité de l'expression. Les dissonances doivent être plus choquantes, les mélanges offrir un aspect bizarre et monstrueux, et à côté des qualités qui nous plaisent, la légèreté, la grâce, la douceur, la force, la finesse, le courage, apparaissent la lenteur, la stupidité, la férocité. Mais que peut être la beauté dans le règne animal, si on la compare à la beauté dans l'homme? « L'âme seule est belle, » a dit Plotin; aussi nous avons vu que dans les êtres inférieurs à l'homme, ce sont encore l'intelligence, la vie et l'expression des qualités morales qui font leur beauté; mais l'âme véritable, c'est l'âme humaine, le corps est fait pour elle, et il n'est pas seulement sa demeure, il est son image. Tout annonce dans le corps humain, dans ses proportions, dans la disposition des membres, dans la station droite, dans les attitudes et les mouvements, une force intelligente et libre. La surface n'est plus recouverte de végétations inanimées, d'écailles, de plumes ou de poils; la sensibilité et la vie apparaissent sur tous les points; enfin la figure humaine est le miroir dans lequel viennent se refléter tous les sentiments et toutes les passions de l'âme. Qui pourrait dire tout ce qu'il y a de puissance d'expression dans le regard, dans le geste et dans la voix humaine? L'homme possède en outre un moyen de manifester sa pensée qui lui est propre : la parole. Enfin il se révèle tout entier dans ses actes. Les actions humaines ne sont pas seulement utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises; elles sont aussi belles ou laides, selon qu'elles expriment les qualités de l'âme en harmonie avec son essence, l'intelligence, la noblesse, la bonté, la force, ou leur opposé : l'ignorance, la stupidité, la bassesse, la faiblesse et la méchanceté, selon qu'elles annoncent une nature richement douée, dont le développement facile est conforme à l'ordre, ou une âme pauvre, bornée, misérable, comprimée dans le développement de ses tendances, folle et désordonnée dans ses mouvements.

Telles sont, grossièrement indiquées sans doute, les principales manifestations du beau dans la nature et dans l'homme, c'est-à-dire dans le monde réel; mais le spectacle de la nature et de la vie humaine est loin de nous offrir une réalisation de l'idée du beau, capable de nous satisfaire; partout le laid à côté du beau; le hideux et le difforme, le chétif, l'ignoble forment contraste avec la beauté, l'obscurcissent et la défigurent; partout, dans la vie réelle, la prose est mêlée à la poésie; aussi l'homme sent le besoin de créer lui-même des images et des représentations plus conformes à l'idée du beau, que conçoit son intelligence, et de reproduire cette beauté idéale qu'il ne trouve nulle part autour de lui. Alors naît l'art, dont la destination est de représenter l'idéal (voy. ARTS).

Nous reconnaissons donc trois formes principales de l'idée du beau : le beau absolu, le beau réel, et le beau idéal; le premier n'existe que dans Dieu, le second nous est offert dans la nature et dans la vie humaine, et le troisième est l'objet de l'art.

Les ouvrages que l'on peut consulter particulièrement sur le beau sont : d'abord quelques dialogues de Platon, tels que le *Grand Hippias*, le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*. — Plotin, *Traité sur le Beau*, dans le VI[e] livre de la 1[re] ennéade, et dans le VIII[e] livre de la 5[e] ennéade. — Spiletti, *Saggio sopra la Bellezza*, in-8, Rome, 1756. — Crouzas, *Traité du Beau*, Amsterdam, 1724. — Le P. André, *Essai sur le Beau*, Paris, 1763. — Diderot, *Traité sur le Beau*, dans le recueil de ses œuvres. — Marcenay de Ghuy, *Essay sur la Beauté*, in-8, Paris, 1770. — Hutcheson's *Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, Lond., 1753.— Donaldson's *Elements of Beauty*, Lond., 1787. — Hogarth's *Analysis of Beauty, etc.*, Lond., 1753, trad. en français par Jansen, Paris, 1805. — Van Beek Calkoen, *Euryales ou du Beau*, en hollandais. — Kant, *Traité du Beau et du Sublime ; Critique du Jugement*, dans le recueil de ses œuvres.—Heydenreich, *Idées sur la Beauté et la Politesse*.— Ferd. Delbrück, *le Beau*, in-8, Berlin, 1800.—Bouterwelk, *Idées sur la métaphysique du Beau*, Leipzig, 1807. — Adam Müller, *de l'Idée de Beauté*, in-8, Berlin, 1808. — Staeckling, *de la Notion du Beau*, in-12, Berlin, 1808.—Vogel, *Idées sur la théorie du Beau*, in-4, Dresde, 1812 (all.). — Solger, *Quatre dialogues sur le Beau et sur l'Art*, in-8, Berlin, 1815. — Krug, *Calliope et ses sœurs, ou Nouvelles leçons sur le Beau dans la nature et dans l'art*, in-8, Leipzig, 1805. — Ch. Lévêque, *la Science du Beau étudiée dans son principe, dans ses applications et dans son histoire*, Paris, 1861, 2 vol. in-8. — Chaignet, *Principes de la science du Beau*, Paris, 1860, in-8. — Lamennais, *de l'Art et du Beau*, Paris, 1865, in-12. — Voy., pour le complément de la bibliographie du beau, l'article Esthétique.

Les idées sur le *beau* contenues dans le précédent article ont été développées par l'auteur dans son livre : *Questions de Philosophie*, section V (Esthétique), 2[e] édit., Paris, 1872. C. B.

BEAUSOBRE (Isaac de) naquit à Niort, le 8 mars 1659, d'une famille noble et ancienne, qui professait le culte réformé. Son père le destinait à la magistrature, où, comptant sur la protection de Mme de Maintenon, avec laquelle il avait quelque lien de parenté, il espérait le voir parvenir bientôt à une position élevée. Le jeune Beausobre préféra les fonctions ecclésiastiques. Il s'y prépara à l'Académie de Saumur, fut nommé pasteur en 1683, et envoyé en cette qualité à Châtillon-sur-Indre. Mais peu de temps après son installation, la révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées contre les protestants l'ayant forcé de quitter son pays, il alla chercher un refuge à Rotterdam, passa de là à Dessau en qualité de chapelain de la princesse d'Anhalt, et se fixa définitivement à Berlin, où il occupa plusieurs postes importants. Il mourut en 1738, ayant près de quatre-vingts ans, et récemment marié à une jeune femme dont il eut plusieurs enfants. Beausobre est un théologien, un controversiste, et n'appartient à ce recueil qu'à cause du service rendu à l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie religieuse des premiers temps du christianisme, par son *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (2 vol. in-4, Amst., 1734). Ce travail n'est pas écrit tout entier de la main de Beausobre ; le deuxième volume a été rédigé par Formey, d'après les notes de l'auteur, et il devait même être suivi d'un troisième, qui n'a jamais paru. L'*Histoire critique du Manichéisme* sera consultée avec fruit par tous ceux qui voudront connaître l'état des esprits en Orient pendant les premiers siècles qui ont suivi l'avénement du christiatisme. Il y règne une profonde connaissance de l'antiquité ecclésiastique, beaucoup de critique et de sagacité. Malheureusement, toutes ces qualités sont gâtées par l'esprit de secte. De plus, comme on ne connaissait alors ni les *Védas*, ni le *Zend-Avesta*, ni le *Code Nazaréen*, les faits exposés dans l'ouvrage dont nous parlons ont dû nécessairement souffrir de cette lacune. Nous ne parlons pas des œuvres purement théologiques de Beausobre, où règne toute la passion du sectaire persécuté.

BEAUSOBRE (Louis de), fils du précédent, naquit à Berlin en 1730, quand son père venait d'atteindre sa soixante et onzième année. Adopté par le prince royal de Prusse, plus tard Frédéric le Grand, il fut élevé au collége français de Berlin, et acheva ses études à l'université de Francfort. Après avoir voyagé en France pendant quelques années, il retourna dans la capitale de la Prusse, où il fut nommé membre de l'Académie des sciences et conseiller privé du roi. Il mourut en 1783. Louis de Beausobre était un homme d'esprit, doué de connaissances très-variées, mais dépourvu d'originalité et de profondeur. Il a laissé divers écrits philosophiques, où l'on retrouve, sous une forme assez vulgaire, les idées sceptiques et sensualistes du XVIII[e] siècle. En voici les titres : *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie*, in-12, Berlin, 1753 ;— *le Pyrrhonisme du sage*, in-8, Berlin, 1754 ; — *Songe d'Épicure*, in-8, Berlin, 1756 ; — *Essai sur le Bonheur, introduction à la statistique, introduction générale à la statistique, etc.*, 2 vol. in-8, Amst., 1765.

BECCARIA (César Bonesana, marquis de), né à Milan en 1735, fut nommé professeur d'économie politique en 1768, dans sa ville natale, et remplit cette chaire avec beaucoup de distinction jusqu'à la fin de sa vie, arrivée en 1793. Il avait eu le projet de faire un grand ouvrage sur la législation ; mais les critiques injustes dont son *Traité des Délits et des Peines* fut l'objet l'empêchèrent de donner suite à cette idée. Ses leçons n'ont été imprimées qu'en 1804. Il avait commencé sa carrière d'écrivain en 1764, par la publication d'un journal littéraire et philosophique intitulé *le Café*. Les ouvrages de Montesquieu, particulièrement les *Lettres persanes* et l'*Esprit des lois*, déterminèrent sa vocation de publiciste et de philosophe. Son *Traité des Délits et des Peines* (in-8, Naples, 1764) lui a fait une très-grande réputation. Cet ouvrage, à l'influence duquel est due en très-grande partie la réforme du droit criminel en Europe, particulièrement en France, est l'expression de la philosophie et des sentiments philanthropiques du siècle dernier. L'auteur s'élève avec force contre les vices de la procédure criminelle, contre la torture en particulier ; il pose les véritables principes du droit pénal, en détermine l'origine, les limites, la fin, les moyens. Il termine son livre par ce théorème général, théorème très-utile, ajoute-t-il, mais peu conforme aux usages législatifs les plus ordinaires des nations : « C'est que, pour qu'une peine quelconque ne soit pas un acte de violence d'un seul ou de plusieurs contre un citoyen ou un particulier, elle doit être essentiellement publique, prompte, nécessaire, la plus légère possible eu égard aux circonstances, proportionnée au délit, dictée par les lois. » Il n'est pas partisan du droit de grâce, du moins sous l'empire d'une législation pénale qui serait ce qu'elle doit être. « A mesure, dit-il, que les peines deviennent plus douces, la clémence et le pardon deviennent moins nécessaires. Heureuse la nation dans laquelle l'exercice du droit de

grâce serait funeste! » La pénalité a perdu pour la première fois, dans le livre de Beccaria, le caractère de la passion et de la vengeance, pour revêtir celui de la raison et de la moralité. Elle n'est plus, à ses yeux, qu'un régime moral pour le coupable, et un effroi salutaire pour les méchants. Le germe des systèmes pénitentiaires avait donc été déposé dans le livre *des Délits et des Peines*. L'auteur se prononce aussi avec force contre la peine de mort. Rousseau, dans son *Contrat social*, n'a fait que reproduire les arguments du publiciste italien sur cette grave question. Kant a répondu à tous deux. L'esprit du *Traité des Délits et des Peines* a aussi inspiré Filangieri, Romagnesi, et beaucoup d'autres. Cet ouvrage a été traduit en français plusieurs fois; la première traduction en fut faite par l'abbé Morellet en 1766, sur l'invitation de Malesherbes; celle de Collin de Plancy, 1823, contient les commentaires de Voltaire, de Diderot, etc.; la plus récente est de M. Faustin Hélie, Paris, 1856, in-12. — On a aussi de Beccaria : *Recherches sur la nature du style*, in-8, Milan, 1770. Mais ce dernier ouvrage est tombé dans l'oubli. On peut consulter sur Beccaria les *Publicistes modernes*, par M. Baudrillart, Paris, 1862, in-8. X.

BECCHETTI, évêque de città della Pieve, faisant alors partie de l'État ecclésiastique, a écrit en 1812 un livre où se trouve inscrit le nom de la philosophie : *Philosophie des anciens peuples.... en réponse à l'ouvrage de M. Dupuis*, Pérouse, 1812, in-12. C'est une composition confuse, sans méthode et sans érudition, combinant en proportions inégales la théologie qui a le premier rang et la philosophie, représentée surtout par les indiens, les persans, les gnostiques. Le tout a pour but de réfuter la doctrine du livre de l'*Origine des Cultes*, et voici la conclusion : la religion n'a rien d'allégorique, et Jésus-Christ n'est pas un mythe. X.

BECK (Jacques-Sigismond), né à Lissau, près de Dantzig, vers 1761, successivement professeur de philosophie à Halle et à Rostock, s'est distingué comme interprète de la philosophie de Kant. Mais cette interprétation fut un progrès vers l'idéalisme de Fichte. Pour lui, « la chose en soi, ou le *noumène* de Kant, n'est qu'une œuvre d'imagination. »

Mécontent du scepticisme de Schulze, qui n'est qu'une espèce de dogmatisme empirique; peu satisfait de la fausse manière dont Reinhold avait compris et présenté la philosophie critique, Beck entreprit de mettre cette philosophie sous son véritable jour, et de porter un jugement définitif sur sa valeur. Mais il n'aboutit, comme le remarque très-bien M. Michelet de Berlin, qu'à un scepticisme idéaliste. En effet, malgré ses efforts apparents pour sortir du doute, Beck ne tient pas essentiellement à conserver à nos connaissances une valeur objective; car, pour lui, le degré le plus élevé de la science, la philosophie transcendantale, n'est que l'art de se comprendre soi-même.

Partant de l'acte primitif de la représentation, c'est-à-dire du fait constitutif de l'intelligence, comme d'un principe suprême, Beck donne à la philosophie un caractère expérimental et exclusivement psychologique, c'est-à-dire qu'il ne laisse plus rien debout que les représentations mêmes de notre esprit, distinguées les unes des autres par les différents degrés de la réflexion. Ainsi, l'espace, le temps, les catégories de notre entendement, ne sont pas quelque chose de réel, mais les représentations primitives de notre intelligence. La catégorie de la quantité, par exemple, est une synthèse par laquelle nous réunissons divers éléments homogènes en un seul tout; et ce tout, au yeux de Beck, n'est pas autre chose que l'espace lui-même. Seulement il établit une distinction subtile entre l'espace, tel qu'il vient de nous l'expliquer, et la représentation de l'espace. Le premier est le produit d'une synthèse spontanée, sans aucun mélange de réflexion; on l'appelle, pour cette raison, une intuition. La seconde, c'est-à-dire la notion de l'espace; car ce n'est plus un produit spontané ou intuitif. Quand j'ai la notion d'une ligne, je la perçois, je ne la crée point; au contraire, je la crée, je la produis par une synthèse spontanée, lorsque je la tire. Il y a donc ici toute la différence qui sépare la spontanéité de la réflexion.

Outre l'acte primitif de la représentation, Beck en admet un autre en rapport avec le premier, et qu'il appelle l'acte de la *reconnaissance primitive*. C'est à peu près ce que Kant a appelé le schématisme transcendantal. La synthèse primitive, jointe à la reconnaissance primitive, produit l'unité objective, synthétique et originelle des objets (*Seul point de vue possible, etc.*, p. 140-145).

Un point essentiel par lequel Beck est séparé de Kant, c'est qu'il n'accorde au noumène, à la chose en soi, qu'il appelle l'inintelligible, qu'une existence purement subjective, tandis que le fondateur de la philosophie critique en faisait la véritable objectivité. J'affirme de la manière la plus absolue, dit-il, que l'existence, tout comme la non-existence des choses en soi, n'est absolument rien (*Ib.*, p. 248, 250, 252, 265 et 266). Ce concept est donc complétement dépourvu de matière, rien pour nous ne lui est adéquat. Beck n'a cependant pas le courage de rejeter entièrement le monde réel. — Il regarde la liberté morale comme un fait et un acte original. Quant à la foi morale en Dieu et à l'immortalité, elle n'est pour lui qu'un certain état de la réflexion chez l'homme de bien (*Ib.*, p. 287, 298).

On a de Beck : *Extraits explicatifs des ouvrages critiques de Kant*, Riga, 1793-1796, 3 vol. in-8 (le troisième volume de cet ouvrage porte aussi ce titre particulier : *Seul point de vue possible d'où la philosophie critique doit être envisagée*); — *Esquisse de la philosophie critique*, in-8, Halle, 1796; — *Commentaire de la métaphysique des mœurs de Kant*, 1re partie (*le Droit*), in-8, Halle, 1798; — *Propédeutique à toute étude scientifique*, in-8, Halle, 1799; — *Principes fondamentaux de la législation*, in-8, Leipzig, 1806; — *Manuel de la logique*, in-8, Rostock et Schwer., 1820; — *Manuel du droit naturel*, in-8, Iéna, 1820. — On lui attribue aussi l'écrit anonyme suivant : *Exposition de l'amphibolie des concepts de réflexion, avec un essai de réfutation des objections d'Énésidème* (Schulze), *dirigées contre la philosophe élémentaire de Reinhold*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1795. J. T.

BECKER ou **BEKKER** (Balthazar), né en 1634 à Metslawier dans la Westfrise, fut longtemps persécuté, et finit par être retranché du sein de l'Église réformée, dont il était ministre. Il fut coupable, aux yeux de ses ennemis, de nier l'action des esprits sur les hommes, et d'être attaché au cartésianisme. Ces deux chefs d'accusation se tiennent plus étroitement qu'il ne le paraît au premier abord. En effet, si l'esprit fini n'a aucune action possible sur la matière, comme le soutenaient les cartésiens, le démon ne peut agir sur le corps humain. L'intervention divine ne serait donc pas moins nécessaire ici que pour opérer l'action et la réaction entre l'âme et le corps. Becker niait aussi la magie et la sorcellerie, l'homme ne pouvant pas plus agir sur les

esprits, que les esprits sur l'homme. Il a laissé les ouvrages suivants : *Candida et sincera admonitio de philosophia cartesiana*, in-12, Wesel, 1668. Cette philosophie ayant paru hétérodoxe, il en fit une *Apologie*, qui ne fut pas plus goûtée que son *Explication du catéchisme de Heidelberg*. — *Le Monde enchanté*, en holl., in-4, 4 vol., Leuwarden, 1690; Amst., 1691-1693 : ouvrage qui a été traduit en français, en italien, en espagnol et en allemand. Becker publia cet ouvrage à l'occasion de la grande comète de 1680, la même qui fixa l'attention de Bayle. Ces deux philosophes furent également persécutés pour avoir voulu rassurer leurs contemporains contre les vaines frayeurs que leur inspirait l'apparition de cette comète, et pour avoir voulu les délivrer de quelques superstitions funestes. On peut voir sur sa polémique : O. G. H. Becker, *Schediasma criticolitterarium de controversiis præcipuis B. Beckero motis*, in-4, Kœnigsb. et Leipzig, 1721. Schwager a écrit la vie de B. Becker, in-8, Leipzig, 1780.

BECKER (Rodolphe-Zacharie), né à Erfurt en 1786, précepteur à Dessau, puis professeur privé à Gotha, a popularisé la philosophie morale, par ses *Leçons sur les droits et les devoirs des hommes*, in-8, 2 parties, Gotha, 1791-1792. — Un *Mémoire couronné par l'Académie de Berlin*, sur la question de savoir s'il y a des manières de tromper le peuple qui lui soient avantageuses. Cet ouvrage a aussi paru en français, in-4, Berlin, 1780.— *Du Droit de propriété en matière d'ouvrages d'esprit*, in-8, Francfort et Leipzig, 1789.

BÈDE, surnommé *le Vénérable*, naquit en 672 ou 673, dans un village du diocèse de Durham. A l'âge de sept ans, ses parents le confièrent aux soins des moines, depuis peu établis à Weremouth et à Jarrow ; à dix-neuf ans, il fut ordonné diacre, prêtre à trente ans, et le premier asile de son enfance devint le séjour où sa vie entière s'écoula. En 701, le pape Sergius l'ayant, dit-on, mandé à Rome, il avait refusé, malgré les vives instances du pontife, de quitter sa solitude et son pays. Au milieu des devoirs aussi nombreux que pénibles de la profession monastique, *innumera monasticæ servitutis retinacula*, comme il les appelle, son esprit laborieux et vaste se livra assidûment à l'étude de toutes les branches des connaissances humaines qui étaient alors cultivées, et il acquit une instruction bien supérieure à celle de ses contemporains. Dans le catalogue des livres qu'il avait composés, et dont la plupart nous sont parvenus, on trouve des introductions élémentaires aux différentes sciences, des traités sur l'arithmétique, la physique, l'astronomie et la géographie, des sermons, des notices biographiques sur les abbés de son monastère et sur d'autres personnages éminents, des commentaires sur l'Écriture sainte, enfin une *Histoire ecclésiastique des Anglo-Saxons*, qu'il rédigea sur des documents envoyés de tous les diocèses d'Angleterre et même de l'Église de Rome. La tradition lui attribue un recueil d'axiomes tirés des ouvrages d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire en a tiré la conclusion qu'il avait eu sous les yeux la *Politique* du philosophe grec (*Polit. d'Aristote*, préf.); mais d'habiles critiques pensent que ce recueil est plus ancien, et que Bède, comme les docteurs scolastiques des siècles suivants, jusqu'au XIIIe, n'a connu d'Aristote que l'*Organum* (*Rech. sur l'âge et l'origine des trad. d'Aristote*, par C. Jourdain, in-8, 2e édit., p. 21). Boëce, Cicéron et les Pères, sont les autorités qu'il suit le plus fréquemment; et comme il leur emprunte à peu près tout ce qu'il avance, on ne doit chercher dans ses ouvrages ni un système régulier, ni des théories qui lui soient propres ; ce sont de laborieuses compilations dont l'utilité fut inappréciable au VIIIe siècle, mais qui aujourd'hui n'offrent pour nous que fort peu d'intérêt. Bède mourut en 735, comme il avait vécu, au milieu de travaux littéraires, et dans la pratique de la dévotion. Quelques auteurs reculent sa mort, sans aucune vraisemblance, jusqu'à l'année 762 ou même 766. — Les œuvres de Bède ont eu plusieurs éditions. La dernière et la plus complète est celle de Cologne, 1688, en 8 volumes in-fol., dont les deux premiers comprennent les ouvrages sur les sciences humaines ; les *Éléments de philosophie*, qui forment le second, sont de Guillaume de Conches. Il faut y joindre divers opuscules publiés par Wharton (in-4, Londres, 1693); Martenne, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V; Mabillon, *Analecta*. L'*Histoire des Saxons*, traduite, dit-on, en saxon, par Alfred le Grand, a été souvent réimprimée à part. On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Bède : Oudin, *Comm. de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. I ; — Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés.*, t. VI ; — Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, t. III, p. 1; et parmi les écrivains plus récents, Lingard, *Antiquités de l'Église saxonne*, dans les *Preuves de l'Histoire d'Angleterre*. C. J.

BENDAVID (Lazare), philosophe israélite, d'un esprit très-distingué, et disciple zélé de Kant, qui en parle dans ses ouvrages avec la plus haute estime. Né à Berlin, en 1762, de parents très-pauvres, il exerça d'abord un métier, celui de polir le verre, tout en faisant lui-même sa première éducation. Il ne fut pas plutôt parvenu à s'assurer une petite position contre le besoin, qu'il se rendit à Goëttingue pour y suivre les cours de l'Université. Ses goûts le portèrent d'abord vers l'étude des mathématiques, qu'il cultiva pendant quelque temps avec un grand succès. Mais la philosophie de Kant commençant alors à faire beaucoup de bruit en Allemagne, Bendavid voulut la connaître et s'y attacha d'une manière irrévocable. De retour à Berlin, en 1790, il fit des leçons publiques sur la *Critique de la Raison pure*. Il se rendit ensuite à Vienne, où il exposa le système entier de la philosophie critique, à la satisfaction générale de tous les esprits éclairés. Le gouvernement autrichien, dans ses préjugés étroits, lui ayant interdit l'enseignement public, Bendavid fut accueilli dans la maison du comte de Harrah, où pendant quatre ans il continua ses leçons devant un auditoire choisi. Cependant, de sourdes persécutions l'obligèrent enfin à regagner sa ville natale, où, par ses cours et par ses écrits, il rendit de grands services à la nouvelle école. Il prit aussi part à la rédaction d'un journal politique, qui se publiait à Berlin pendant l'invasion française, et montra jusqu'à la fin de sa vie le plus grand zèle pour l'instruction de ses coreligionnaires. Il mourut le 28 mars 1832, sans avoir apporté la moindre modification à ses opinions purement kantiennes. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous publiés en allemand : *Essai sur le Plaisir*, 2 vol. in-8, Vienne, 1794; — *Leçons sur la critique de la Raison pure*, in-8, Vienne 1795, et Berlin, 1802; — *Leçons sur la critique de la Raison pratique*, in-8, Vienne 1796 ; — *Leçons sur la critique du Jugement*, in-8, Vienne, 1796 ;— *Matériaux pour servir à la critique du Goût*, in-8, Vienne, 1797 ; — *Essai d'une théorie du Goût*, in-8, Berlin, 1798 ; — *Leçons sur les principes métaphysiques des sciences naturelles*, in-8, Vienne, 1798 ; — *Essai d'une théorie du droit*, in-8, Berlin, 1802 ; — *de l'Origine de nos connaissances*, in-8, Berlin, 1802. Ce dernier ouvrage est un Mémoire adressé à

l'Académie des sciences de Berlin, sur une question mise au concours.

BENTHAM (Jérémie), né à Londres en 1748, l'un des jurisconsultes et des publicistes philosophes les plus distingués de notre siècle. Il se destinait d'abord à la profession d'avocat; mais, en voyant le chaos de la législation anglaise, l'inconstance et l'arbitraire de la jurisprudence, il ne put se décider à faire partie active d'un corps où l'on porte des toasts *à la glorieuse incertitude de la loi*. Il comprit que le plus grand service à rendre à son pays, était de provoquer la réforme des abus dans la législation et l'administration de la justice. Il consacra donc toute sa vie à des travaux de ce genre. Il était lié avec le conventionnel Brissot, connaissait la France qu'il avait visitée plus d'une fois, et reçut même de la Convention le titre de citoyen français. Ennemi des préjugés et des abus, deux choses qui ont d'ailleurs une liaison si étroite, Bentham ordonna par son testament que son corps fût livré aux amphithéâtres d'anatomie. Il mourut en 1832.

Bentham voulait que la justice ne fût rendue au nom de personne, ne voyant dans l'habitude de la rendre au nom du roi qu'un reste de la barbarie féodale. Tout tribunal doit être, suivant lui, universellement compétent. Du reste, il croit que certains tribunaux d'exception sont nécessaires. Un seul juge par tribunal, avec pouvoir de délégation, lui semble offrir plus de garantie que plusieurs. Il ne veut point de vacances pour les tribunaux. Les autres points principaux des réformes qu'il propose sont : l'amovibilité des juges; une accusation et une défense publiques; la fusion des professions d'avocat et d'avoué, et l'abolition du monopole; pas de jury en matière civile; enfin une codification qui permette de savoir au juste quelles sont les lois en vigueur, quelles lois régissent chaque matière, et comment elles doivent être entendues. Bentham s'est beaucoup occupé de la constitution, des règlements et des habitudes des assemblées législatives. Il expose très au long ce qu'il appelle les *Sophismes politiques* et les *Sophismes anarchiques*. Il intitule aussi ce dernier traité : *Examen critique des diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen*. Toute cette logique parlementaire est fort curieuse.

Pour se faire une juste idée du système et des opinions de Bentham, il faut, dit M. Jouffroy, lire son *Introduction aux principes de la morale et de la législation;* c'est là qu'il a cherché à remonter aux principes philosophiques de ses opinions. Habitué, comme légiste, à n'envisager les actions humaines que par leur côté social ou leurs conséquences relatives à l'intérêt général, Bentham finit par en méconnaître le côté moral ou individuel. C'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une autre, réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de la qualifier. Aux yeux du publiciste anglais, toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférents, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir et de la douleur. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet, vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette propriété. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et par conséquent l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Tel est le principe moral et juridique suprême de Bentham, principe égoïste, base du système d'Épicure et de la philosophie pratique de Hobbes. Il n'est donc pas aussi nouveau que l'auteur avait la simplicité de le croire. Seulement, Épicure et Hobbes le présentent comme une déduction des lois de notre nature, tandis que Bentham le pose tout d'abord comme un axiome qui n'aurait d'autre raison que sa propre évidence.

Bentham, après avoir ainsi naïvement posé son principe, le prend pour base de ses définitions et de ses raisonnements. L'*utilité* est pour lui cette propriété d'une action ou d'un objet qui consiste à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de misère de l'individu ou de la personne collective sur laquelle cette action ou cet objet peut influer. La *légitimité*, la *justice*, la *bonté*, la *moralité* d'une action, ne peuvent être définies autrement, et ne sont que d'autres mots destinés à exprimer la même chose, l'*utilité :* s'ils n'ont pas cette acception, dit Bentham, ils n'en ont aucune. D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux : l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Le premier de ces principes qualifie bien les actions et les choses, les approuve ou les désapprouve d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire; mais, au lieu d'appeler bonnes celles qui produisent du plaisir, mauvaises celles qui produisent de la peine, il établit tout l'opposé, appelant bonnes celles qui entraînent à leur suite de la peine, et mauvaises celles qui conduisent au plaisir. Le second de ces principes opposés à celui de l'utilité, le principe de sympathie et d'antipathie, comprend tout ce qui nous fait déclarer une action bonne ou mauvaise, par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Bentham cherche ensuite à réfuter ces principes, différents du sien.

C'est dans les conséquences de ce système que l'originalité de l'auteur se montre plus particulièrement. Un des principaux titres de gloire de Bentham, c'est d'avoir essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, ou la quantité de plaisir et de peine qui en résulte. Il commence donc son arithmétique morale par une énumération et une classification complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Vient ensuite une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différents plaisirs : opération délicate et qui consiste à peser toutes les circonstances capables d'entrer dans la valeur d'un plaisir. Ces circonstances sont déterminées en envisageant un plaisir sous ses rapports principaux : ceux de l'intensité, de la durée, de la certitude, de la proximité, de la fécondité, enfin de la pureté. La même méthode s'applique évidemment aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Il faut aussi tenir compte des différences qui existent entre les agents, différences qui se distinguent en deux ordres, dont le premier comprend les tempéraments, les divers états de santé ou de maladie,

les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, etc., etc. Bentham ne se contente pas de dresser un catalogue exact de toutes ces circonstances, il entre sur chacune d'elles dans des développements pleins de sagacité.

Mais le législateur ne peut tenir compte de tous ces détails; il est obligé de procéder d'une manière générale et, par conséquent, de se guider d'après des vues d'ensemble, d'après les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus; ce sont ces vues qui nous fournissent les circonstances du second ordre, où les premières se trouvent naturellement comprises. Telles sont celles qui résultent du sexe, de l'âge, de l'éducation, de la profession, du climat, de la race, de la nature du gouvernement et de l'opinion religieuse. De là une conséquence législative : c'est que, pour qu'il y ait égalité dans la peine infligée à un coupable, il faut que cette peine ne soit pas matériellement la même pour tous les sexes, pour tous les âges, enfin pour toutes les circonstances dont nous venons de parler.

Mais les peines et les plaisirs ne se bornent pas tous à un seul individu; il en est qui s'étendent à un grand nombre. De là un troisième élément du calcul moral, élément que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société, par delà l'individu qui la subit directement, et les lois suivant lesquelles se répandent et se multiplient les effets de ce bien ou de ce mal, voilà ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham.

Pour apprécier une action au moyen de ces données, il faut envisager comparativement ses bons et ses mauvais effets; c'est uniquement d'après le résultat de cette comparaison qu'il sera permis de la qualifier de bonne ou de mauvaise. On décidera de la même manière quelle est, de deux actions, celle qu'il faut juger la meilleure ou la pire. On résoudra enfin par un procédé analogue la question de savoir quel est le degré de bonté ou de méchanceté d'une action déterminée faisant partie d'un certain nombre d'autres actions.

Pour savoir maintenant si le législateur doit ériger en délits certaines actions et leur infliger des peines, il faut rechercher si la peine peut empêcher le délit, ou du moins le prévenir souvent; et, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action. Bentham examine ensuite quels sont les meilleurs moyens à employer par le législateur pour porter les hommes à faire le plus d'actions utiles, et les détourner le plus efficacement des actions nuisibles à la communauté. Il se livre ici à une nouvelle étude du plaisir et de la peine, envisagés comme leviers entre les mains du législateur, et en distingue quatre sortes : 1° les plaisirs et les peines qui résultent naturellement de nos actions, et que Bentham appelle, pour cette raison, la sanction naturelle; 2° ceux qui viennent de la sanction morale, c'est-à-dire de l'opinion publique; 3° ceux qui ont pour cause la sanction légale; et 4° enfin ceux qui ont leur origine dans la sanction religieuse. La sanction légale peut seule être appliquée par le législateur; mais il doit prendre garde de se mettre en opposition avec les trois autres. Bentham trace à ce sujet la ligne de démarcation qui sépare le droit et la morale. Il montre très-bien, et par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et jusqu'où elle ne doit pas pénétrer. Après cela, Bentham entre dans la législation elle-même, et jette les bases du Code civil et du Code pénal. Il divise les différents recueils de lois en Codes *substantifs* et en Codes *adjectifs*, suivant qu'ils sont principaux ou accessoires. Nous ne le suivrons pas dans les dernières conséquences de sa philosophie pratique; elles appartiennent plutôt à la science de la législation qu'à celle de la philosophie. Nous ne réfuterons même pas ce qu'il peut y avoir de faux et de dangereux dans la philosophie que nous venons d'esquisser. Cette réfutation se trouve faite par cela seul qu'on reconnaît dans l'homme un autre principe d'action que l'intérêt.

Les principaux ouvrages de Bentham sont : *Introduction aux principes de morale et de jurisprudence*, in-8, Londres, 1789 et 1823; — *Traités de législation civile et pénale*, in-8, Paris, 1802 et 1820; — *Théorie des peines et des récompenses*, in-8, Paris, 1812 et 1826; — *Tactique des assemblées délibérantes et des sophismes politiques*, in-8, Genève, 1816; Paris, 1822; — *Code constitutionnel*, in-8, Londres, 1830-1832; — *Déontologie ou Théorie des devoirs* (œuvre posthume), in-8, Londres, 1833; — *Essai sur la nomenclature et la classification en matière d'art et de science*, publié par le neveu de l'auteur en 1823; — *Défense de l'usure*, in-8, Londres, 1787; — *Panoptie* ou *Maison d'inspection*, in-8, Londres, 1791; — *Chrestomathie*, in-8, Londres, 1718. — Pour l'exposition générale et la critique du système de Bentham, voy. particulièrement Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, t. II, leç. XIV. J. T.

BÉRARD (Frédéric), né à Montpellier en 1789, et professeur d'hygiène à l'école de cette ville, a bien mérité de la philosophie spiritualiste par son livre intitulé : *Doctrine des rapports du physique et du moral* (in-8, Paris, 1823). Il reconnaît que l'étude de l'homme ne peut être bien faite qu'à la condition de l'envisager tout à la fois sous les points de vue physiologique et psychologique : c'est le moyen, dit-il, de ne tomber ni dans le matérialisme ni dans le spiritualisme outré. La sensation est inexplicable par le mouvement, soit vital, soit chimique; elle ne l'est pas davantage par le galvanisme et l'électricité, ou par tout autre fluide impondérable. Ce ne sont point les nerfs qui sentent, et le cerveau lui-même n'est pas indispensable pour qu'il y ait sensation. Il est plus raisonnable d'admettre que l'âme sent dans la partie du corps à laquelle la sensation est rapportée que de penser qu'elle sent ailleurs. Le temps pendant lequel le sentiment persiste après la décapitation varie suivant les différentes classes d'animaux, et suivant la manière de faire l'opération. Les mouvements des animaux décapités présentent les mêmes caractères que les mouvements volontaires. Ni le jugement, ni la mémoire, ni l'imagination ne s'expliquent par la sensation, quoiqu'il y ait, suivant l'auteur, des sensations actives. Le moi n'est pas toujours entièrement passif dans les rêves. L'instinct lui-même appartient au moi, comme modification des sentiments; il est actif sous certains rapports, et se combine avec les données de la réflexion. Les langues sont aussi le produit de l'activité du moi : l'esprit est tout à la fois actif et passif dans le somnambulisme. La personnalité morale, l'existence substantielle d'un être simple en nous et son immortalité, sont aussi établies dans le livre estimable du docteur Bérard. Il n'était point partisan du système de Gall; il l'a réfuté dans le *Dictionnaire des Sciences médicales*, article CRANIOMÉTRIE. Bérard a fait, dans cet ouvrage, plusieurs autres articles importants. On a encore de

lui : *Doctrine médicale de l'école de Montpellier, et comparaison de ces principes avec ceux des autres écoles de l'Europe.*

BÉRENGER, né à Tours, au commencement du XIe siècle, de parents riches et distingués, étudia les arts libéraux et la théologie sous Fulbert de Chartres, un des maîtres les plus fameux de ce temps. Revenu dans sa patrie en 1030, il fut choisi pour écolâtre, *magister scholarum*, du monastère de Saint-Martin, et remplit ces fonctions jusqu'en 1039, où il devint archidiacre d'Angers. Un point qui touche au fond même du christianisme, celui de savoir quel est le sens du sacrement eucharistique, soulevait alors de vifs débats. Déterminé, dit-on, par une rivalité d'école, Bérenger soutint contre Lanfranc de Pavie, supérieur de l'abbaye du Bec et son émule, que l'eucharistie n'était qu'un pur symbole, opinion déjà émise par Scot Érigène. Divers conciles tenus en 1050, à Rome, à Verceil, à Brienne, en Normandie, et à Paris, condamnèrent la doctrine de Bérenger, et celui de Paris le priva même de ses bénéfices. Bérenger, qui s'était vigoureusement défendu, pensa qu'il devait céder à l'orage et abjurer. Mais à peine se fut-il rétracté, en 1055, devant le concile de Tours, qu'il revint à son premier sentiment, et désormais sa vie offrit, pour tout spectacle, de continuelles variations. Une seconde abjuration devant le concile de Rome, en 1059, fut aussitôt suivie d'une nouvelle rechute. En 1078, il abjura une troisième fois aux pieds du pape Grégoire VII, et deux années plus tard l'incertitude de son orthodoxie obligea encore de le citer devant le concile de Bordeaux, où il confirma ses précédentes rétractations. Quelques auteurs pensent que sa conversion fut sincère et définitive; d'autres le contestent, entre autres Oudin, Cave, et la plupart des écrivains protestants. Il mourut en 1088. Un chroniqueur cité par Launoy (*de Scholis celebrioribus liber*) loue les connaissances de Bérenger en grammaire, en philosophie et en nécromancie. Hildebert de Lavardin, son disciple, dans une épitaphe qu'il lui a consacrée, dit que son génie a embrassé tous les objets décrits par la science, chantés par la poésie, *quidquid philosophi, quidquid cecinere poetæ.* Sigebert de Gembloux parle de son talent pour la dialectique et les arts libéraux (*de Script. Eccles.*, c. III); tous les historiens le représentent comme versé profondément dans les sciences humaines. Ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus portent, en effet, l'empreinte d'une érudition assez variée, et qui, au XIe siècle, était peu commune. Lanfranc, son adversaire, lui reprochait ses réminiscences profanes, et ce n'était pas sans motifs ; car, dans un de ses opuscules, il cite cinq fois Horace. Cette préoccupation de l'antiquité classique s'allie, chez Bérenger, comme chez tant d'autres, à un esprit d'indépendance, attesté d'ailleurs par l'histoire entière de sa vie. Il ne récusait pas l'autorité ; mais il a écrit ces mots que beaucoup de philosophes d'une époque plus éclairée n'auraient pas désavoués (*de Sacra cœna*, p. 100) : « Sans doute, il faut se servir des autorités sacrées quand il y a lieu, quoiqu'on ne puisse nier, sans absurdité, ce fait évident, qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité. » Ailleurs, dans son élan pour la dialectique, il s'écrie que Dieu lui-même a été dialecticien, et à l'appui de cette étrange assertion il cite quelques raisonnements tirés de l'Évangile. On ne saurait donner au droit de discussion, comme le dit ingénieusement M. J.-J. Ampère, une plus haute garantie. Telle est donc la physionomie générale sous laquelle Bérenger se présente : il a continué Scot Érigène et préparé Abailard. Inférieur à tous deux, par le génie et par l'influence, il s'est trompé comme l'un et l'autre en appliquant la dialectique aux objets de la foi; mais de son entreprise échouée il est resté un ébranlement profitable sous quelques rapports à l'esprit humain, qui, au commencement du XIe siècle, se mourait de langueur et d'immobilité.—Quelques opuscules de Bérenger sont épars dans les œuvres de Lanfranc (in-fo, Paris, 1648), et diverses collections bénédictines. En 1770, Lessing, ayant retrouvé dans la Bibliothèque de Brunswick un manuscrit de son livre *de Sacra cœna*, en publia quelques fragments sous le titre de *Berengarius Turonensis*, in-4. Depuis, l'ouvrage complet a été imprimé par les soins de M. Fred. Vischer, in-8, Berlin, 1834. On peut consulter, en outre : Oudin, *Dissert. de vita, scriptis et doctrina Berengarii, ap. Comment. de Script. Eccles.*, t. II, p. 622; — *Histoire littéraire de France*, t. VIII; — M. Ampère, *Histoire littéraire de France avant le* XIIe *siècle.* C. J

BÉRENGER (Pierre), natif de Poitiers et disciple d'Abailard, écrivit après le concile de Sens une *Apologétique* où il essayait de justifier son maître. Le fond de cette défense, qui est semée de beaucoup de réminiscences profanes, est moitié plaisant, moitié sérieux, et la forme en est généralement très-acerbe. Les Pères du concile y sont représentés sous les figures les plus grotesques, préparant, au milieu des désordres d'une orgie, une sentence de condamnation, arrachée par la crainte et la vengeance. Mais c'est surtout à saint Bernard que l'impitoyable champion d'Abailard prodigue le sarcasme et l'outrage. Il conteste son éloquence; il nie jusqu'à son orthodoxie; il lui reproche de se payer de jeux de mots et d'abuser les esprits par des frivolités puériles ou par des erreurs que l'Église réprouve. Ce pamphlet est une œuvre de la jeunesse de l'auteur, qui n'en publia que la première partie. Plus tard, tout en refusant de le désavouer, Bérenger se défendit, dans une lettre à l'évêque de Mende, d'admettre les opinions imputées à Abailard, et d'avoir voulu attaquer la personne de saint Bernard. « J'ai mordu, dit-il, je l'avoue ; mais ce n'est point le béat contemplatif, c'est le philosophe; ce n'est point le confesseur, mais l'écrivain. J'ai attaqué non pas l'intention, mais la langue ; non pas le cœur, mais la plume. » L'*Apologétique* et la lettre à l'évêque de Mende ont été imprimées à la suite des œuvres d'Abailard et d'Héloïse, soit dans l'édition d'Abailard donnée par Amboise, soit dans celle de M. Cousin, in-4, Paris, 1614. C. J.

BERG (François), né en 1753, dans le royaume de Wurtemberg, professeur d'histoire ecclésiastique et conseiller ecclésiastique à Wurtzbourg, fut un des plus ardents adversaires de Schelling. Il publia contre lui, sous le titre de *Sextus*, un traité de la connaissance humaine, où le dogmatisme le plus absolu, celui que professait M. de Schelling avant sa seconde apparition sur la scène philosophique, est combattu par le scepticisme. Cet écrit provoqua une réponse anonyme, qui reçut le nom d'*Anti-Sextus*. Berg essaya plus tard, dans un second ouvrage intitulé : *Épicritique de la philosophie*, de poser les bases de son propre système, où la volonté appliquée à la pensée, la *volonté logique*, ainsi qu'il la nomme, est regardée comme le seul moyen d'arriver à la connaissance de la réalité. Il pense que le principe unique de toute erreur en philosophie consiste en ce qu'on ne songe pas à s'entendre sur le point de la question à éclaircir. Le premier remède à cet inconvénient serait, selon lui, de donner un *Organon* à la philosophie, ainsi que Kant l'avait voulu faire. L'*Épicritique* est la philosophie destinée à combler cette lacune, et elle doit, en

se conformant rigoureusement à la nouvelle méthode, soumettre à l'examen toutes les solutions possibles du problème fondamental, jusqu'à ce qu'on ait enfin trouvé l'unique solution capable de répondre à toutes les difficultés. Les faits intellectuels, en tant qu'objets de ce problème, doivent être expliqués sous le triple point de vue de l'expérience, de la connaissance, et surtout de la réalité. Cette tentative sans originalité et sans profondeur passa tout à fait inaperçue. Berg mourut en 1821, ne laissant que les deux ouvrages dont nous venons de faire mention. Le *Sextus* a été publié à Nuremberg, en 1804, in-8, et l'*Épicritique* à Arnstadt et Rudolstadt, en 1805, in-8.

BERGER (Jean-Eric de), philosophe danois, né en 1772, et mort en 1833 à Kiel, où il était professeur de philosophie et d'astronomie. Il s'essaya d'abord sur divers sujets de morale et de politique; puis, se vouant entièrement à la philosophie, il publia les écrits suivants, qui ne manquent pas d'une certaine originalité: *Exposition philosophique du système de l'univers*, in-8, Altona, 1808; — *Esquisse générale de la science*, in-8, Altona, 1817-1827. Cet ouvrage, écrit en allemand comme le précédent, se compose de quatre parties, dont chacune a son titre particulier: la 1re s'appelle *Analyse de la faculté de connaître;* la 2e, *de la Connaissance philosophique de la nature;* la 3e, *de l'Anthropologie et de la Psychologie;* la 4e traite de la morale, du droit naturel et de la philosophie religieuse.

BERGER (Jean-Godefroy-Emmanuel), théologien-philosophe très-distingué, né à Ruhland, dans la haute Lusace, le 27 juillet 1773, et mort le 20 mai 1803. Ses écrits, tous en allemand, sont remarquables par la liberté de ses opinions et l'élévation de sa morale. Voici les titres de ceux qui intéressent particulièrement la philosophie: *Aphorismes pour servir à une doctrine philosophique de la religion*, in-8, Leipzig, 1796; — *Histoire de la philosophie des religions, ou Tableau historique des opinions et de la doctrine des philosophes les plus célèbres sur Dieu et la religion*, in-8, Berlin, 1800; — *Idées sur la philosophie de l'histoire des religions*, dans le Recueil de Stäudlin, 5 vol. in-8, Lubeck, 1797-1799, t. IV, n° 5.

BERGIER (Nicolas-Sylvestre), théologien, philologue et apologiste du christianisme, mérite une place dans ce recueil par la lutte qu'il soutint contre J. J. Rousseau et les autres philosophes du dernier siècle. Né à Darnay, en Lorraine, le 31 décembre 1718, il fut successivement curé dans un village de la Franche-Comté, professeur de théologie, principal du collége de Besançon, chanoine de Notre-Dame de Paris, et confesseur du roi. Il est mort à Paris le 9 avril 1790. Après avoir débuté dans la carrière d'écrivain par différents travaux d'érudition et une traduction d'Hésiode assez estimée de son temps, il s'attaqua aux philosophes, alors tout-puissants sur l'opinion. Les seuls de ses ouvrages qui se fondent sur la raison, et qui, laissant de côté les dogmes révélés, présentent un caractère purement philosophique, sont les deux suivants: 1° *le Déisme réfuté par lui-même*, 2 vol. in-12, Paris, 1765, 1766, 1768. C'est l'examen des principes religieux, et une réfutation purement personnelle de Rousseau; 2° *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature*, 2 vol. in-12, Paris, 1771. On lui attribue aussi des *Principes métaphysiques*, imprimés dans le *Cours d'études à l'usage de l'École militaire*. On remarque dans ces écrits de l'ordre, de la netteté, de la suite, mais rien de distingué dont la science puisse faire son profit.

BERGK (Jean-Adam), né en 1769 près de Zeitz, dans le gouvernement de Mersebourg en Prusse, et mort à Leipzig, en 1834, fut principalement occupé des rapports de la philosophie et du droit; mais il publia aussi quelques ouvrages de philosophie pure, conçus dans le sens des idées de Kant. Voici les titres de ses principaux écrits, qui d'ailleurs ne se distinguent par aucune originalité: *Recherches sur le droit naturel des États et des peuples*, in-8, Leipzig, 1796; — *Lettres sur les principes métaphysiques du droit*, de Kant, in-8, Leipzig et Géra, 1797; — *Réflexions sur les principes métaphysiques* de la morale de Kant, in-8, Leipzig, 1798; — *l'Art de lire*, in-8, Iéna, 1799; — *l'Art de penser*, in-8, Leipzig, 1802; — *l'Art de philosopher*, in-8, Leipzig, 1805; — *Philosophie du droit pénal*, in-8, Meissen, 1802; — *Théorie de la législation*, in-8, Meissen, 1802; — *Moyens psychologiques de prolonger la vie*, in-8, Leipzig, 1804; — *Recherches sur l'âme des bêtes*, in-8, Leipzig, 1805; — *Quel est le but de l'État et de l'Église, quels sont leurs rapports, etc.*, in-8, Leipzig, 1827; — *la Vraie Religion; recommandé à l'attention des rationalistes et destiné à la guérison radicale des super-naturalistes, des mystiques, etc.*, in-8, Leipzig, 1828. Ces deux derniers ouvrages furent publiés sous le pseudonyme de Jules Frey. — *Défense des droits des femmes*, Leipzig, 1829. — Bergk a publié aussi, accompagnée de notes et d'éclaircissements, une traduction allemande de l'ouvrage de Beccaria sur *les Délits et les Peines* (Leipzig, 1798), et plusieurs autres petits écrits de droit. — Dans tous ces ouvrages, comme il est facile de le voir par les titres, règne l'esprit du XVIIIe siècle.

BÉRIGARD ou **BEAUREGARD** (Claude GUILLERMET, seigneur de), naquit à Moulins, selon les uns en 1578, en 1591 selon les autres. Il acheva la plus grande partie de ses études à l'Académie d'Aix en Provence, où il s'appliqua particulièrement à la philosophie et à la médecine. Il se rendit ensuite successivement à Paris, à Lyon et à Avignon, et se fit partout une telle réputation, que le grand-duc de Florence l'appela à l'université de Pise, avec la mission d'enseigner ses deux sciences de prédilection. Douze ans plus tard, en 1640, le sénat de Venise lui confia les mêmes fonctions dans l'université de Padoue, à laquelle il resta attaché jusqu'à sa mort. Il est l'auteur de deux ouvrages, dont l'un: *Dubitationes in dialogos Galilœi pro terrœ immobilitate* (in-4, 1632), a été publié sous le pseudonyme de *Galilæus Lincœus*. C'est, comme le titre l'indique, une critique du nouveau système du monde. L'autre, intitulé *Circulus Pisanus, seu de veterum et peripatetica philosophia Dialogi* (in-4, Udine, 1641 et 1643; Padoue, 1661), a eu beaucoup plus de réputation, grâce aux colères qu'il a soulevées parmi les théologiens. Sous la forme d'un dialogue entre un disciple d'Aristote et un partisan de l'ancienne physique des ioniens, surtout de celle d'Anaximandre, l'auteur met sous nos yeux les deux hypothèses entre lesquelles son esprit semble balancer: l'une où la formation du monde est expliquée simultanément par les propriétés d'une matière première, éternelle, et l'action d'une cause motrice, d'un Dieu sans providence; l'autre où tout s'explique par la seule puissance des éléments matériels, des atomes ou des homéoméries (voy. ANAXAGORE), et où l'existence de Dieu est regardée comme inutile. Peut-être aussi, comme Tennemann le soutient avec beaucoup d'esprit (*Histoire de la Philosophie*), son dessein était-il de miner sourdement l'autorité d'Aristote, en lui opposant avec avantage des doctrines plus anciennes; car, l'attaquer en face était impossible à Bérigard, dont les fonctions

consistaient à enseigner officiellement la philosophie péripatéticienne. A propos et sous le nom d'Aristote, il fait aussi la critique des opinions erronées de son temps, par exemple de la théorie des causes occultes, qu'il compare à des lambeaux cousus sur le vêtement des philosophes pour cacher leur nudité, c'est-à-dire leur ignorance. Cependant, quand on considère l'impuissance à laquelle il réduit la raison, il n'est guère permis de voir en lui autre chose qu'un sceptique. Il ne pense pas que, sans le secours de la révélation, nous puissions résoudre aucune des questions qui touchent à la religion et à la morale; il ne nous accorde pas même la faculté de savoir par nous-mêmes s'il y a un Dieu, encore moins de démontrer son existence et de pénétrer dans les secrets de la nature (*Circulus Pisanus in priorem librum physices*, p. 24). Les contemporains de Bérigard ne se sont pas mépris sur le sens de ces protestations, en apparence si favorables à l'autorité religieuse.

BERKELEY (Georges) naquit à Kilkrin en Irlande, en 1684, et mourut à Oxford en 1753. Les années de son adolescence et de sa jeunesse se passèrent à Kilkenny, l'une des villes les plus considérables de l'intérieur de l'Irlande. C'est là que fut commencée son éducation, qui reçut son achèvement au collége de la Trinité, à l'université de Dublin, dont il devint associé en 1707. Après une série de voyages en France, en Italie, en Sicile, il fut nommé au doyenné de Derry, riche bénéfice, qui semblait devoir le retenir et le fixer dans sa patrie, lorsque, cédant à un mouvement tout à la fois d'humeur aventureuse et de prosélytisme religieux, il partit pour Rhode-Island, avec le projet d'y créer, sous le nom de *collége de Saint-Paul*, un établissement qui, moyennant une instruction fondée sur des principes évangéliques, devait devenir un foyer de civilisation pour les sauvages d'Amérique. Ce dessein échoua. De retour en Angleterre, Berkeley fut, en 1734, promu à l'évêché de Cloyne, qu'il refusa plus tard de quitter pour un bénéfice deux fois plus considérable. Il était venu à Oxford pour y surveiller l'éducation de son fils; il y mourut presque subitement en 1753. Il avait été l'ami de Steele, de Swift, de lord Péterborough, du duc Grafton et de Pope. Il laissait un grand nombre d'écrits, réunis par lui et publiés en un recueil, sous le titre de *Traités divers*, à Oxford, en 1752, un an avant sa mort.

Parmi les ouvrages de Berkeley, il en est quatre qui, au point de vue philosophique, sont particulièrement importants. Ce sont : 1° la *Théorie de la vision*, publiée en 1709; 2° le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, publié en 1710, c'est-à-dire à une époque où Berkeley n'avait encore que vingt-six ans; 3° les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, publiés en 1713; 4° l'*Alciphron*, ou *le Petit Philosophe*, publié en 1732. Les *Dialogues* ont été traduits en français par l'abbé du Gua de Malves (in-12, Amsterdam, 1750), et l'*Alciphron* par de Joncourt (2 vol. in-12, la Haye, 1734).

Alciphron, ou *le Petit Philosophe* (*the Minute Philosopher*), est un traité tout à la fois de théodicée, de logique et de psychologie, mais surtout de morale. L'*Essai sur l'entendement humain* avait donné naissance à une foule de théories matérialistes, fatalistes, sceptiques. L'objet général du livre de Berkeley est la réfutation de ces doctrines. Toutefois, l'*Alciphron* paraît plus spécialement dirigé contre les écrits de Mandeville, qui, dans sa *Fable des abeilles* et autres ouvrages, avait prétendu que ce qu'on appelle la vertu n'est qu'un produit artificiel de la politique et de la vanité. Berkeley adopta dans cet ouvrage la forme du dialogue, dont il s'était déjà servi dans plusieurs autres écrits. Les principales questions relatives au devoir, au libre arbitre, à la certitude, à la nature de l'âme et de Dieu, s'y trouvent, les unes traitées en détail, les autres sommairement examinées, et les unes et les autres y sont résolues dans le sens des croyances universelles.

Le livre intitulé *Théorie de la vision* (*Theory of vision*) contient en germe le scepticisme en matière de perception extérieure, qui devait, quelques années plus tard, se produire sous des formes plus complètes et plus hardies dans les *Principes de la connaissance humaine* et dans les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*. Le système de Berkeley sur la non-réalité du monde matériel n'était-il pas encore parfaitement arrêté dans son esprit, ou l'auteur jugea-t-il préférable de ne le produire que graduellement? Ce sont là deux hypothèses qui ont l'une et l'autre leur probabilité. Quoi qu'il en soit, la *Théorie de la vision* contient d'excellents aperçus sur les opérations des sens. La distinction que, plus tard, l'école écossaise, avec Reid et Stewart, devait établir entre les perceptions naturelles et les perceptions acquises du sens de la vue, s'y trouve déjà présentée par Berkeley. Cette distinction était d'autant plus importante, qu'elle était rendue plus difficile par la longue et presque invincible habitude où nous sommes dès les premiers jours de notre enfance d'associer les unes aux autres dans une étroite union les opérations de nos divers sens.

Le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (*Treatise on the principles of human knowledge*), et les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (*Three Dialogues betwen Hylas and Philonoüs*), malgré la différence de la forme dans laquelle ils sont écrits, ont un seul et même objet, qui est de contester la réalité objective de nos perceptions. « Il est, dit Berkeley (*Théorie des principes de la connaissance humaine*, § 6), des vérités si près de nous et si faciles à saisir, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les apercevoir, et au nombre des plus importantes me semble être celle-ci, que, la terre et tout ce qui pare son sein, en un mot, tous les corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, n'existe point hors de nos esprits. » Ainsi, point de réalités matérielles. Les seules existences réelles sont les êtres incorporels, les esprits, c'est-à-dire Dieu et nos âmes.

Deux causes principales paraissent avoir déterminé chez Berkeley l'adoption d'une telle doctrine. La première, d'un caractère tout personnel, se trouve dans les dispositions religieuses du pieux évêque de Cloyne. Nous pouvons, sur ce point, recueillir son propre aveu : « Si l'on admet (dit-il dans sa Préface aux *Trois Dialogues*) les principes que je vais tâcher de répandre parmi les hommes, les conséquences qui, à mon avis, en sortiront immédiatement, seront que l'athéisme et le scepticisme tomberont totalement. » Berkeley croyait donc, par la négation de la matière, servir la cause du spiritualisme. L'école de Locke avait converti en une négation hardie le doute timide du maître à l'endroit de la spiritualité, et Berkeley répondait à cette école par la négation de la substance matérielle. Il ne s'attendait pas qu'un jour viendrait où le scepticisme, par la main de Hume, saisirait l'arme dont il venait de frapper le monde matériel, et la tournerait contre le monde des esprits.

La seconde cause, il faut la chercher dans le caractère fondamental de la théorie, qui, tout bsurde qu'elle fût, régnait alors souveraine-

ment en philosophie relativement au mode d'acquisition de la connaissance. Nous voulons parler de la théorie de l'idée représentative. D'après cette théorie, la connaissance et l'idée étaient deux choses distinctes. L'idée n'était qu'un moyen de connaissance et non la connaissance même. L'idée était une sorte d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. L'idée était pour le sujet l'image ou la représentation de l'objet; et l'exactitude de la connaissance se mesurait sur le plus ou le moins de conformité de l'image, avec l'objet qu'elle représentait. Cette théorie, d'abord imaginée pour expliquer la formation de nos connaissances sensibles, avait graduellement acquis plus d'extension, et, à l'époque à laquelle apparut Berkeley, elle servait à rendre compte de la formation de toutes nos connaissances. Berkeley l'adopta, mais cependant avec restriction. Ainsi que paraît l'avoir fait Malebranche à la même époque, il n'attribua à l'intervention de l'idée représentative que la formation d'un certain ordre de connaissances, à savoir celles qui ont pour objet le monde extérieur. Quant aux notions qu'a notre âme de son propre être et de ses modifications, Berkeley en regarde l'acquisition comme s'opérant par un simple acte d'aperception intérieure, et sans qu'il soit besoin d'aucune image ou idée à titre d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. Cette distinction explique comment Berkeley affirme à la fois l'existence de l'esprit et nie celle de la matière. En effet, l'esprit se saisissant lui-même par une aperception immédiate, son existence ne saurait être mise en question; tandis qu'il en est tout autrement des objets corporels, qu'il ne nous est jamais donné d'atteindre directement à cause de la présence de cette idée, qui vient toujours s'interposer entre notre âme et la réalité extérieure, et rendre ainsi cette réalité à jamais insaisissable. C'est, assurément, par cette voie que Berkeley fut conduit à prétendre que les objets que nous regardons comme constituant le monde extérieur ne sont que des idées de notre esprit. Cet idéalisme, poussé par la logique à ses conséquences dernières, ne tarderait pas à aboutir à un absolu égoïsme. Car, la doctrine de Berkeley une fois adoptée, rien ne me garantit plus l'existence extérieure d'êtres semblables à moi, et je reste seul dans l'univers, ou plutôt je constitue l'univers à moi seul, avec mon esprit et mes idées, les seules choses qui, dans un idéalisme conséquent, puissent échapper à la négation et au doute. Berkeley n'a pas formellement avoué cette conclusion; mais elle s'impose irrésistiblement à sa doctrine.

On peut consulter sur Berkeley, indépendamment des écrits de ce philosophe dont les titres ont été mentionnés plus haut, et des historiens généraux de la philosophie, un ouvrage allemand intitulé : *Collection des principaux écrivains qui nient la réalité de leur propre corps et du monde matériel tout entier, contenant les Dialogues de Berkeley entre Hylas et Philonoüs et la Clef universelle de Collier, avec des notes qui servent à la réfutation du texte, et un supplément dans lequel on démontre la réalité des corps*, par J. Chr. Eschenbach, in-8, Rostock, 1756. C. M.

BERNARD DE CHARTRES, dit *Sylvestris*, écrivain du XIIe siècle, enseigna dans les écoles de Chartres. Jean de Sarisbéry, qui l'appelle le meilleur des platoniciens de son temps, *perfectissimus inter platonicos hujus sæculi*, lui attribue deux ouvrages : l'un où il cherchait à concilier Platon et Aristote, l'autre où il prouvait l'éternité des idées, justifiait la Providence, et montrait que tous les êtres matériels, étant de leur nature soumis au changement, doivent nécessairement périr (*Metalog.*, lib. IV, c. XXXV). Ces deux ouvrages sont aujourd'hui perdus; mais plusieurs bibliothèques possèdent encore, sous le nom de Bernard Sylvestris, un traité philosophique en deux parties, *Megacosmus* et *Microcosmus*, *le Grand* et *le Petit monde*, qui en effet est empreint d'une forte teinte de platonisme. L'auteur y reconnaît deux éléments des choses: la matière et les idées. La matière est privée de toute forme et susceptible de les recevoir toutes. Les idées résident dans l'entendement divin; elles sont les exemplaires de la vie, le principe immuable de ce qui doit être, et toutes choses résultent de leur union avec la matière. Créé à l'image du monde intelligible, le monde sensible a toute la perfection de son modèle. Il est complet, parce que Dieu est complet; il est beau, parce que Dieu est beau; il est éternel dans son exemplaire éternel. Le temps a sa racine dans l'éternité et il retourne dans l'éternité. En lui l'éternité paraît se mouvoir et il paraît se reposer en elle. Il gouverne le monde, gouverné lui-même par l'ordre. A l'exposition de ces principes qui sont évidemment empruntés du *Timée*, un des monuments de la philosophie ancienne que le XIIe siècle a le mieux connus, succède, dans le *Microcosme*, une théorie de l'homme. Bernard reconnaît la distinction du corps et de l'âme; il admet la préexistence de celle-ci, et semble adopter l'hypothèse de la réminiscence. Les détails physiologiques occupent d'ailleurs la plus grande place dans cette partie de l'ouvrage. — M. Cousin a publié à la suite des Œuvres inédites d'Abailard quelques extraits du *Megacosmus* et du *Microcosmus*, avec des fragments d'un *Commentaire* de Bernard de Chartres sur le VIe livre de l'*Énéide*. — Voy. aussi : *Fragments de philosophie du moyen âge*, par V. Cousin; et un article étendu de l'*Histoire littéraire de France*, t. XII. C. J.

BERNARD (SAINT), abbé de Clairvaux, né en 1091, mort en 1153, est certainement une des figures les plus imposantes du XIIe siècle. Mais on n'a pas à rappeler ici ses vertus, ses talents, sa fermeté à maintenir l'ordre dans les esprits et la discipline dans les mœurs, ni son éloquence qui envoya des foules en terre sainte, ni même ses écrits qui touchent de plus près à la religion qu'à la science. Il n'a guère abordé la philosophie que pour exprimer combien il la dédaignait; et les philosophes qui ont attiré son attention, comme Abailard et Gilbert de la Porrée, n'ont pas eu à s'en louer. L'histoire de ces débats se trouve ailleurs (voy. ABAILARD, GILBERT DE LA PORRÉE). On doit seulement indiquer ici qu'en poursuivant ses adversaires, saint Bernard ne les a jamais attaqués sur le terrain de la philosophie : il a voulu réprimer les excursions qu'ils faisaient en pleine théologie, non sans porter dommage à plus d'un dogme. Abailard est très-maltraité dans les cinq lettres envoyées contre lui au pape Innocent : c'est un autre Goliath, un lion, un dragon qu'il faut fouler aux pieds; et dans douze autres épîtres à divers personnages, toujours contre le même Abailard, il le représente comme le précurseur de l'antechrist et comme un fabricateur de mensonges. Mais toujours et partout ce sont des hérésies formelles qu'il lui impute à tort ou à raison : « Quand il parle de la trinité, dit-il, on croirait entendre Arius; il pense sur la grâce comme Pélage, sur la personne du Christ comme Nestor..., et tout en s'évertuant à faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même est païen. » Quant à Gilbert de la Porrée, en distinguant d'une part la divinité et de l'autre

les trois personnes qui en sont revêtues, il compromettait le dogme de la trinité. Ces luttes ne permettent donc pas de préjuger les opinions philosophiques de saint Bernard, et l'examen de ses écrits donne à penser qu'il n'en a pas eu de bien suivies. Il parle avec un certain dédain de Platon et d'Aristote, et ne choisit pas entre les *arguties* de l'un et le bavardage de l'autre : *Aristotelicæ subtilitatis facunda quidem sed infecunda loquacitas* (*Sermons*, édit. Martène, p. 21). Cependant il incline vers le platonisme. « Les idées, dit-il, ne sont pas seulement des idées, mais leur être est l'être vrai, puisqu'elles sont immuables et éternelles, et que tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, n'arrive à l'existence que par leur participation » (*de Quæstionibus*, etc., quæstio 46). Ces idées ont leur substance dans le Verbe, où l'homme saint les contemple après la vie. Mais dès à présent il s'y prépare par l'amour. La première aurore de cette passion divine c'est le sentiment de Dieu : « Ce n'est pas la langue, c'est l'onction de la grâce qui enseigne ces choses; elles sont cachées aux grands et aux sages du siècle; mais Dieu les révèle aux petits (Sermon LXXXV). » Mais il y a toute une hiérarchie d'amours, et au dernier degré la volonté qui aime et l'intelligence qui contemple sont confondues, et s'unissent entre elles et avec Dieu. Toutefois cette union est d'affection et de sentiment, sans qu'elle abolisse la différence des substances. « Dieu est l'être de toutes choses, non que toutes choses soient un même tout avec lui; mais elles sont de lui, en lui, et par lui. Il en est le principe et non la matière, *principium causale non materiale* (Sermon IV). » Saint Bernard est sur la pente du mysticisme où va s'engager l'école de saint Victor. Mais il ne dépasse pas la limite où s'est arrêté saint Augustin. L'amour qu'il place au-dessus de la science n'est pas mercenaire, et comme il le dit avec délicatesse, *habet prœmium, sed id quod amatur* (*de Deo diligendo*). La grâce qu'il oppose à la liberté ne la détruit pas : « Sans le libre arbitre, il n'y a rien à sauver; sans la grâce, il n'y a rien qui puisse sauver; Dieu est l'auteur du salut, le libre arbitre est seulement capable d'être sauvé. La grâce fait tout dans le libre arbitre, et le libre arbitre fait tout par la grâce. » Les œuvres complètes de saint Bernard ont été publiées par Martène, Venise, 1567, et depuis souvent réimprimées. Elles renferment des lettres, des sermons et des traités. Parmi les lettres, il y en a vingt-six qui traitent de matières plus ou moins philosophiques; on en trouvera les numéros dans l'*Histoire littéraire*, t. XIII, p. 148; quelques sermons (il y en a trois cent quarante) renferment des passages intéressants; enfin parmi les traités on consultera ceux *de l'amour de Dieu* et *de la grâce et du libre arbitre*. De nombreux travaux, entre autres ceux de Néander, de MM. Ratisbonne et de Montalembert, ont illustré la figure de saint Bernard; mais, sauf erreur, on ne s'est pas inquiété particulièrement de sa philosophie, qui n'a ni originalité ni étendue. E. C.

BERNIER (François), voyageur, médecin et philosophe, naquit le 25 ou 26 septembre 1620, à Joué, aujourd'hui commune de Joué-Étiau, près d'Angers, et mourut à Paris le 22 septembre 1688. Élevé par les soins d'un curé de campagne, son oncle paternel, il fut, encore très-jeune, mis en relation avec Gassendi, alors prévôt de la cathédrale de Digne. Gassendi, après plusieurs voyages à Paris, s'étant décidé à y demeurer, Bernier ne tarda pas à l'y joindre et fut admis à suivre ses leçons de philosophie et d'astronomie. Il enseigna lui-même ces deux sciences au jeune de Merveilles, qui, chargé plus tard d'une mission diplomatique, l'emmena avec lui en Allemagne et en Italie. Reçu docteur en médecine en 1652, il fit servir l'autorité que lui donnait ce titre pour défendre son maître contre les attaques passionnées de Morin. En 1656, après la mort de Gassendi, dont il entoura la vieillesse d'une sollicitude toute filiale, il s'embarqua pour l'Orient. Il passa plusieurs années dans l'Inde, à la cour d'Aureng-Zeyb, dont il fut le médecin, et ne revint en Europe qu'en 1669, après avoir visité la Palestine, l'Égypte, la Perse et la Turquie. Les *Mémoires*, qu'il publia peu de temps après son retour sur les événements dont il fut témoin pendant son séjour dans la presqu'île hindoustanique, le rendirent promptement célèbre (*Mémoires du sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, 4 vol. in-12, Paris, 1670-1671).

Lié d'amitié avec Chapelle, Boileau, Racine, la Fontaine et Molière, son compagnon d'étude à l'école de Gassendi, il fut mêlé indirectement à la littérature du XVIIe siècle. On suppose qu'il a fourni à Molière plusieurs traits satiriques contre les médecins et à la Fontaine les sujets de quelques-unes de ses fables. Il a contribué avec Racine et Boileau à la rédaction de l'*Arrêt burlesque*, et fut un des collaborateurs les plus actifs des journaux scientifiques et littéraires de l'époque. Mais les ouvrages par lesquels il mérite surtout d'occuper une place dans ce recueil sont les suivants : *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (8 vol. in-12, Lyon, 1678 et 1684); *Doutes de M. Bernier sur plusieurs chapitres de son Abrégé de Gassendi* (in-12, Paris, 1682); *Éclaircissements sur le livre de M. de la Ville* (le P. le Valois) *intitulé : Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps; Traité du libre et du volontaire*, in-12, Amsterdam, 1685; *Mémoire sur le Quiétisme des Indes*, dans l'*Histoire des ouvrages des Savants*, de Basnage, septembre 1688. Voici les titres des deux autres écrits où M. Bernier défend contre Morin la doctrine et la personne de son maître : *Anatomia ridiculi muris, hoc est dissertatiunculæ J. B. Morini astrologi, adversus expositam a P. Gassendo philosophiam*, in-4, Paris, 1651; — *Favilla ridiculi Muris*, etc., in-4, Paris, 1653. — Consulter sur Bernier la notice que lui a consacrée M. de Lens dans le *Dictionnaire historique*, géographique et biologique de l'Anjou. X.

BERTRAND (Alexandre), né à Rennes en 1795, mort en 1831, élève de l'École polytechnique, docteur en médecine, a étudié en physiologiste et en philosophe les phénomènes du somnambulisme et particulièrement ceux qu'on a attribués au magnétisme animal.

Dans un ouvrage intitulé *Traité du Somnambulisme* (Paris, 1823, in-8), il distingue quatre espèces de somnambulisme : 1° le somnambulisme *essentiel*, se produisant pendant le sommeil chez des individus qui paraissent jouir d'ailleurs d'une santé parfaite; 2° le somnambulisme *symptomatique*, apparaissant dans le cours de certaines maladies dont on peut le considérer comme une crise ou un symptôme; 3° le somnambulisme *artificiel*, que font naître à volonté chez certains sujets les pratiques des magnétiseurs; 4° le somnambulisme *extatique*, résultat d'une exaltation morale exagérée, contagieux par imitation, celui des possédés au moyen âge. Il pense que toutes ces espèces de somnambulisme sont de la même nature, mais que l'étude des deux dernières peut éclairer la science sur les phénomènes du somnambulisme, d'autant mieux que l'observateur peut entrer en communication avec les somnambules de ces deux genres. Voici le résumé de sa théorie. Il y a dans l'homme deux vies, la

vie organique intérieure et la vie extérieure ou de relation. Dans le sommeil, la vie de relation est plus ou moins complétement suspendue; au contraire, la vie intérieure devient plus intense, selon l'aphorisme d'Hippocrate : *In somno motus intra; somnus labor visceribus.* Dans le sommeil, les fibres cérébrales produisent par leurs mouvements spontanés une foule d'impressions et d'images qui affectent le dormeur comme feraient des perceptions véritables : ce sont les rêves. Lorsque la vie de relation n'est pas assez entièrement suspendue pour enlever la possibilité des mouvements musculaires, lorsque quelques sens demeurent en activité, le dormeur devient somnambule. L'état de somnambulisme, dans quelques circonstances qu'il se produise, consiste surtout en deux choses : 1° dans le reflux de la vie vers les organes intérieurs; 2° dans la surexcitation du cerveau. Cette concentration de la vie vers les organes internes rend perceptibles au somnambule les impressions qui se rapportent à ces organes et qu'il ne perçoit pas en temps ordinaire. De là des faits d'apparence merveilleuse : la prévision des accidents pathologiques qui doivent s'accomplir en lui, le développement de l'instinct des remèdes, l'appréciation de la durée, l'apparition des symptômes morbides de personnes étrangères. La surexcitation du cerveau explique des phénomènes d'un autre ordre : le perfectionnement de la mémoire, l'activité extraordinaire de l'imagination, l'oubli au réveil, la communication des pensées et des volontés étrangères, enfin la puissance du somnambule sur les phénomènes de la vie intérieure.

On voit que le docteur Bertrand accepte tous ou presque tous les faits que l'on dit se produire chez les somnambules extatiques ou chez les sujets des magnétiseurs, mais il ne discute pas quelle est la cause qui produit l'état de ces derniers; c'est pourquoi il appelle leur somnambulisme *artificiel* et non *magnétique*. Il les prend dans cet état et cherche à expliquer physiologiquement les phénomènes qu'ils présentent. On peut trouver qu'il met quelque complaisance et même un peu de crédulité dans la simple acceptation de tous ces faits; mais, comme la théorie qu'il expose est purement scientifique, elle mérite déjà d'être discutée par les médecins et les philosophes. Cependant, malgré le soin qu'il apporte à ne pas s'expliquer sur la nature de la cause qui produit le somnambulisme artificiel et à refuser à celui-ci le nom de magnétique, il est évident qu'il admet l'existence d'un fluide particulier dont le magnétiseur dirigerait à son gré les effluves vers le somnambule. En effet, dans un autre ouvrage dont il sera question tout à l'heure, il reconnaît avoir partagé avec une foi profonde les principales croyances des plus chauds partisans du magnétisme animal et avoir envoyé en 1821, pour un concours ouvert à Berlin, un mémoire où il défend la cause commune. Le *Traité du Somnambulisme* n'est même que le résumé, très-atténué, comme on l'a vu, de leçons publiques faites par le docteur Bertrand sur le magnétisme animal et en sa faveur, au milieu des railleries des incrédules.

Dans un traité intitulé : *du Magnétisme animal en France et des jugements qu'en ont portés les sociétés savantes*, suivi de *Considérations sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques* (Paris, 1826, in-8), de nouvelles lumières se font dans l'esprit du docteur Bertrand. Il se sépare des partisans absolus du magnétisme, en déclarant que le magnétisme animal n'existe pas, qu'il n'y a pas de fluide magnétique, que la volonté du soi-disant magnétiseur n'est pour rien dans la production du somnambulisme artificiel; mais il se sépare à la fois de ses adversaires également exagérés, en maintenant la réalité des faits du somnambulisme, seulement comme des effets étrangers au prétendu magnétisme animal et procédant d'une tout autre cause. Le somnambulisme artificiel n'est plus à ses yeux qu'une variété de l'extase, et il propose de remplacer le premier mot par le second. Du reste il définit assez vaguement l'extase, « un état particulier, qui n'est ni la veille, ni le sommeil, un état qui est naturel à l'homme, en ce sens qu'on le voit constamment apparaître, toujours identique au fond, dans certaines circonstances données. » La plus puissante de ces circonstances qui produisent l'extase, est une exaltation morale portée à un haut degré. Ce second ouvrage diffère donc du premier en ce seul point, que le magnétisme animal admis dans celui-ci, au moins comme possible et tacitement comme réel, est décidément repoussé dans celui-là. Mais les faits du somnambulisme artificiel, devenus ceux de l'extase, demeurent les mêmes et conservent la même explication.

Puisque le docteur Bertrand, débarrassé par la seule puissance de son bon sens de la croyance temporaire au fluide magnétique, ramenait à l'extase tous les faits du somnambulisme, quelles que fussent les causes déterminantes de cet état, il devait être conduit naturellement à étudier l'extase de plus près, d'autant plus qu'il la déclarait être un état réel, historique et toujours actuel, mais inconnu à la science; il devait en donner une théorie scientifique qui expliquât les phénomènes d'apparence merveilleuse à la réalité desquels il ne cessait d'accorder sa croyance. En effet, il se proposait, dit-on, de composer un volumineux ouvrage sur l'extase. Ce projet n'a pas été exécuté dans ces vastes proportions; le docteur Bertrand a seulement écrit pour l'*Encyclopédie progressive* un petit traité de cinquante-six pages intitulé : *Extase;* de l'état d'extase considéré comme une des causes des effets attribués au magnétisme animal (1826, 8ᵉ traité). Dans ces pages qui ne sont en partie que le résumé de l'ouvrage précédent, le docteur Bertrand ne s'occupe que de l'extase produite par l'exaltation morale, dont le somnambulisme, dit magnétique, est un cas particulier. Après avoir rappelé l'influence si puissante que le moral exerce sur le physique et les phénomènes physiologiques qui en résultent et qui ont souvent passé pour des miracles, il place l'état d'extase au nombre de ces effets, comme un fait d'autant plus surprenant qu'il ne se produit pas seulement chez des individus isolés, mais qu'il se propage à la façon d'une épidémie. L'histoire a enregistré plusieurs de ces épidémies singulières, par exemple, celle qui éclata parmi les religieuses de Loudun et dont Urbain Grandier fut la victime. Le somnambulisme, dit magnétique, serait une épidémie de plus. Parmi les phénomènes qu'on observe chez les extatiques, A. Bertrand prend à part ceux qu'il appelle du nom général d'*inspiration*. Il définit l'inspiration : *l'acquisition d'idées et de notions que l'intelligence n'a pas la conscience d'avoir formées ou acquises*, la manière dont l'extatique prétend qu'elles lui sont inspirées n'étant qu'une circonstance accessoire. De l'inspiration ainsi définie il donne l'explication suivante. Quand nous faisons un raisonnement, soit : tout homme est mortel, Pierre est homme, donc il est mortel, après avoir considéré attentivement les deux prémisses, nous ne pouvons nous refuser à admettre la conclusion, et notre seule participation active à l'acquisition de cette conclusion est l'attention que nous avons donnée

aux prémisses; la conclusion elle-même s'impose par son évidence. Si donc les idées que notre attention rapproche ainsi avec effort naissaient de notre cerveau sans exercice de notre volonté, la conclusion nous en paraîtrait révélée. C'est précisément ce qui arrive aux extatiques : leur cerveau surexcité suscite et rapproche une foule d'idées à la production et à la comparaison desquelles ils ne participent pas ; la conclusion leur en *tombe dans l'esprit* et ils cherchent, ils rêvent une cause qui en explique l'apparition.

Le mérite du docteur Bertrand est, outre une parfaite sincérité, d'avoir, le premier ou l'un des premiers, su tenir un juste milieu vraiment philosophique entre les opinions extrêmes de ceux qui acceptaient sans contrôle le magnétisme animal avec tous ses miracles et de ceux qui rejetaient indistinctement avec le magnétisme les faits, incontestables et naturels quoique étonnants en apparence, du somnambulisme et de l'extase; mérite d'autant plus grand qu'il avait tout d'abord abondé dans l'erreur. Toutefois on peut lui reprocher encore d'être trop peu sévère dans l'acceptation et dans l'explication de certains faits, même après avoir abjuré le magnétisme. Ces reproches s'adressent en particulier à son second ouvrage; les excellentes quoique très-courtes considérations que renferme son petit traité de l'*Extase* donnent peut-être lieu de croire que, s'il eût vu le jour, son grand ouvrage les eût réduits à néant.

A. Bertrand a encore publié des *Lettres sur les révolutions du globe*, Paris, 1824, in-18, et des *Lettres sur la physique*, Paris, 1825, 2 vol. in-8, où il a essayé de vulgariser les découvertes de la science. Enfin il a rédigé pendant plusieurs années la partie scientifique du journal *le Globe*.

A. L.

BESSARION (Jean), un de ceux qui ont le plus contribué à répandre en Occident la connaissance des lettres et de la philosophie grecques. Né à Trébizonde en 1389, selon quelques-uns en 1395, il entra d'abord dans l'ordre de Saint-Basile, et passa vingt et un ans dans un monastère du Péloponnèse, occupé de l'étude des lettres, de la théologie et de la philosophie, à laquelle il fut initié par le célèbre Gémiste Pléthon. En 1438, il accompagna en Italie, avec d'autres Grecs de distinction, l'empereur Paléologue se rendant au concile de Ferrare pour opérer la réunion de l'Église grecque et de l'Église latine. S'étant prononcé pour les Latins, et ayant fait prévaloir son opinion dans l'esprit de Paléologue, le pape Eugène IV l'en récompensa en le nommant cardinal-prêtre du titre des Apôtres. Dès lors, soit pour se conformer aux exigences de sa nouvelle dignité, soit pour échapper aux troubles qu'excita dans son pays le projet de réunion arrêté à Ferrare, Bessarion se fixa en Italie, où sa maison devint le centre du mouvement intellectuel qui s'opérait alors en faveur des lettres antiques. Les successeurs d'Eugène IV le traitèrent avec la même faveur. Nicolas Ier le nomma archevêque de Siponto et cardinal-évêque du titre de Sabin. Pie II lui conféra le titre de patriarche de Constantinople. Il remplit successivement différentes missions diplomatiques de la plus haute importance; deux fois même il faillit être élu souverain pontife. Enfin il mourut à Ravenne, le 19 novembre 1472.

Les écrits philosophiques de Bessarion se rapportent tous à la querelle qui s'éleva de son temps et au milieu de ses compatriotes habitant l'Italie, entre les partisans d'Aristote et de Platon. Gémiste Pléthon, dans un petit écrit sur *la Différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*, avait attaqué ce dernier avec assez de violence. Le chef du Lycée fut défendu par Gennadius et Théodore de Gaza. Bessarion, consulté sur la question, essaya de concilier les deux partis, en montrant que Platon et Aristote ne sont pas aussi divisés qu'on le pense, et qu'il faut les vénérer également comme les deux plus grands génies de l'antiquité. Ce fut alors que George de Trébizonde vint ranimer la dispute, en publiant, sous le titre de *Comparaison entre Platon et Aristote* (*Comparatio Platonis et Aristotelis*), une longue et amère diatribe contre Platon. Bessarion publia à cette occasion deux écrits, qui ne servirent pas peu à préparer les voies à une manière plus large d'étudier la philosophie et à une connaissance plus approfondie des monuments originaux: l'un (*Epistola ad Mich. Apostolium de Præstantia Platonis præ Aristotele*, gr. et lat., dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. III, p. 303) est adressé sous la forme d'une lettre au jeune Apostolius, qui, sans rien entendre au sujet de la discussion, avait écrit contre Aristote un véritable pamphlet; l'autre, beaucoup plus considérable, est dirigé contre George de Trébizonde, et a pour titre : *In calumniatorem Platonis* (in-f°, Venise, 1503 et 1516; in-f°, Rome, 1469). Bessarion démontre très-bien à son adversaire qu'il n'entend pas les écrits du philosophe contre lequel il se déchaîne avec tant de violence. Mais, quant à sa propre impartialité, il ne faut pas qu'elle nous fasse illusion; le disciple de l'enthousiaste Gémiste Pléthon ne pouvait pas tenir la balance égale entre les deux princes de la philosophie ancienne. Dans son opinion, Platon est beaucoup plus près de la vérité quand il nous décrit la nature du ciel, celle des éléments et les diverses figures des corps. Que pense-t-il donc de sa théologie et de sa morale ? Il n'hésite pas à les regarder comme parfaitement orthodoxes, et il va même jusqu'à les présenter comme la plus grande preuve qu'on puisse donner de la vérité de la religion, comme le moyen le plus efficace d'y ramener les esprits sceptiques et incrédules. Pour lui, oser attaquer Platon, c'est se révolter contre l'autorité des Pères de l'Église et contre la religion elle-même; car, ainsi qu'il cherche à le démontrer avec beaucoup d'esprit et d'érudition, tout ce que Platon a enseigné sur la nature divine, sur la création, sur le gouvernement du monde, sur la liberté et la fatalité, sur l'âme humaine, a été consacré par les dogmes du christianisme. On conçoit que de telles opinions, malgré la réserve avec laquelle elles furent exposées, aient pu, non-seulement achever la ruine déjà commencée de la scolastique, mais préparer de loin l'indépendance de la philosophie moderne, en élevant la raison humaine au niveau de la révélation.

Outre les ouvrages que nous venons de mentionner, Bessarion a publié aussi une traduction latine des *Memorabilia* de Xénophon, Louvain, 1533, in-4; de la *Métaphysique* d'Aristote, avec le fragment attribué à Théophraste, Paris, 1516, in-4; et, dans un écrit intitulé : *Correctorium interpretationis librorum Platonis de Legibus*, il releva les fautes commises par son adversaire George de Trébizonde dans la traduction des *Lois* de Platon. — Voy. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8, Paris, 1846-51.

BEURHUSIUS (Frédéric), philosophe allemand, contemporain de Ramus dont il adopta la doctrine avec ardeur. Il n'admettait pas même qu'il pût y avoir quelque erreur dans sa dialectique et soutenait qu'elle était parfaite, *perfectam*

esse omnibus modis Rami dialecticam, nous dit Elswich. Lorsque Schegk eut donné le signal de la résistance à cette réforme, et que Cornelius Martini eut publié contre Ramus une violente diatribe, Beurhusius, de concert avec ses amis Hoddée et Buscher, recteurs des académies de Gœttingue et de Hanovre, écrivit une défense du ramisme, en trois dissertations qui parurent réunies en 1596 à Lemgow. Voy. Elswich, *de Varia Aristotelis in scholis protestantismis fortuna*, Wittemberg, 1720, p. 55 et 62.

BIAS, l'un des sept sages de la Grèce, naquit à Priène, une des principales villes de l'Ionie, vers l'an 570 avant J. C. Il fut principalement occupé de morale et de politique, comme tous ceux qu'on honorait alors du titre de sages. Il avait, en quelque sorte, condamné à l'avance les spéculations philosophiques, en disant que nos connaissances sur la Divinité se bornent à savoir qu'elle existe, et qu'on doit s'abstenir de toute recherche sur son essence. Il fit une étude particulière des lois de sa patrie, et consacra les connaissances qu'il avait acquises en cette matière à rendre service à ses amis, soit en plaidant pour eux, soit en se faisant leur arbitre. Il refusa toujours l'appui de son talent à l'injustice, et l'on avait coutume de dire, pour désigner une cause éminemment droite : c'est une cause de l'orateur de Priène. Possesseur d'une grande fortune, il la consacrait à de nobles actions, tout en la dédaignant pour son propre usage ; on sait à quelle occasion il prononça le mot célèbre : « Je porte tout avec moi. » Bias passa toute sa vie dans sa patrie, où il mourut dans un âge fort avancé, en plaidant pour un de ses amis. Les Priéniens lui firent des funérailles splendides, et consacrèrent à sa mémoire une enceinte, qu'on appelait du nom de son père, le Tentamium. A défaut d'ouvrages, nous citerons quelques maximes de Bias : « Il faut, disait-il, vivre avec ses amis comme si l'on devait les avoir un jour pour ennemis. » — « Il vaut mieux être pris pour arbitre par ses ennemis que par ses amis ; car, dans le premier cas, on peut se faire un ami ; dans le second, on est sûr d'en perdre un. » — Voy. Diogène Laërce, liv. I, ch. v ; une excellente biographie de Bias par M. Clavier, dans le IVe vol. de la *Biographie universelle*; *la Morale dans l'antiquité*, par A. Garnier, Paris, 1865, in-12; *la Morale avant les philosophes*, par L. Ménard, Paris, 1860, in-8 ; l'article SAGES (LES SEPT).

BICHAT (Marie-François-Xavier), né en 1771 à Thoirette, département de l'Ain, mort à 31 ans en 1802, anatomiste et physiologiste du premier ordre, ne mérite d'être compté au nombre des philosophes que pour ses idées sur la vie et la sensibilité. Il admettait deux sortes de vies : l'une animale, l'autre organique. La première a pour instruments les organes au moyen desquels l'être vivant se trouve en rapport avec le monde entier : c'est par cette raison que la vie animale s'appelle aussi vie de relation. La vie organique a pour but le développement, la nutrition et la conservation de l'animal : les organes spécialement consacrés à cette triple fonction sont placés dans les profondeurs du corps; mais ils communiquent avec ceux de la vie externe ou de relation, parce que ces deux vies sont réellement subordonnées l'une à l'autre et ne forment que deux aspects différents d'un même système. La fonction de la reproduction, destinée à la conservation de l'espèce, se classe mal dans l'une et l'autre espèce de vie ; elle appartient très-visiblement à toutes deux. Bichat reconnaît deux sensibilités : l'une animale, source des plaisirs et de la douleur et dont nous avons parfaitement conscience ; l'autre organique, sur les phénomènes de laquelle la conscience est muette. La vie organique est donc renfermée dans les limites de la matière organisée et a pour effet de la rendre sensible aux impressions. De là deux sortes de contractilité : l'une animale ou volontaire, l'autre organique et involontaire. Bichat rapporte toutes les fonctions de l'intelligence à la vie animale, et toutes les passions à la vie organique. En plaçant la sensation dans les organes eux-mêmes, en réduisant toutes les fonctions intellectuelles à cette sensibilité organique, Bichat a favorisé le matérialisme contemporain. Ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, publiées en 1800, ont été plusieurs fois réimprimées. J. T.

BIEL (Gabriel), philosophe et théologien allemand, né à Spire vers le milieu du xve siècle, se fit d'abord remarquer a Mayence comme prédicateur. Lorsque l'université de Tubingue fut fondée par Eberhard, duc de Wittemberg, en 1477, il y fut appelé comme professeur de théologie. Vers la fin de ses jours, il se retira dans une maison de chanoines réguliers, où il mourut en 1495. Biel est un des plus habiles défenseurs du nominalisme d'Occam, qu'il exposa, d'une manière très-lucide, dans l'ouvrage suivant : *Collectorium super libros sententiarum G. Occami*, in-f°, 1501. Il a laissé aussi quelques ouvrages de théologie plusieurs fois réimprimés.

BIEN. Tous les êtres capables de quelque degré d'activité, on pourrait dire simplement tous les êtres, puisque l'inertie absolue équivaut au néant ; tous les êtres tendent à une fin, vers laquelle se dirigent tous leurs efforts et toutes leurs facultés. Cette fin, sans laquelle ils n'agiraient pas, c'est-à-dire n'existeraient pas, c'est ce qu'on appelle le bien. Le bien, dans sa généralité, qu'il ne faut pas confondre avec son unité et sa perfection, c'est donc le but proposé à l'activité des êtres, c'est la fin dans laquelle ils cherchent la plénitude de leur existence, et, quand ils sont doués de sensibilité, de leur bien-être.

Il résulte de cette définition, la seule qui s'accorde avec le sens universellement attribué au mot défini, qu'il y a autant d'espèces de bien, qu'il y a d'espèces d'êtres. Mais ce serait faire violence au langage et à la pensée que de parler du bien des minéraux, des liquides et des gaz, en un mot, des corps bruts, simples ou composés. Les corps bruts ne sont pas, à vrai dire, des êtres; ce ne sont que des phénomènes. Ils n'ont en propre aucun bien parce qu'ils ne tendent vers aucune fin déterminée. Ils servent d'instruments et de moyens à des existences moins incomplètes dans la recherche des biens qui leur appartiennent. Le bien directement intelligible pour nous ne commence qu'avec l'organisation et la vie. Il y a certainement un bien pour les végétaux, quoiqu'ils soient privés de sentiment et de connaissance. Ce bien, vers lequel ils tendent par le concert de leurs organes et de leurs propriétés actives, c'est d'abord leur complet développement conformément à un type plus ou moins arrêté, ensuite leur conservation, et enfin leur reproduction ou la conservation de leur espèce. Tout ce qui favorise ce triple résultat leur est bon ; tout ce qui l'empêche leur est mauvais. Les idées du bien et du mal leur sont donc parfaitement applicables.

Quand on passe du règne végétal au règne animal, le bien est encore plus facile à apercevoir, et il devient plus manifeste à mesure qu'on monte plus haut sur l'échelle des êtres animés. Comme pour les plantes, le bien consiste d'abord dans le développement, la conservation et la

reproduction des êtres, c'est-à-dire dans l'exercice des facultés essentielles de la vie sous une forme déterminée, quoique plus ou moins variable. A l'exercice des facultés essentielles de la vie vient se joindre la sensibilité, qui change le bien en bien-être et le mal en souffrance; qui fait rechercher, on pourrait presque dire qui fait aimer l'un par la puissance du désir, et fait fuir ou haïr l'autre par la force de l'aversion. A la sensibilité elle-même s'ajoute un degré de plus en plus élevé de perception, sinon de connaissance, et une activité instinctive qui a quelque ressemblance éloignée avec la volonté. L'animal n'est pas réduit à sentir son bien; il en a une représentation intérieure puisqu'il est capable d'imagination et de souvenir. Il ne se borne pas à le poursuivre et à l'accomplir par le mouvement purement physique de ses organes; il le désire et jusqu'à un certain point il le veut.

Mais c'est dans l'homme que le bien se découvre à nous sous une forme éclatante et admet une variété d'expression, par conséquent une étendue dont il n'est pas susceptible dans les êtres inférieurs. Le bien, dans l'homme, nous présente au moins trois caractères qui répondent à trois ordres de facultés. Le bien physique, représenté à son plus haut degré par le développement et la conservation de son corps, ou pour le désigner d'un seul mot, le bien-être, est la fin à laquelle tendent les propriétés actives ou les énergies multiples de ses organes, secondées et dirigées non-seulement par la perception et la sensation, mais par la réflexion et la volonté, facultés étrangères à l'animal. Le bien intellectuel, c'est la fin à laquelle tendent toutes les facultés de l'esprit, toutes les forces et toute l'activité de la pensée. Il se résume dans la vérité, ou pour parler plus exactement dans la connaissance de la vérité, dans la science. Le bien moral, c'est le but que poursuit ou la règle à laquelle obéit la volonté éclairée par la raison; c'est la fin que doit atteindre ou au moins se proposer tout être raisonnable et libre, sous peine de se rendre indigne de la raison et de la liberté! Cette fin, c'est le devoir, et le devoir accompli se nomme la vertu.

Le bien-être, tel que nous venons de le définir, compris comme la satisfaction du corps et des facultés qui dépendent directement des sens, est étroitement lié à la satisfaction des besoins et des facultés de l'âme. Il est certain que nos forces et notre santé déclinent quand nos affections sont blessées, ou comme on dit vulgairement, quand notre cœur est en souffrance, quand le mépris nous poursuit, quand l'inquiétude nous accable, quand le remords nous déchire. Si, au contraire, le corps et l'âme sont satisfaits en même temps, alors ce n'est pas du bien-être que nous sommes en possession, mais du bonheur.

Ces trois biens de l'homme : le bonheur, la science et la vertu, ou le bonheur, la vérité et le devoir, devraient être par leur nature inséparables et ne former qu'un bien unique. On ne comprend pas, en effet, qu'un être intelligent, qui a reçu en même temps la faculté et le besoin de connaître la vérité, puisse trouver le bonheur, un bonheur complet et digne de lui, en dehors de la science. On ne comprend pas davantage que le bonheur se passe de la vertu, puisque la vertu est l'accomplissement habituel des lois les plus élevées et des conditions les plus nécessaires de la nature de l'homme, considéré comme un être raisonnable et libre. Est-il admissible qu'un être quelconque soit heureux ou trouve la satisfaction de tous ses besoins en dehors des conditions essentielles de son existence? Enfin, s'il est vrai que les principes sur lesquels repose la vertu ne soient que les lois les plus élevées de la nature humaine, il est impossible de supposer que ces lois ne s'accordent pas avec toutes celles qui déterminent le but et qui règlent l'exercice de nos facultés; par conséquent la vertu ne devrait pas pouvoir se disjoindre du bonheur.

C'est cette union de tous les biens, au moins de ceux que conçoit la raison et que poursuit l'activité de l'homme, en un bien unique et indivisible, que les anciens ont appelé le souverain bien. En dehors, ou ce qui revient au même, au-dessous du souverain bien, ils ne reconnaissaient que des biens secondaires.

Que cette unité existe dans la nature des choses, dans la nature du bien, cela est incontestable. Mais quand on tient compte des limites diverses dans lesquelles s'arrêtent les désirs, les efforts et les conceptions habituelles de l'homme, on rencontre inévitablement la multiplicité et la division. Combien y en a-t-il qui, en recherchant soit le bonheur, soit la vertu, les demandent complets ou même sont en état de comprendre les conditions sous lesquelles l'objet de leurs vœux atteint cette perfection? L'immense majorité d'entre eux se contente d'un bonheur relatif ou d'une vertu relative. Peu leur importe que toutes les facultés et tous les besoins de leur être soient satisfaits; il leur suffit que quelques-uns le soient. Ils accepteraient volontiers le bonheur avec l'ignorance et avec les désordres de l'immoralité, jusqu'à ce que l'expérience leur ait démontré que le bonheur n'existe pas à ce prix. De même, quand ils se flattent de marcher dans les sentiers de la vertu, ils n'ont le plus souvent d'autre but que d'échapper aux rigueurs de la loi ou au mépris de leurs semblables, que de vivre en paix avec eux-mêmes et avec les autres ou d'échapper aux peines d'une autre vie.

Quand le souverain bien, le bien unique, qui consiste dans la perfection de notre être, se trouve ainsi divisé et mutilé par l'ignorance, la faiblesse ou les passions humaines, alors il faut établir une hiérarchie entre les éléments, les buts partiels, les principes multiples dans lesquels il se décompose. Il est évident que le bonheur ne dépendant plus que de nos facultés secondaires; ne représentant plus que des biens particuliers et variables, tels que le plaisir, l'intérêt, le pouvoir, doit être subordonné, et quand cela est nécessaire, doit être sacrifié à la loi du devoir, qui commande à nos facultés supérieures; qui est la règle et la condition de la liberté; qui, imposé par la raison, participe à son unité, à sa perpétuité et à son universalité. La vertu, c'est-à-dire l'accomplissement du devoir, devient alors le bien absolu; le bonheur n'est plus qu'un bien relatif, et la science, revêtue du même caractère, est un moyen d'atteindre à tous les deux.

De même que les biens de l'homme, les biens de tous les êtres qui sont susceptibles d'en avoir un, ou qui possèdent un certain degré de vie et d'individualité, se réduisent à un bien unique. Tous les êtres, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés, sont soumis à des lois générales qui, se coordonnant les unes avec les autres, forment ce qu'on appelle le plan de la création ou l'ordre universel. Hors de ce plan rien n'existe, rien ne peut exister, parce que rien n'échappe aux lois, c'est-à-dire aux conditions de son existence, et que ces conditions elles-mêmes seraient impossibles si elles ne s'accordaient entre elles sous l'empire d'une loi commune, d'un ordre souverain qui s'impose également au monde physique et au monde moral,

à la nature et à la conscience. C'est cet ordre absolu qui est le bien unique et indivisible de tous les êtres. Selon Platon et les philosophes de l'école d'Alexandrie, le bien unique, indivisible, universel, qui se communique, dans une certaine mesure, à tous les êtres, se confond avec l'intelligence divine, avec Dieu lui-même, qu'on ne peut séparer de son intelligence. Voilà pourquoi, dans leurs écrits, Dieu s'appelle le Bien. Mais il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à cette identification pour concevoir le bien dans son universalité et son unité suprême.

L'idée du bien, quand nous jugeons les actions humaines, ou quand nous voulons leur prescrire une règle commune, étant souvent substituée à l'idée du devoir, il n'est pas sans intérêt de rechercher jusqu'à quel point cette substitution est légitime ou quel est exactement le rapport des deux idées qui prennent ainsi, dans les habitudes de notre esprit et de notre langage, la place l'une de l'autre.

Le devoir est nécessairement compris dans le bien, mais le bien n'est pas tout entier compris dans le devoir. Celui-ci est moins étendu que celui-là, et les rapports qui existent entre eux peuvent être représentés sous la figure de deux sphères concentriques qui, ayant le même centre, diffèrent par leurs circonférences. Qu'est-ce, en effet, que le devoir? C'est cette loi écrite en nous-mêmes à laquelle un être libre, un être raisonnable ne peut faillir sans se rendre indigne de la raison et de la liberté, par conséquent sans déchoir du rang qui lui est assigné par sa nature, sans encourir son propre mépris et celui de ses semblables. Cela revient à dire que le devoir s'impose à nous absolument, et que celui qui le viole avec intention, se plaçant en dehors ou plutôt au-dessous de l'humanité et de la société, donne à la société et à l'humanité le droit de le répudier, de le rejeter de leur sein. Il est hors de doute que ce que la raison nous commande avec ce caractère d'impérieuse obligation est essentiellement bon. Mais tout ce qui est bon, tout ce qui est conforme aux lois de la raison, tout ce qu'admire et applaudit la conscience morale, ne saurait passer pour obligatoire et être compté au nombre de nos devoirs.

Le bien, même quand on le considère dans les seules limites de l'humanité, est donc plus que le devoir, quoique le devoir soit une des formes du bien. Le devoir, c'est la limite au-dessous de laquelle il ne nous est pas permis de descendre, sans perdre, dans l'ordre moral, notre qualité d'homme. Le bien, c'est le but le plus élevé que puissent se proposer les efforts réunis de toutes nos facultés; c'est l'ordre éternel, l'ordre suprême, auquel, par les attributs distinctifs de notre nature, nous sommes appelés à concourir dans la mesure de notre intelligence et de nos forces; c'est plus qu'une simple loi de notre existence ou une perfection relative, c'est la perfection même, vers laquelle nous portent à la fois la raison et le sentiment, la réflexion et de sublimes instincts, et dont il est en notre pouvoir d'approcher de plus en plus sans l'atteindre jamais.

Il n'est pas une œuvre philosophique de quelque valeur et de quelque importance où la question du bien ne soit traitée avec plus ou moins d'étendue. Celles-là mêmes où elle est examinée séparément sont encore trop nombreuses pour être citées. Nous nous contenterons de rappeler parmi ces dernières celles qui portent les plus grands noms de l'histoire de la philosophie : la *République* de Platon; la *Morale à Nicomaque*, la *Morale à Eudème* et la *Grande Morale* d'Aristote; le *de Finibus bonorum et malorum* de Cicéron; le *de Summo bono contra Manichæos* de saint Augustin; le IV[e] et le V[e] livre de la *Recherche de la Vérité*, les *Méditations chrétiennes*, et le *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche; la *Critique de la raison pratique* et la *Métaphysique des mœurs* de Kant; *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* de Fichte; *Philosophie du droit* de Hégel; *Cours de Droit naturel* et *Mélanges philosophiques* de Jouffroy; *du Vrai, du Beau et du Bien* de V. Cousin.

BILFINGER ou **BULFFINGER** (Georges-Bernard), né le 23 janvier 1693, à Canstadt, dans le Wurtemberg, s'est distingué à la fois comme physicien, comme théologien, comme homme d'État et comme philosophe. Il est, sans contredit, l'un des esprits les plus remarquables qui soient sortis de l'école de Leibniz, et le petit royaume qui lui donna le jour le compte encore aujourd'hui parmi ses plus grands hommes. Se destinant à l'état ecclésiastique, il entra d'abord au séminaire théologique de Tubingue; mais les livres de Wolf étant tombés entre ses mains, il en fut tellement charmé, qu'il se voua entièrement à la philosophie leibnizienne. Revenu plus tard à la théologie, il voulut du moins la mettre d'accord avec ses études de prédilection. C'est dans ce but qu'il composa son traité intitulé : *Dilucidationes philosophicæ de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (in-4, Tubingue, 1725, 1740 et 1768). Cet ouvrage eut un grand succès et fit nommer l'auteur prédicateur du château de Tubingue et répétiteur au séminaire de théologie; mais Bilfinger, éprouvant le besoin d'aller puiser à sa source la doctrine dont il s'était épris, ne tarda pas à se rendre à l'Université de Halle, où Wolf enseignait alors avec beaucoup d'autorité le système de son maître. Il fut nommé ensuite, par l'entremise de Wolf, professeur de logique et de métaphysique à Saint-Pétersbourg. Pendant qu'il occupait ce poste, l'Académie des sciences de Paris mit au concours le fameux problème *de la cause de la pesanteur des corps*. Bilfinger entra dans la lice et remporta le prix. C'est alors, c'est-à-dire vers 1731, que le duc de Wurtemberg songea à le rappeler comme une des gloires de son pays. Il fut élevé successivement au rang de conseiller privé, de président du consistoire et de secrétaire du grand ordre de la Vénerie. Bilfinger se servit de son crédit pour opérer des réformes utiles dans l'administration des affaires publiques et dans l'organisation des études; car, aux différentes dignités que nous venons de mentionner, il joignait celle de curateur de l'Université. Il mourut à Stuttgart en 1750. Sans doute Bilfinger n'a rien ajouté, pour le fond, au système qu'il reçut des mains de Leibniz et de Wolf comme le dernier mot de la sagesse humaine; mais il l'a exposé et développé avec une rare intelligence, dans les ouvrages suivants: *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*, in-4, Tubingue, 1722; *Disputatio de harmonia præstabilita*, in-4, Tubingue, 1721; *Commentatio de harmonia animi et corporis humani, maxime præstabilita, ex mente Leibnizii*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1723, et Leipzig, 1735; *Epistolæ amœbeæ Bulfingeri et Holtmanni de harmonia præstabilita*, in-4, 1728; *Commentatio philosophica de origine et permissione mali, præcipue moralis*, in-8, Francfort et Leipzig, 1824; *Præcepta logica, curante Vellnagel*, in-8, Iéna, 1729. Le plus important de tous ces ouvrages est celui que nous avons mentionné plus haut : *Dilucidationes philosophicæ, etc.* Nous citerons aussi, quoiqu'ils se rapportent

moins directement à la philosophie, deux autres écrits, l'un sur les Chinois : *Specimen doctrinæ veterum Sinarum moralis et politicæ*, in-4, Francfort, 1724; l'autre sur le *Tractatus theologico politicus* de Spinoza : *Notæ breves in Ben. Spinozæ methodum explicandi scripturas*, in-4, Tubing., 1733.

BION de Borysthène, ainsi appelé parce qu'il naquit à Borysthène, ville grecque sur les bords du fleuve de ce nom, aujourd'hui le Dniéper. Il était, comme il le dit lui-même à Antigone Gonatas, auprès de qui il était en grande faveur, fils d'un affranchi et d'une courtisane. Vendu comme esclave avec toute sa famille, il tomba entre les mains d'un orateur à qui il eut le bonheur de plaire et qui lui laissa, en mourant, tous ses biens. Bion les vendit pour aller à Athènes étudier la philosophie. Il s'attacha d'abord à Cratès et à l'école cynique, puis il reçut les leçons de Théodore l'Athée, et finit enfin par se passer de maître, sans échapper cependant à l'influence qu'il avait subie jusque-là. Il fut lui-même accusé d'athéisme, si l'on en croit une tradition selon laquelle il aurait regardé comme indifférentes toutes les questions relatives à la nature des dieux et à la divine Providence. On cite de lui plusieurs paroles qui prouvent au moins son incrédulité à l'égard du paganisme. Diogène Laërce le regarde comme un sophiste ; Ératosthène disait qu'il avait le premier revêtu de pourpre la philosophie. Bion a beaucoup écrit; mais il ne nous reste de ses ouvrages que quelques fragments disséminés dans Stobée.

Il a existé un autre Bion, désigné également sous le titre de philosophe, et à qui nous ne pouvons assigner aucune époque précise dans l'histoire. C'était un mathématicien d'Abdère et de la famille de Démocrite. Selon Diogène Laërce, il est le premier qui ait enseigné qu'il y a des contrées de la terre où l'année ne se compose que d'un seul jour et d'une seule nuit dont la durée est également de six mois. Il connaissait donc la sphéricité de la terre et l'obliquité de l'écliptique. Il est malheureux que nous ne sachions pas à quel temps remonte cette découverte. Voy. *Diogène Laërce*, liv. IV, ch. VII.—Rossignol, *Fragmenta Bionis Borystenithæ philosophi, e variis scriptoribus collecta*, in-4, Paris, 1830.

BOCARDO. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, et l'article Syllogisme.

BODIN (Jean) naquit à Angers en 1520, et, sans rien savoir de précis sur sa famille, on peut présumer pourtant que son père était jurisconsulte, et que sa mère appartenait à la religion israélite pour laquelle Bodin s'est toujours montré respectueux et bienveillant. Il étudia le droit à Toulouse, où plus tard il professa cette science, et arriva à Paris vers l'âge de quarante ans. Il avait déjà publié un opuscule sur l'éducation, et un traité de jurisprudence, qu'il détruisit ensuite. Mais sa véritable carrière commence en 1566 avec sa *Méthode pour connaître l'histoire*, et deux écrits de peu d'étendue sur *les monnaies et l'enchérissement de toutes choses*. Ses idées, assez neuves pour le temps, le mirent en grande réputation, et après avoir été attaché au duc d'Alençon en qualité de conseiller, il obtint la faveur assez précaire de Henri III. Il ne parut pas en avoir tiré grand profit pour sa fortune. Il était avocat du roi à Laon, lorsqu'en 1576 il fut envoyé comme député du tiers aux États de Blois. Il y montra un grand zèle à soutenir les droits de l'assemblée, et défendit la religion réformée contre les violences dont on la menaçait; aussi encourut-il lui-même le soupçon d'hérésie, qui faillit lui être fatal dans la nuit de la Saint-Barthélemy. Après un voyage en Angleterre à la suite du duc d'Alençon, devenu duc d'Anjou, il revint à Laon en qualité de procureur général. Il ne devait plus quitter cette ville. Malgré son respect pour la liberté de conscience, et ses prédilections pour la monarchie, il embrassa le parti de la Ligue, entraîna par son exemple la ville de Laon, et quand il voulut calmer le peuple et s'opposer à ses violences, il excita contre lui sa défiance et sa haine. Sa personne fut en butte aux outrages, sa maison saccagée, ses livres brûlés. Aussi fut-il un des premiers à se déclarer pour Henri IV. Il mourut de la peste en 1596.

Dans sa longue carrière, outre les ouvrages que l'on a cités, il avait composé les six livres de la *République*, la *Démonomanie*, un traité en latin intitulé : *Universæ Naturæ theatrum*, et un long dialogue sur la religion, *Heptaplomeres, sive colloquium de sublimium rerum abditis*. La *République* a eu du vivant même de l'auteur un nombre considérable d'éditions et a été traduite dans toutes les langues de l'Europe. Le *Théâtre de la nature*, « œuvre de pure spéculation et trop souvent d'imagination, dit M. Franck, où la métaphysique et la physique, associées ensemble, ne servent qu'à se nuire réciproquement, » a été traduit en français, mais c'est un livre qui est resté rare. Quant à l'*Heptaplomeres*, Bodin l'avait laissé en manuscrit. Les trois premiers livres en ont été publiés en latin et les deux autres en allemand par M. Guhrauer en 1841. Il en existe un manuscrit à la Bibliothèque nationale, nº 6564.

Ces ouvrages assurent à leur auteur une place éminente parmi les hommes de la Renaissance, dont il a les qualités et les défauts, beaucoup de hardiesse et d'activité dans la pensée, peu de sûreté dans le jugement, rien de médiocre ni dans le vrai ni dans le faux. Faisons, pour n'y plus revenir, la part du mal. L'érudition du XVIᵉ siècle n'est pas contestable, et Bodin est de la famille de ces grands lettrés dont le savoir nous étonne; mais sa science est confuse et sans critique; il accepte de toutes les mains les témoignages qui peuvent lui être utiles, sans s'inquiéter de leur valeur, et parfois sans se mettre en peine de les concilier. La littérature hébraïque, l'antiquité, les Pères de l'Église, les ouvrages authentiques ou apocryphes de tous les temps et de tous les pays lui fournissent d'inépuisables citations qui étouffent sa pensée, loin de la rendre plus vive. Les idées ne sont pas moins discordantes que les textes : l'auteur paraît parfois arrivé à cette indépendance d'esprit qu'on appelle la libre pensée, et dégagé de toute religion positive; puis on découvre qu'il est imbu des superstitions les plus étranges; il croit à peine au Christ, mais il est persuadé des folies de l'astrologie, donne une théorie formelle de la prophétie, et croit aux maléfices et aux sortiléges. Ces préjugés se glissent dans les parties les plus sérieuses de son œuvre et les corrompent. L'homme qui, on va le voir tout à l'heure, fonde la science politique et la philosophie de l'histoire, explique les révolutions des États par des mouvements planétaires, « les conjonctions, éclipses, et regards des basses planètes et des étoiles fixes ; » il établit entre les événements et les combinaisons de nombres des analogies puériles et compliquées; il écrit tout un livre sur la sorcellerie, et ce n'est pas pour éclairer ses compatriotes sur cette maladie mentale, c'est pour donner des armes aux juges qui la poursuivent comme une impiété, et leur indiquer à quels signes certains ils pourront reconnaître les vassaux de Satan, et par quelles tortures leur arracher l'aveu de leur sacrilége. La

Démonologie est comme le code de ces procédures détestables dont le bûcher était presque toujours le dénoûment. Ces aberrations, il est vrai, étaient communes à toute cette génération; la concordance des événements d'ici-bas avec les phénomènes astronomiques avait été enseignée par tous les averroïstes, les plus savants peut-être des philosophes du moyen âge, et la sorcellerie pouvait bien être prise au sérieux par un homme qui l'avait entendu confesser par ses adeptes.

Cet esprit asservi à de misérables préjugés est pourtant un esprit hardi. Ses contemporains ne s'y sont pas trompés; ils le désignent comme un novateur; ils l'associent à tous ceux qui ont laissé une renommée suspecte, aux ennemis de toutes les religions, aux athées. Huet le désigne, en plein XVIIe siècle, comme un écrivain dangereux, et plus tard encore, Morhof rapproche son nom de celui de Vanini et signale « ses opinions monstrueuses. » Les théories politiques de la *République* ne suffisent pas pour justifier cette réputation; mais elle s'explique à la lecture de ses dialogues intitulés *Heptaplomeres*. Les personnages représentent toutes les religions, et de plus l'épicurisme et la philosophie. Leur discussion ne conclut pas, et il semble que l'auteur ait voulu comme Cardan renvoyer toutes les religions dos à dos, et les détruire l'une par l'autre, pour établir la nécessité d'une tolérance universelle. Quant à la philosophie qui à son tour prend la parole, il serait difficile de la caractériser; elle respire d'un côté le sentiment très-décidé de la liberté humaine, de l'autre elle ne s'élève à Dieu que par l'intermédiaire d'un nombre infini de créations imaginaires, qui comblent l'intervalle entre lui et la nature, anges, archanges, esprits de toute sorte bons ou mauvais, exerçant tous leur empire sur la nature et sur l'homme, et prenant part à la production des événements. Il y a là quelque chose qui ressemble à l'*échelle* d'Averroës, à cette hiérarchie de principes qui transmettent à l'univers l'action de l'unité divine. Au milieu de ces rêveries, qui sentent le mysticisme, on remarque les premiers essais de critique religieuse d'après l'examen des textes. Bodin n'est pas un incrédule, mais il est tiède ou même indifférent pour les religions positives, sauf le judaïsme envers lequel il laisse percer assez de prédilection, pour que Guy Patin ait écrit : « qu'il était juif en son âme et que tel il mourut. » En lui se réunissent tant bien que mal les deux esprits qui se heurtent au XVIe siècle : la foi et le doute ; mais sa foi est plutôt philosophique que religieuse, et son doute ne le défend pas de la superstition. Il suffit cependant à lui inspirer le goût, et à lui découvrir les vrais procédés de l'exégèse religieuse, qui, au témoignage de M. Baudrillart, paraît dans cet ouvrage armée de toutes pièces. Ce mystique singulier est donc le précurseur des rationalistes allemands, et des critiques français du XVIIIe siècle. « Il réunit en lui, dit M. Franck, avec la connaissance la plus approfondie du texte sacré le spiritualisme traditionnel de la Mischna, la subtile dialectique du Talmud, le platonisme allégorique de Philon, le mysticisme de la Kabale, le demi-rationalisme de Moïse Maimonide, s'émancipant plus d'une fois jusqu'à la pure philosophie. »

Le vrai titre de gloire de Bodin n'en reste pas moins son traité sur l'État, ou, pour parler comme lui au sens antique, son livre de la *République*. Il aurait pu, avec plus de raison que Montesquieu, y mettre cette épigraphe : *proles sine matre creata*. Non pas qu'il n'ait été précédé dans cette carrière, ni qu'il ignore les travaux de ses devanciers : il connaît les dialogues de Platon, il sait mieux encore la Politique d'Aristote, à laquelle il fait de nombreux emprunts; il a lu Machiavel et essaye dès sa préface une juste critique de l'écrivain « qui n'a jamais sondé le gué de la science politique, qui ne gist pas en ruses tyranniques; » et du livre qui « rehausse jusqu'au ciel et met pour un parangon de tous les rois le plus desloyal fils de prestre qui fut onques. » Mais sa doctrine reste originale; il la puise dans ses principes philosophiques, dans l'étude de l'histoire et dans l'expérience des choses de son temps; elle n'a rien d'artificiel ni de commun et elle contient des parties d'une puissante originalité. En voici l'esquisse. Le souverain bien de l'État est le même que celui de l'individu. L'homme de bien et le bon citoyen sont tout un, « et la félicité d'un homme et de toute la république est pareille. » Or chaque homme en particulier trouve son bien dans la pratique de la vertu, dans l'obéissance à la raison; mais la raison règle les appétits et ne peut les supprimer; il faut donc qu'ils soient satisfaits, que la vie et la sécurité de chacun soient assurées. Le principe de la communauté n'est donc pas le bonheur, mais ne peut être non plus exclusif du bonheur, ou contraire au bien-être. Les anciens avaient tort de définir la république une société d'hommes assemblés pour bien et heureusement vivre. « Ce mot heureusement n'est point nécessaire, autrement la vertu n'aurait aucun prix, si le vent ne soufflait toujours en poupe. » En résumé, l'État le mieux ordonné est celui qui rend le plus facile la satisfaction des besoins et l'accomplissement des devoirs. Il implique des sujets ayant des intérêts communs, et une souveraineté. Les sujets ce sont les « mesnages » ou la famille, « vraye source et origine de toute république. » La souveraineté c'est la volonté même de ces familles, qui forment ce qu'on appelle un peuple, personne collective, qui ne meurt jamais. Cette volonté est l'origine de la loi; elle est indépendante de tout autre pouvoir, excepté de la raison, et de ses règles absolues qui sont les ordres du « Grand Dieu de nature. » Ces souverains peuvent déléguer leur autorité à des personnes chargées de l'exercer, et constituer ainsi un gouvernement qui n'a d'autre droit que celui qu'il tient de ce mandat, de cette « commission. » Mais il a toutes les prérogatives que cette délégation implique, pour tout le temps qu'elle les lui a conférées; il peut la retenir à jamais si on la lui a confiée à cette condition : il peut la transmettre à ses descendants, la donner à son tour « sans autre cause que sa libéralité. » Ainsi Bodin admet à la fois la souveraineté populaire; il la déclare perpétuelle, indépendante; et d'autre part il estime qu'elle peut être aliénée à jamais entre les mains d'une seule personne. Il arrive presque au même excès que Hobbes, et l'on ne voit pas ce qu'il reste de droits à ces « mesnages », du jour qu'ils ont abdiqué au bénéfice d'un chef; non-seulement ils se sont dépouillés, mais ils ont d'avance stipulé la servitude de leurs descendants, qui naîtront sans rien exercer de cette souveraineté qu'on leur accorde nominalement. Bodin, au milieu des troubles qui déchiraient la France et en menaçaient l'unité, ne voyait le salut que dans la monarchie absolue, indépendante à la fois de la foule aveugle, de la noblesse avide, et de l'Église intolérante. C'est son excuse : il en a d'autres, meilleures encore, dans les limites qu'il assigne à ce pouvoir, qu'on aurait pu croire illimité. Il trouve sa borne, non pas précisément dans le droit individuel, auquel Bodin ne s'attache pas assez, mais dans celui de la famille et de la propriété qui en est la condition. Ce sont là des choses saintes, inviolables par nature, des droits que nulle loi n'a dictés, que nulle loi ne peut effacer. Il n'y a pas de souverain qui y puisse porter at-

teinte; les républiques de Platon, de Morus, des anabaptistes sont à la fois des conceptions insensées et criminelles. Aussi dans un « droit gouvernement » la loi fondamentale comprend deux prescriptions essentielles : l'autorité du père de famille restera entière, et s'exercera sur sa femme et sur ses enfants, comme une véritable souveraineté qui ne peut se déléguer, et d'une manière si absolue qu'elle entraîne le droit de vie et de mort, et la licence de tester à son gré. Le prince ne pourra porter atteinte à la propriété, garantie de la famille, ni même lever aucun impôt sans le consentement de la nation, ou de ses délégués les états généraux. L'esprit de l'auteur oscille sans cesse du droit des sujets à celui du souverain et les sacrifie et les relève tour à tour : on ne peut le critiquer sévèrement pour n'avoir pas résolu un problème si épineux : à vrai dire il ne l'a pas même posé, puisque sans descendre jusqu'à l'individu qui est l'élément actif et vivant de la société, il s'arrête à la famille et concentre en son chef toute la liberté. Pourtant il est une prérogative qu'il lui refuse ; il n'aura pas d'esclaves, l'esclavage est odieux et dangereux tout à la fois. Il est un outrage à la justice et se tourne à la perte de ceux qui semblent en profiter. Il faut l'abolir et préparer par l'éducation l'affranchissement de ces êtres dégradés. Aucune voix chez les anciens, ni, il faut le dire avec regret, chez les écrivains sacrés, ne s'était encore élevée avec tant de force contre cette honteuse institution.

Quelle est maintenant la forme du gouvernement qui répond le mieux à ces principes, et d'abord y en a-t-il quelqu'une qui vaille mieux que les autres? Avec un sens très-rare, Bodin se garde d'une solution trop absolue et ne paraît pas persuadé qu'il y ait telle ou telle constitution parfaite, capable de procurer le bonheur du peuple. Il sent qu'à part les principes qui tiennent de la morale leur fixité, la politique est chose d'expérience et peut varier avec les temps et les hommes. Aussi il se souvient à temps de cette maxime de sa *Méthode historique:* « La philosophie mourrait d'inanition si elle ne vivifiait ses préceptes par l'histoire. » Les nations ne sont pas partout les mêmes, et dans chacune d'elles il peut même y avoir des différences entre les habitants de diverses provinces : il faut tenir compte de cette diversité, et l'expliquer. Elle tient surtout au climat et à la configuration géographique, peut-être même à la race. Cette influence, déjà indiquée par Platon et surtout par Aristote, au livre IV de la Politique, si souvent marquée depuis Montesquieu et Herder, fait varier les caractères, la fortune, les mœurs, les occupations ; et elle rend les hommes si dissemblables qu'ils ne peuvent supporter les mêmes institutions. On peut les ranger en trois catégories : les peuples du Midi, ceux du Nord et les « mitoyens. » Leurs qualités et leurs défauts sont analysés avec sagacité, mais peut-être avec un peu de partialité pour ceux des régions moyennes : il les juge plus propres à respecter les droits et les lois, et à combiner les œuvres de l'intelligence avec celles de la force. Ainsi les Français sont supérieurs aux Allemands « qui font grand état du droit des Reistres, qui n'est ni divin, ni humain, ni canonique; ainsi c'est le plus fort qui veut qu'on fasse ce qu'il commande. » Il faudra donc accommoder la république à ces humeurs, par exemple, elle sera théocratique dans le Midi et dans l'Orient, militaire dans le Nord, et libre dans les contrées moyennes. Quant aux diversités qui distinguent une province d'une autre, il n'en faut pas tenir compte, et Bodin réclame l'unité de législation qui déjà avait été demandée par le tiers, aux États de 1560. Ces sages considérations ne l'empêchent pourtant pas de classer et de comparer les diverses formes de gouvernement qu'il réduit à trois, suivant que le pouvoir est exercé par un seul, par tous ou par quelques-uns. Il y en a bien une quatrième que l'antiquité a prônée et qui lui arrive recommandée par Platon, Aristote, Polybe, Cicéron, c'est le gouvernement mixte, formé d'un mélange savant de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie, et qui devait avoir plus tard des destinées si variables. Bodin n'en est pas enthousiaste ; il juge qu'en théorie il est impossible de comprendre comment l'équilibre se maintiendra entre ces éléments ennemis; et remarque qu'en fait l'histoire n'en donne aucun exemple encourageant. Parfois il semble réfuter Cicéron et le *de Republica* qu'on cherchait vainement au XVIe siècle ; parfois aussi il a des arguments qu'on croirait empruntés aux polémiques de nos jours, et qui pourraient être embarrassants pour les partisans de la monarchie constitutionnelle. Surtout il se refuse à avouer la moindre ressemblance entre ce système et la monarchie française, qu'il déclare monarchie absolue. Entre les trois formes simples, il n'exagère pas les différences et comprend que le nombre des personnes qui exercent l'autorité n'est pas d'une extrême conséquence pour l'ensemble des institutions : il accorde qu'il peut y avoir quelque chose de semblable à la démocratie sous le nom de monarchie, et qu'il est fréquent de découvrir la tyrannie sous le régime démocratique. Mais les principes de ces trois constitutions n'en sont pas moins très-différents. La démocratie repose sur l'égalité, c'est là son mérite ; elle « cherche une égualité et droiture en toutes loix; sans faveur ni acception de personne; » mais en même temps c'est sa faiblesse et sa ruine. Car son principe ne peut être maintenu sans violer celui de la justice qui exige quelque degré de dignité, parce qu'il y a des degrés de vertu, d'intelligence, de travail. L'aristocratie est fondée sur la modération, parce qu'elle est une sorte de milieu entre les deux extrêmes ; mais cette modération est à la fois nécessaire et impossible. Reste la monarchie, qui peut être tyrannique, seigneuriale, c'est-à-dire féodale, ou simplement royale. La dernière seule est « la plus seure république et la meilleure de toutes. » La seconde n'est qu'une transition, et la première est si odieuse, que le meurtre d'un tyran est un acte légitime. Si l'on demande à quel signe on reconnaît un tyran d'un roi et qui sera le juge, Bodin répond en énumérant les institutions dont il entoure le pouvoir royal, et qui le limitent de toutes parts, tout absolu qu'il est nominalement : nécessité d'obtenir le consentement de la nation pour percevoir les impôts, pour lever les soldats; convocation fréquente des États généraux, création d'un sénat inamovible, sorte de conseil d'État, qui parfois devient une cour de justice, et d'assemblées provinciales chargées de représenter les intérêts de chaque région ; indépendance des magistrats et des officiers qui ne doivent obéir qu'à la loi, voilà les précautions à prendre pour arrêter la monarchie sur la pente du despotisme, et partout où elles existent, on est sous l'autorité d'un roi et non sous le despotisme d'un tyran. Ce ne sont pas des garanties illusoires destinées à dissimuler la servitude : on ne peut confondre celui qui les propose avec les défenseurs du droit absolu des monarques; d'autant moins qu'il y ajoute les conséquences ordinaires des gouvernements libres, l'égalité devant la loi, le droit de parvenir à toutes les charges, à tous les honneurs, reconnu à tous les citoyens sans distinction de naissance, de caste; une pénalité équitable et personnelle, des impôts qui n'épargnent que les

indigents, le pouvoir de s'associer, de former des *communautés* et la liberté de conscience. Il cite souvent cette parole de Théodoric qui sert aussi de conclusion à l'*Heptaplomeres :* « La religion ne s'impose pas, car personne ne peut être forcé de croire malgré lui. » Outre l'article du dictionnaire de Bayle, excellent pour la biographie, on consultera avec profit le livre de M. Baudrillart, *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853, et celui de M. Ad. Franck : *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Paris, 1864. C'est à ce dernier ouvrage qu'on a emprunté la substance de cette notice. E. C.

BOËCE (*Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius* ou *Boethius*) naquit à Rome, en 470, d'une famille noble et riche. Son père avait été trois fois consul. Boëce obtint le même honneur sous le règne de Théodoric. Ce prince faisait le plus grand cas de son génie et de ses lumières. Il exerça sur le roi barbare l'influence la plus heureuse, jusqu'à ce que, l'âge ayant altéré le caractère de Théodoric, les Goths, flattant ses idées sombres et soupçonneuses, éloignèrent de lui les Romains et en firent leurs victimes. Boëce, enfermé à Pavie, périt dans d'affreux tourments le 23 octobre 526, après six mois de captivité. Les catholiques enlevèrent son corps, et l'enterrèrent religieusement à Pavie même. Les bollandistes lui donnent le nom de saint, et il est honoré comme tel dans plusieurs églises d'Italie.

Les travaux philosophiques de Boëce n'ont rien d'original; il porta presque exclusivement son attention sur les divers traités d'Aristote qui composent la logique péripatéticienne, ou l'*Organum :* 1° le *Traité des Catégories;* 2° celui de l'*Interprétation;* 3° les *Analytiques;* 4° les *Topiques;* 5° les *Arguments sophistiques;* il commenta les uns, traduisit les autres, et composa quelques traités particuliers qui se rapportent au même sujet. L'exposition de sa doctrine se confond nécessairement avec celle de la doctrine d'Aristote, qu'elle reproduit fidèlement, et n'a d'intérêt que pour cette période de l'histoire qui sert, en quelque sorte, de transition entre la philosophie ancienne et le renouvellement des études au moyen âge. Sous ce rapport, Boëce a exercé une incontestable influence sur les siècles qui l'ont suivi. Cette influence a été d'autant plus facile, d'autant plus naturelle, que le respect pour sa qualité de saint, et presque de martyr, recommandait ses écrits au sacerdoce catholique, avide de trouver quelque part les connaissances logiques et dialectiques nécessaires à l'exposition et à la défense du dogme, et de puiser aux sources aristotéliciennes, auxquelles saint Augustin lui-même n'avait pas craint de recourir. Deux choses, cependant, empêchaient d'étudier Aristote dans les textes originaux : la difficulté où l'on était de se le procurer, et l'ignorance, presque universelle alors, de la langue grecque. Les écrits de Boëce étaient donc d'autant plus précieux, que seuls ils pouvaient fournir les renseignements désirés. Aussi en peut-on suivre la trace dans les siècles suivants, au moins jusqu'au XIIIe.

Boëce a aussi commenté la traduction faite par le rhéteur Victorinus de l'*Isagoge* de Porphyre, considéré alors comme une introduction à l'étude d'Aristote. Une circonstance particulière ajoute encore à l'importance de ce travail. On sait qu'une phrase de cet ouvrage devint, plusieurs siècles après, l'occasion de la querelle des réalistes et des nominalistes, qui tentèrent, par des voies différentes, de donner une solution au problème qu'elle posait dans les termes suivants : « Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence; et, dans le cas ou ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles, ou dans ces objets et en faisant partie. » Porphyre, à la suite de ce passage, reconnaît la difficulté, et se hâte de déclarer qu'il renonce, au moins pour le moment, à résoudre cette question. Mais le commentaire supplée à ce silence de l'auteur, et expose rapidement des considérations que nous allons analyser, comme le premier monument de la discussion à laquelle furent soumis les universaux.

« Nous concevons, dit Boëce (*In Porphyrium a Victorino translatum*, lib. I, sub fine), des choses qui existent réellement, et d'autres que nous formons par notre imagination, et qui n'ont point de réalité extérieure. A laquelle de ces deux classes doit-on rapporter les genres et les espèces? Si nous les rangeons dans la première, nous aurons à nous demander s'ils sont corporels ou incorporels, et s'ils sont incorporels, il faudra examiner si, comme Dieu et l'âme, ils sont en dehors des corps, ou si, comme la ligne, la surface, le nombre, ils leur sont inhérents. Or le genre est tout entier dans chacun de ces objets; il ne saurait donc être un, et, n'étant pas un, il n'est pas réel; car tout ce qui est réellement, est en tant qu'individuel; on peut en dire autant des espèces. De là cette alternative : si le genre n'est pas un, mais multiple, il faut de nécessité qu'il se résolve dans un genre supérieur, et successivement de genre supérieur en genre supérieur, en remontant toujours sans limite et sans terme; si, au contraire, il est un, il ne saurait être commun à plusieurs; il n'est donc véritablement pas. Sous un autre point de vue, si le genre et l'espèce sont simplement un concept de l'intelligence, comme tout concept est ou l'affirmation ou la négation de l'état d'un sujet, d'un être qui est soumis à notre perception, tout concept sans un sujet est vain, le genre et l'espèce viennent d'un concept fondé sur un sujet, de manière à le reproduire fidèlement, ils ne sont pas alors seulement dans l'intelligence, ils sont encore dans la réalité des choses. Il faut aussi chercher quelle est leur nature. Car si le genre, emprunté à l'objet, ne les reproduisait pas fidèlement, il semble qu'il faudrait abandonner la question, puisque nous n'aurions ici ni objet vrai, ni concept fidèle d'un objet. Cela serait juste, s'il n'était pas d'ailleurs inexact de dire que tout concept emprunté à un sujet, et qui ne le reproduit pas fidèlement, est faux en lui-même; car, sans nous arrêter aux conceptions fantastiques, incontestablement vraies en tant que conceptions, nous voyons que la ligne est inhérente au corps, et qu'elle n'en saurait être conçue séparée. C'est donc l'âme qui, par sa propre force, distingue entre ces éléments mêlés ensemble, et nous les présente sous une forme incorporelle, comme elle les voit elle-même. Les choses incorporelles, telles que celles que nous venons d'indiquer, possèdent diverses propriétés qui subsistent, même lorsqu'on les sépare des objets corporels auxquels elles sont inhérentes. Tels sont les genres et les espèces; ils sont donc dans les objets corporels, et aussitôt que l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage du corps ce qui est de nature intellectuelle, pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même, elle abstrait du corps ce qui est incorporel. La ligne que nous concevons est donc réelle, et, quoique nous la concevions hors du corps, elle ne peut pas s'en séparer. Cette opération accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux; car l'intelligence seule peut aborder véritablement les propriétés. Celles-ci sont donc dans les choses corporelles, dans les

objets soumis à l'action des sens; mais elles sont conçues en dehors de ces objets, et c'est la seule manière dont leur nature et leurs propriétés puissent être comprises. Les genres et les espèces en tant que concepts de l'intelligence, sont formés de la similitude des objets entre eux; par exemple l'homme, considéré dans les propriétés communes à tous les hommes, constitue l'espèce humaine, l'humanité, et, dans un degré supérieur de généralité, les ressemblances des espèces donnent le genre. Mais ces ressemblances que nous retrouvons dans les espèces et dans les genres, existent avant tout dans les individus; de sorte que, en réalité, les universaux sont dans les objets, tandis qu'en tant que conçus, ils en sont distincts et séparés. Ainsi donc le particulier et l'universel, l'espèce et le genre ont un seul et même sujet, et la différence consiste en ce que l'universel est pensé en dehors du sujet, le particulier senti dans le sujet même où il existe. »

Telles sont les considérations indiquées par Boëce sur les universaux. Nous n'en ferons point la critique, et nous ne tenterons pas de distinguer les aperçus ingénieux des notions confuses qui s'y rencontrent. Le lecteur verra facilement que toutes les difficultés résultent de l'incertitude où l'on était encore, en partie, sur la véritable nature de l'idée abstraite. Il n'est pas sans intérêt de savoir qu'il a fallu à l'intelligence humaine plusieurs siècles de discussion pour en retrouver la connaissance précise. Boëce, à la suite d'un passage de ses écrits que nous venons d'analyser, ajoute: « Platon pense que les universaux ne sont pas seulement conçus, mais qu'ils sont réellement, et qu'ils existent en dehors des objets. Aristote, au contraire, regarde les incorporels et les universaux comme conçus par l'intelligence, et comme existant dans les objets eux-mêmes. » Boëce, comme Porphyre, renonce à décider entre ces deux philosophes, la question lui paraissant trop difficile : *Altioris enim est philosophiæ*, dit-il.

Quoi qu'il en soit, ces lignes constatent qu'à son point de départ, la querelle du réalisme et du nominalisme se présente sous deux faces principales : la face platonicienne et la face aristotélicienne. Non qu'elles s'opposent absolument l'une à l'autre : la doctrine platonicienne, il est vrai, caractérise, à l'exclusion de toute autre, une des formes du réalisme; mais en dehors d'elle, dans le cercle même du péripatétisme renouvelé par la scolastique, il y eut des réalistes et des nominaux. Ce sont les arguments péripatéticiens pour et contre que Boëce vient de nous faire connaître. La lutte s'est continuée sous les mêmes influences; toutefois la face platonicienne s'est montrée plus rarement, la face aristotélicienne a prédominé, et cette prédominance devait contribuer à la victoire du nominalisme.

Le livre qui fait le plus d'honneur à Boëce, et dont la forme élégante et le style varié le placent au rang des écrivains les plus distingués de Rome chrétienne, c'est le *Traité de la Consolation*, en cinq livres, qu'il écrivit dans sa captivité de Pavie. Cet opuscule, composé alternativement de vers et de prose, est l'expression d'une âme éclairée par une saine philosophie qui supporte ses maux avec patience, parce qu'elle a mis son espoir dans une Providence qui ne saurait la tromper. « Ce n'est pas en vain que nous espérons en Dieu, dit-il en terminant, ou que nous lui adressons nos prières; quand elles partent d'un cœur droit, elles ne sauraient demeurer sans effet. Fuyez donc le vice, et cultivez la vertu; qu'une juste espérance soutienne votre cœur, et que vos humbles prières s'élèvent jusqu'à l'Éternel! Il faut marcher dans la voie droite, car vous êtes sous les yeux de celui aux regards duquel rien n'échappe. » Ce petit traité a été souvent réimprimé. La meilleure édition est celle de Leyde, *cum notis variorum*, in-8, 1777. Il a été souvent traduit. La plus ancienne traduction française est attribuée à Jean de Meun, auteur du roman de *la Rose*, in-f°, Lyon, 1483. Elle passe pour la première traduction du latin en français. La meilleure et la plus complète édition des œuvres de Boëce est celle de Bâle, in-f°, 1570, donnée par H. Loritius Glareanus. Indépendamment des commentaires et des traductions que nous avons indiqués, on y trouve encore des traités d'*Arithmétique*, de *Musique* et de *Géométrie*. L'abbé Gervaise a publié en 1715 une *Histoire de Boëce*. Voy. *Thesis philosophica de Boethii consolationis philosophicæ libro*, par M. Barry, Paris, 1832, in-8. H. B.

BOEHM ou **BOEHME** (Jacob), communément appelé le Philosophe teutonique, un des plus grands représentants du mysticisme moderne et de cette science prétendue surnaturelle que les adeptes ont décorée du nom de théosophie. Il naquit, en 1575, dans le Vieux-Seidenbourg, village voisin de Gorlitz, dans la haute Lusace, d'une famille de pauvres paysans qui le laissa, jusqu'à l'âge de dix ans, privé de toute instruction et occupé à garder les bestiaux. Mais déjà alors, si l'on en croit ses biographes, il se fit remarquer par une vive imagination, à laquelle se joignait la dévotion la plus exaltée. Après avoir été initié, dans l'école de son village, à quelques connaissances très-élémentaires, il fut mis en apprentissage chez un cordonnier de Gorlitz, et il exerça cette profession dans la même ville jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce n'était là que le côté matériel de son existence; dans le monde spirituel, Boehm se voyait, par un effet de la grâce, élevé au comble de toutes les grandeurs. Les querelles religieuses, les subtilités théologiques de son temps, et plus tard l'influence de la philosophie de Paracelse, jointe à son exaltation naturelle, entraînèrent vers le mysticisme sa riche et profonde intelligence. Dès lors, prenant son amour de la méditation pour une vocation d'en haut, et les confuses lueurs de son génie pour une révélation surnaturelle, il ne douta pas qu'il n'eût reçu la mission de dévoiler aux hommes des mystères tout à fait inconnus avant lui, bien qu'ils soient exprimés sous une forme symbolique à chaque page de l'Écriture. Boehm nous raconte lui-même qu'avant de se décider à prendre la plume, il a été visité trois fois par la grâce, c'est-à-dire qu'il a eu trois visions séparées l'une de l'autre par de longs intervalles : la première vint le surprendre quand il voyageait en qualité de compagnon et n'avait pas encore atteint l'âge de dix-neuf ans. Elle laissa peu de traces dans son esprit, quoiqu'elle eût duré sept jours. La seconde lui fut accordée en 1600, au moment où il venait d'atteindre sa vingt-cinquième année. Il avait les yeux fixés sur un vase d'étain quand il éprouva tout à coup une vive impression, et au même instant il se sentit ravi dans le centre même de la nature invisible; sa vue intérieure s'éclaircit; il lui semblait qu'il lisait dans le cœur de chaque créature, et que l'essence de toutes choses était révélée à ses regards. Enfin, dix ans plus tard, il eut la dernière vision, et c'est afin d'en conserver le souvenir qu'il écrivit, sous l'influence même des impressions extraordinaires qui le dominaient, son premier ouvrage intitulé : *Aurora* ou l'*Aube naissante*. Ce livre avait déjà fait l'admiration de quelques enthousiastes, amis de l'auteur, quand il fut publié en 1612. Il fut moins goûté d'un cer-

tain Jean Richter, pasteur de Gorlitz, lequel, croyant la religion gravement compromise par cette production étrange, attira sur Boehm une petite persécution dont le seul résultat fut de l'entretenir dans son fanatisme et d'accroître son importance. Cependant, soit pour obéir à une défense de l'autorité, soit par l'effet d'une résolution tout à fait libre, Boehm garda le silence jusqu'en 1619. C'est alors seulement que parut son second ouvrage, la *Description des vrais principes de l'essence divine*, et tous les autres, à peu près au nombre de trente, suivirent sans interruption. Il n'y a que l'ignorance et la crédulité la plus aveugle qui aient pu prétendre que Boehm ne connaissait pas d'autre livre que la Bible; il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits, même le premier, pour y reconnaître à chaque pas le langage et les idées de Paracelse. Il connaissait certainement les écrits de Wagenseil, théosophe et alchimiste de son temps, et il vivait habituellement dans la société de trois médecins pénétrés du même esprit, Balthazar Walther, Cornelius Weissner et Tobias Rober. Ces trois enthousiastes, dont le premier avait voyagé en Orient pour y chercher la sagesse et la pierre philosophale, formèrent autour de notre cordonnier-prophète le noyau d'une secte nouvelle, qui ne tarda pas à compter dans son sein des hommes très-distingués par leur savoir ou par leur naissance. Boehm mourut en 1624, au retour d'un voyage à Dresde, où il avait défendu avec succès, devant une commission de théologiens, l'orthodoxie de ses principes.

Le but que poursuit Boehm dans tous ses écrits, ou plutôt le don qu'il croit avoir obtenu de la faveur divine, c'est la science universelle ou absolue, c'est la connaissance de tous les êtres dans leur essence la plus intime et dans la totalité de leurs rapports. Ce don surnaturel, il le communique à ses lecteurs comme il prétend l'avoir reçu, sans ordre, sans preuves, sans logique, dans un langage inculte, dont l'Apocalypse et l'alchimie font les principaux frais, entremêlé de déclamations fanatiques contre toutes les églises établies et traversé de loin comme par des éclairs de génie qui ouvrent à l'esprit des horizons sans fin. Il repousse les procédés ordinaires de la réflexion pour les autres comme pour lui-même, regardant la grâce, les inspirations du Saint-Esprit comme la source unique de toute vérité et de toute science. Son unique souci est de se mettre d'accord avec l'Écriture; mais cela n'est pas difficile avec la méthode arbitraire des interprétations symboliques, qui fait sortir des livres saints tout ce qu'on est résolu d'y trouver. Cependant, une fois qu'on a traversé cette grossière enveloppe du mysticisme, on aperçoit dans les ouvrages de Boehm un vaste système de métaphysique dont un panthéisme effréné fait le fond, et qui, par sa construction intérieure, par sa prétention à réunir dans son sein l'universalité des connaissances humaines, ne ressemble pas mal à quelques-unes des doctrines philosophiques de l'Allemagne contemporaine. Nous allons maintenant faire connaître ce système dans ses résultats les plus essentiels et dans un ordre approprié à sa nature.

Dieu est à la fois le principe, la substance et la fin de toutes choses. En créant le monde, il n'a fait autre chose que s'engendrer lui-même, que sortir des ténèbres pour se produire à la lumière, que secouer l'indifférence d'une éternité immobile pour donner carrière à son activité, à son intelligence infinie, et ouvrir en lui toutes les sources de la vie. Il est donc indispensable, pour bien le connaître, de le considérer sous un double aspect : tel qu'il est en lui-même, caché dans les profondeurs de sa propre essence; et tel qu'il se montre dans la nature ou dans la création.

Dieu, considéré en lui-même en dehors ou au-dessus de la nature, est un mystère impénétrable à toutes nos facultés, qui ne peut être défini par aucune qualité ni par aucun attribut. Il n'est ni bon ni méchant, il n'a ni volonté ni désir, ni joie ni douleur, ni haine ni amour. Le bien et le mal, les ténèbres et la lumière sont confondus dans son sein; il est tout, et en même temps il n'est rien. Il est tout; car il est l'origine et le principe des choses, dont l'essence se confond avec son essence. Il n'est rien; car la matière n'existe pas encore, c'est-à-dire qu'il y a absence de vie, de forme, de qualité, de tout ce qui lui donne de la réalité à nos yeux (*de Signatura rerum*, lib. III, c. II). C'est cet être sans conscience et sans personnalité, comme nous dirions aujourd'hui, ou, comme dit Boehm, cet abîme sans commencement ni fin, où règnent la nuit, la paix et le silence, qui occupe le rang de Dieu le Père. Dieu le Fils, c'est la lumière qui luit dans les ténèbres; c'est la volonté divine qui d'indifférente qu'elle était a un objet, mais un objet éternel et infini. Or, l'objet de la volonté divine, c'est cette volonté elle-même se réfléchissant dans son propre sein, ou se reproduisant à sa ressemblance, c'est-à-dire se connaissant par le Verbe, par l'éternelle sagesse. Enfin l'expansion, la manifestation continue de la lumière, l'expression de la sagesse par la volonté, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'exercice même des facultés divines, c'est le Saint-Esprit, dont on a raison de dire qu'il procède à la fois du Père et du Fils. Pour mieux nous faire comprendre cette explication du dogme de la Trinité, Boehm nous engage (*Description des trois principes*, liv. VII, ch. XXV) à jeter un coup d'œil sur notre propre nature. « Prends une comparaison en toi-même. Ton âme te donne en toi : 1° l'esprit par où tu penses; cela signifie Dieu le Père; 2° la lumière qui brille dans ton âme, afin que tu puisses connaître ta puissance et te conduire; cela signifie Dieu le Fils; 3° la base affective qui est la puissance de la lumière, l'expansion de la lumière par laquelle tu régis le corps; cela signifie Dieu l'Esprit-Saint. » Tel est Dieu considéré en lui-même et dans sa sainte Trinité, c'est-à-dire dans la totalité infinie de ses perfections, dans la plénitude de son existence et de son amour. Voyons maintenant ce qu'il devient dans la nature.

Selon Jacob Boehm, il y a deux natures, qu'il faut se garder de confondre, quoique toutes deux sortent de la même source : l'une est éternelle, invisible, directement émanée de Dieu, formée par la réunion de toutes les essences qui entrent dans la composition des choses et qui, par la diversité de leurs rapports, donnent naissance à la diversité des êtres : véritable intermédiaire entre Dieu et la création, espèce de démiourgos, d'artisan invisible mis au service de l'éternelle sagesse; ce que, dans la langue de Spinoza, on appellerait la *nature naturante*. L'autre, c'est la nature visible et créée, l'univers proprement dit.

Voici comment du sein de l'unité divine sortent toutes les essences, toutes les qualités fondamentales ou, comme nous dirions aujourd'hui, toutes les forces dont l'ensemble constitue la nature éternelle. Elles existent d'abord confondues et identifiées dans l'essence suprême, c'est-à-dire dans la volonté ou dans la puissance divine, que Boehm nous représente comme Dieu le Père. Mais la volonté divine se regardant à la lumière de l'éternelle sagesse, et se voyant dans sa perfection infinie, conçoit pour elle un amour, ou plutôt un désir irrésistible, par l'effet duquel elle se trouve en quelque sorte divisée en deux et mise en op-

position avec elle-même. Or ce qu'il y a de plus parfait, c'est la lumière, et ce qui est en opposition avec la lumière, ce sont les ténèbres. Ces deux principes, ou plutôt ces deux aspects de la nature divine, se divisent à leur tour, et ainsi se distinguent, les unes des autres, les sept essences, ou, comme les appelle Saint-Martin, les *Sources-Esprits* qui constituent le fonds commun de toute existence finie et de l'univers tout entier.

La première de ces essences, c'est le désir, qui engendre successivement l'âpre, le dur, le froid, l'astringent, en un mot tout ce qui résiste. C'est le désir qui a présidé à la formation des choses et les a fait passer du néant à l'existence.

La seconde, c'est le mouvement ou l'expansion dont résulte la douceur, la force qui a pour attribut de séparer, de diviser, de multiplier, comme le désir de condenser et de réunir. C'est par cette seconde puissance que tous les éléments sont sortis du *mysterium magnum*, c'est-à-dire du chaos.

La troisième est celle qui donne un but et une direction à l'expansion. Dans le monde physique elle se produit sous forme de l'amertume ; dans le monde moral elle engendre à la fois la sensibilité et la volonté naturelle, c'est-à-dire les instincts, les passions et la vie des sens. Ces trois premières qualités ou essences sont le fondement de ce que Boehm appelle *colère;* car, lorsqu'elles ne sont pas tempérées par les qualités suivantes, elles n'engendrent que le mal : elles donnent naissance à la mort, et à l'enfer et à l'éternelle damnation (*Aurora*, c. XXIII, § 23).

La quatrième, c'est le *feu spirituel* au sein duquel doit se montrer la lumière; c'est l'effort, l'énergie qui résulte des trois qualités précédentes, l'énergie de la volonté instinctive et de la vie elle-même. Joignez-y la lumière, c'est-à-dire la sagesse, ce sera l'amour; mais qu'on la laisse abandonnée à elle-même, elle ne sera qu'un instrument de destruction, un feu dévorant, le *feu de la colère*.

La cinquième qualité ou essence, c'est la lumière qui change en amour le feu de la colère, la lumière éternelle qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin, celle qu'on appelle le Fils de Dieu (*ubi supra*, § 34-40).

La sixième, c'est le son ou la sonoréité, c'est-à-dire l'entendement, l'intelligence finie, qui est comme un écho, un retentissement de la sagesse éternelle et la parole par laquelle elle se révèle dans la nature.

Enfin la septième émane du Saint-Esprit comme les deux précédentes émanent du Fils. Elle est représentée, tantôt comme la forme, comme la figure qui donne à l'existence son dernier caractère (*ubi supra*, c. XLIII), tantôt comme l'Être lui-même, comme la substance au sein de laquelle se combinent entre elles toutes les autres essences ; car de même qu'elles sont sorties de l'unité, elles doivent y rentrer et former dans leur ensemble un seul principe que Boehm, dans son langage alchimique emprunté de Paracelse, appelle souvent du nom de *teinture* (voy. *Aurora*, c. XXIII. — *Clef et explication de plusieurs points*, n°s 25-73). Aussi a-t-il soin de nous dire que la destruction de ces sept qualités ou productions premières, quoique nécessaire pour donner aux hommes une idée de la nature éternelle, est en elle-même sans réalité. « De ces sept productions aucune n'est la première et aucune n'est la seconde, la troisième ou la dernière; mais elles sont toutes sept chacune la première, la seconde, la troisième, la quatrième et la dernière. Cependant je suis obligé de les placer l'une après l'autre, selon le mode et le langage *créaturel*, autrement tu ne pourrais me comprendre ; car la Divinité est comme une roue, formée de sept roues l'une dans l'autre, où l'on ne voit ni commencement ni fin. » (*Aurora*, c. XXIII, § 18.)

Au-dessous de la nature éternelle, nous rencontrons la nature visible, ou, comme dirait encore Spinoza, la *nature naturée*, qui est une émanation et une image de la première. Tout ce que contient celle-ci dans les conditions de l'éternité, l'autre nous le présente sous une forme *créaturelle*, c'est-à-dire que dans son sein les essences se traduisent en existences et les idées en phénomènes. Les corps qui nous environnent, les éléments et les étoiles, ne sont qu'un *écoulement*, une effluve, une révélation du monde spirituel, et, malgré leur diversité apparente, ils sont tous sortis du même principe, tous ils participent de la même substance. « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles. Il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, et les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et toi-même tu as en lui l'être et la vie. » (*Aurora*, c. XXIII, § 3, 4, 6.) Il ne faut donc point prendre à la lettre le dogme de la création *ex nihilo :* mais ce néant, ce rien dont on nous apprend que Dieu a tiré tous les êtres, ce n'est pas autre chose que sa propre substance avant d'avoir revêtu aucune forme. Aux yeux de Boehm la nature est le corps de Dieu, un corps qu'il a tiré de lui-même et dont les éléments, les diverses parties ont d'autant plus de durée et de perfection qu'elles sont plus rapprochées de leur centre commun, c'est-à-dire de l'unité. Au contraire, plus elles s'éloignent de ce centre, plus elles sont grossières et fugitives (*Signatura rerum*, c. VI, § 8).

Si Dieu est la substance commune de tout ce qui existe, il est aussi la substance, ou du moins le principe du mal, et le mal, le démon, l'enfer, sont en lui comme le reste. Boehm ne recule pas devant cette monstrueuse conséquence. « Il est Dieu, dit-il en parlant du premier être, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde (2e *Apologie contre Tilken*, n° 140). Le vrai ciel où Dieu demeure est partout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer où le démon demeure et il n'y a rien hors de Dieu. » (*Descript. des trois principes*, ch. VII, § 21.) En effet, nous avons déjà vu précédemment comment le souverain Être, épris d'amour pour sa propre perfection, se met en opposition avec lui-même : on le conçoit sous deux aspects dont l'un représente la lumière et l'autre les ténèbres. Eh bien, les ténèbres ne sont pas autre chose que le mal, sans lequel il serait impossible, même à l'intelligence divine, de dire, de concevoir et d'aimer le bien. Cependant, il ne faudrait pas seulement regarder le mal comme une pure négation, à savoir l'absence du bien et de la perfection absolue; il forme aussi une puissance positive, il est la force, l'énergie, la volonté et le désir séparés de la sagesse, il est ce feu de la colère dont nous avons parlé un peu plus haut; il est aussi l'enfer, car il n'existe point d'angoisse comparable à celle de ce désir séparé de son objet et brûlant dans les ténèbres (*Signatura rerum*, c. XVI, § 26).

La nécessité du mal est plus évidente encore dans la nature; car le désir, les obstacles et la souffrance sont les conditions mêmes des biens qui nous arrivent, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. S'il n'existait, dit Boehm, aucune contradiction dans la vie, il n'y aurait pas de sensibilité, pas de volonté, pas d'activité, pas d'entendement, pas de science; car une

chose qui ne rencontre pas de résistance capable de la provoquer au mouvement, demeure immobile (*Contemplation divine*, liv. 1, ch. IX). Si la vie naturelle ne rencontrait pas de contradiction, elle ne s'informerait jamais du principe dont elle est sortie, et de cette manière, le Dieu caché demeurerait inconnu à la vie naturelle (*ubi supra*). On démontre par un raisonnement semblable que sans la douleur nous ne connaîtrions pas la joie, que la jouissance sort toujours des angoisses et des ténèbres du désir. Aussi Boehm, dans son langage inculte, mais plein d'imagination, a-t-il appelé le démon, c'est-à-dire le mal personnifié, le cuisinier de la nature; car, dit-il en continuant la métaphore, sans les aromates, tout ne serait qu'une fade bouillie (*Mysterium magnum*, c. XVIII).

Avec les éléments que nous possédons déjà, il est facile de deviner le rang que ce système donne à la nature humaine. L'homme nous offre en lui une image et un résumé de toutes choses; car il appartient à la fois aux trois sphères de l'existence que nous venons de parcourir. Il tient à Dieu par son âme, dont le principe se confond avec l'essence divine; c'est la lumière divine qui fait le fond de notre intelligence, et c'est Dieu lui-même qui est notre vie et notre savoir. L'esprit qui est en nous est celui-là même qui a assisté à la création; il a tout vu et il voit tout à la lumière suprême (*Description des trois principes*, ch. VII, § 6). Par l'essence de son corps, l'homme tient à la nature éternelle, source et siége de toutes les essences. Enfin, par son corps proprement dit, il appartient à la nature visible. Ainsi s'explique la faculté que nous avons de connaître Dieu et l'univers tout entier. Car, dit-il (*ubi supra*), « lorsqu'on parle du ciel et de la génération des éléments, on ne parle point de choses éloignées, ni qui soient à distance de nous; mais nous parlons de choses qui sont arrivées dans notre corps et dans notre âme, et rien n'est plus près de nous que cette génération au sein de laquelle nous avons la vie et le mouvement, comme dans notre mère. »

Avec une pareille métaphysique, toute morale devient un non-sens. Cependant Boehm en a une sur laquelle nous n'insisterons pas, car elle est commune à tous les mystiques : ne s'attacher à rien dans ce monde, ne penser ni au jour ni au lendemain, se dépouiller de la volonté et du sentiment de son existence personnelle, s'abîmer dans la grâce, et hâter par la contemplation et par la prière l'instant où l'âme doit se réunir à Dieu, en un mot, s'efforcer de ne pas être, tel est, selon lui, le but suprême de la vie.

Ce système est le fruit des idées protestantes sur la grâce, mêlées à l'alchimie et à certains principes cabalistiques très-répandus au XVIe siècle. Ce que nous ne comprenons pas, c'est que des hommes qui se croient des chrétiens orthodoxes, aient partagé cet engouement, ce respect presque religieux pour ce chaos informe, où le panthéisme coule à pleins bords.

Les œuvres de J. Boehm, toutes écrites en allemand, ont été réimprimées plusieurs fois. Il en a paru à Amsterdam quatre éditions : la première, chez Henri Betcke, in-4, 1675; la seconde, beaucoup plus complète, a été publiée par Gichtel, un sectateur de Boehm, en 10 vol. in-8, 1682; la troisième, 2 vol. in-4, a paru en 1730, sous le titre de *Theologia revelata*; enfin la quatrième, en 6 vol. in-8, est de la même année. En 1831, un autre sectaire de Boehm, Scheibler, a commencé à Leipzig, la publication d'une nouvelle édition des *Œuvres complètes de Jacob Boehm*, in-8. — Les œuvres de Boehm ont été traduites en anglais par Guillaume Law, 4 vol. in-4, Londres, 1765, et 5 vol. in-4, 1772. Saint-Martin a traduit en français les trois ouvrages suivants : 1° l'*Aurore naissante*, 2 vol. in-8, Paris, an VIII; 2° *les Trois Principes de l'essence divine*, 2 vol. in-8, Paris, an X; 3° *le Chemin pour aller à Christ*, 1 vol. in-12, Paris, 1822. On avait commencé, en 1684, une traduction italienne qui n'a pas eu de suite. — Il existe aussi, sur Jacob Boehm, plusieurs écrits biographiques, apologétiques et critiques dont voici les principaux : *Histoire de Jacob Boehm*, ou *Description des événements les plus importants*, etc., in-8, Hamb., 1608, et dans le premier volume de l'édition de 1682 (all.).— Joh. Ad. Calo, *Disputatio sistens historiam Jac. Boehmii*, in-4, Wittemberg, 1707 et 1715. — Just Wessel Raupaeus, *Dissertatio de Jac. Boehmio*, in-4, Soest, 1714. — Ad. Sig. Bürger, *Disputatio de sutoribus fanaticis*, in-4, Leipzig, 1730. — *Jacob Boehm, Essai biographique*, in-8, Dresde, 1802 (all.). — *Introduction à la connaissance véritable et fondamentale du grand mystère de la Béatitude*, etc., 1 vol. in-8, Amsterdam, 1718 (all.). — De la Motte Fouquet, *Essai biographique sur J. Boehm*, 1 vol. in-8, Greiz, 1831. — Henrici Mori, *Philosophiæ teutonicæ censura*, dans le tome I de ses œuvres, Londres, 1679, p. 529.

BOEHME (Christian-Frédéric), théologien-philosophe, né en 1766, à Risenberg, professeur au gymnase d'Altenberg, pasteur et inspecteur à Luckau, docteur en théologie et membre du consistoire. Il appartient à l'école de Kant, dont il a défendu les doctrines contre l'idéalisme de Fichte. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *de la Possibilité des jugements synthétiques a priori*, in-8, Altenb., 1801; —*Commentaire sur et contre le premier principe de la science d'après Fichte, suivi d'un Épilogue sur le système idéaliste de Fichte*, in-8, ib., 1802; —*Éclaircissement et solution de cette question: Qu'est-ce que la vérité?* in-8, ib., 1804. A ces trois ouvrages, écrits en allemand, il faut ajouter celui-ci, qui s'est publié en latin : *de Miraculis Enchiridion*, 1805. — Les écrits suivants appartiennent à la philosophie et à la théologie : *la Cause du supernaturalisme rationnel*, in-8, Neust. s. l'O., 1823; — *de la Moralité du Mensonge, dans le cas de nécessité*.

BOÉTHIUS (Daniel), philosophe suédois, attaché à la doctrine de Kant qu'il enseignait à l'Université d'Upsal pendant les premières années de ce siècle. Mais, comme écrivain, il s'est appliqué principalement à l'histoire de la philosophie, qui lui doit les ouvrages suivants : *Diss. de philosophiæ nomine apud veteres Romanos inviso*, in-4, Upsal, 1790; — *Diss. de idea historia philosophiæ rite formanda*, in-4, ib., 1800; — *Diss. de præcipuis philosophiæ epochis*, in-4, Londres, 1800; — *de Philosophia Socratis*, Upsal, 1788.

BOÉTHUS. Ce nom, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Boéthius, appartient à la fois à quatre philosophes de l'antiquité : le premier est un stoïcien dont le souvenir nous a été transmis par Cicéron et par Diogène Laërce, liv. VII, ch. I. Il n'admettait pas, avec les autres philosophes de son école, que le monde fût un animal, et, au lieu de deux motifs de nos jugements, il en connaissait quatre, à savoir : l'esprit, la sensation, l'appétit et l'anticipation. Il avait composé une *Physique* et un traité *du Destin* en plusieurs livres. Le second est un péripatéticien, disciple d'Andronicus de Rhodes et originaire de Sidon. Strabon, son condisciple, le cite (liv. XVI) au nombre des philosophes les plus distingués de son temps, ce qui veut dire, sans doute, de son école, et Simplicius ne craint pas

de lui donner l'épithète d'admirable. Ses travaux, aujourd'hui perdus pour nous, paraissent avoir été connus jusqu'au VIe siècle, car ils sont cités, à cette époque, par Ammonius (*in Categ.*, fol. 5, a) et David l'Arménien. Ils consistaient en un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote et un ouvrage original, destiné à soutenir la théorie du relatif selon Aristote, contre la doctrine stoïcienne. Le troisième philosophe du nom de Boéthus est un autre péripatéticien, Flavius Boéthus, de Ptolémaïs, disciple d'Alexandre de Damas et contemporain de Galien. Enfin, le quatrième est un épicurien et un géomètre cité par Plutarque, qui en a fait un des interlocuteurs de son *Dialogue sur l'oracle de la Pythie*.

BOÉTIE (LA), né à Sarlat en 1530 et mort en 1563, serait sans doute peu connu, malgré quelques écrits ébauchés pendant le cours d'une vie prématurément terminée et consacrée aux devoirs de la magistrature, si Montaigne ne s'était chargé de recueillir ses travaux, et surtout de rendre son nom immortel en rappelant souvent, et avec des traits qu'on n'oubliera jamais, leur commune amitié. Ce n'est pas à ce titre qu'il mérite une brève mention dans ce recueil, et quoiqu'il ait traduit une partie de l'*Économique*, attribuée à Aristote, et la *Mesnagerie* de Xénophon, rien n'autorise à penser qu'il ait étudié particulièrement la philosophie; mais une éloquente déclamation de quelques pages contre la tyrannie lui assure une place parmi les publicistes du XVIe siècle. Comment un grave magistrat, toujours soumis au pouvoir et d'opinion très-modérée, fut-il conduit à écrire cette véhémente philippique qu'on appelle le traité *de la Servitude volontaire*, ou *le Contr'un?* D'Aubigné insinue qu'il obéit à un mouvement d'amour-propre froissé; Montaigne, qui est un peu confus de la vivacité de son ami, et qui n'ose publier son opuscule, de peur qu'il ne donne des armes « à ceux qui cherchent à troubler et à changer l'estat de notre police, » avance qu'il le composa « dans son enfance, par manière d'exercitation seulement. » De Thou, qu'il vaut peut-être mieux croire en ce point, assure que le spectacle de la ville de Bordeaux en proie aux fureurs du connétable de Montmorency, exécuteur de la vengeance royale, arracha du cœur de La Boétie ce cri d'indignation. Quoi qu'il en soit, cette œuvre, pour être courte, n'est pas à dédaigner : l'antiquité y respire, non pas en ses doctrines, mais en ses sentiments et à son langage, également passionnés contre la tyrannie; et la politique, dégagée de toute théorie, s'y appuie sur le bon sens et la justice. On réduirait facilement ces pages à ces trois idées : l'opposition de la liberté naturelle et de la servitude politique, et le moyen de se débarrasser de celle-ci pour retourner à celle-là. Les hommes sont libres par la volonté de Dieu, « subjects à la raison et serfs de personne. » En cela tous sont égaux, « tous faicts de mesme forme, et comme il semble, à mesme moule, afin de nous entrecognoistre tous pour compaignons, ou plutost frères. » La société n'a pas d'autre but que de maintenir cette libre égalité, de resserrer les liens de la fraternité, et de faire « une communion de nos volontés. » Si la nature répartit parfois ses dons d'une manière inégale, ce n'est pas pour envoyer ici-bas les plus forts comme dans une forêt où ils attaqueront les plus faibles; c'est pour donner lieu à une mutuelle affection, « ayant les uns puissance de donner aide, et les autres besoing d'en recevoir, et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ayt mis aulcuns en servitude, nous ayant tous mis en compaignie. » Voilà le droit naturel; mais comme il est en contradiction avec l'état social! il s'est trouvé des hommes, des « meschants princes » de diverses espèces, tous intéressés à avilir les peuples, à leur faire perdre l'amour inné de la liberté, à transformer la servitude en une sorte d'habitude qui fait leur sécurité. La Boétie flétrit les tyrans au nom de la justice, au nom de l'histoire, et répète contre eux les imprécations des écrivains de l'antiquité, depuis Platon jusqu'à Cicéron. Il les dépasse en montrant à quel degré d'avilissement descend sous ce régime la nature humaine; comment les esprits y semblent privés de tout commerce et comme dénués « de ce grand présent de la voix et de la parole, » comment il n'y a plus de ressort à l'activité, plus d'honneur dans les mœurs, et comment enfin le sentiment religieux lui-même est corrompu dans sa source, parce que le tyran prend la religion pour complice, « et se la met devant comme garde corps. » Quant au remède, il n'est pas difficile à indiquer, et encore moins à employer. Cette servitude qui opprime les citoyens, ce sont eux-mêmes qui l'ont nourrie, fortifiée, et qui la maintiennent. « Soyez résolus de ne plus servir, et vous voilà libres. » Il n'y faut pas grands efforts ni combats périlleux; il suffit de consentir à ne pas se donner beaucoup de peine pour s'imposer un maître : « Je ne veulx pas que vous le poulsiez ny l'esbranliez; mais seulement ne le soubstenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a desrobé la base, de son poids même fondre en bas et se rompre. » Voilà le fond de ce « discours. » Il est difficile de n'y pas reconnaître l'esprit républicain de l'antiquité : on peut sans doute distinguer entre la tyrannie et la royauté, et soutenir que les reproches adressés à l'une sont même une façon détournée de louer l'autre; mais La Boétie ne paraît pas avoir eu cette arrière-pensée. Aussi les protestants qui rêvaient la république ont-ils fait grand accueil à sa dissertation; et Montaigne, qui devait en savoir long sur les opinions de son ami, ne permet pas à la critique d'hésiter : « Je ne fays nul doubte, dit-il, qu'il ne creust ce qu'il escrivait; car il estait assez conscientieux pour ne mentir pas mesme en se jouant; et say davantage que s'il eust eu à choisir, il eust mieulx aymé estre nay à Venise qu'à Sarlat; et avecques raison. »

Les œuvres de La Boétie ont été publiées par Montaigne en 1571; mais le discours *de la Servitude volontaire* ne figure pas dans cette édition. Il circula longtemps manuscrit et sans nom d'auteur, et fut imprimé pour la première fois dans un recueil, *Mémoires de l'Estat de France*, en 1576. Au XVIIe siècle, c'était un livre rare. Coste l'a inséré dans son édition des *Essais* de Montaigne, et son exemple a été imité. M. de Lamennais l'a publié à part en 1835. E. C.

BOLINGBROCKE (Henri SAINT-JEAN, vicomte) fut un des hommes les plus célèbres et les plus influents du XVIIIe siècle. Il naquit en 1672 à Battersea, près Londres, d'une famille ancienne et considérée. Doué des qualités les plus heureuses, d'un esprit prompt et facile, d'une imagination vive et féconde, d'une certaine grâce mêlée de fermeté qui savait séduire et subjuguer tout à la fois, il ne résista pas à l'ivresse de ses premiers succès, et sa jeunesse se passa dans tous les genres de déréglements. Il venait d'atteindre sa vingt-troisième année, quand son père, espérant le ramener à une vie plus sage, obtint de lui qu'il se mariât à une femme non moins distinguée par ses qualités personnelles que par sa fortune et par sa naissance; mais le remède fut impuissant, et les jeunes époux ne tardèrent pas à se séparer pour toujours. La po-

litique eut un résultat plus heureux que le mariage. Entré à la Chambre des communes peu de temps après cette rupture, Bolingbrocke y développa tous les talents qu'il avait reçus de la nature ; son éloquence, la solidité de son jugement, la profondeur de son coup d'œil en firent tout d'abord un personnage politique de la plus haute importance. Il s'engagea dans le parti des torys et fut successivement secrétaire d'État au département de la guerre, puis ministre des affaires étrangères. C'est en cette qualité qu'au milieu des plus graves obstacles, et malgré tous les partis déchaînés contre lui, il amena la conclusion de la paix d'Utrecht. Mais après la mort de la reine Anne, tout changea de face ; les whigs furent les maîtres, et Bolingbrocke, sur le point d'être mis en accusation pour crime de haute trahison, se réfugia en France, où il accepta, près du prétendant Jacques III, les fonctions de ministre. Toute espérance étant ruinée aussi de ce côté, et se voyant abandonné par le prétendant lui-même, Bolingbrocke sollicita de Georges Ier la permission de retourner en Angleterre. Il l'obtint, après bien des difficultés, en 1723 ; mais la carrière des affaires lui resta fermée. Bolingbrocke tourna alors son activité vers l'étude et vers la presse, où il fit une vive opposition au gouvernement. Huit ans s'écoulèrent ainsi lorsque, après un second voyage en France, il prit le parti de vivre entièrement dans la retraite entre Swift et Pope, ses deux amis. Il mourut en 1751, laissant un assez grand nombre de manuscrits qui furent publiés deux ans plus tard par le poëte David Mallet.

Bolingbrocke, comme on vient de le voir par ce rapide résumé des événements de sa vie, fut principalement un publiciste et un homme d'État. Cependant, durant les années qu'il passa dans la retraite, il s'occupa aussi de philosophie. Il embrassa avec chaleur les opinions de son siècle. Dans un de ces écrits posthumes dont nous venons de parler, examinant la nature, les limites et les procédés de l'intelligence, il se déclare hautement pour le système de la sensation, tel que Locke l'avait conçu, et pour l'emploi exclusif de la méthode expérimentale. Tous les systèmes qui se sont succédé depuis Platon jusqu'à Berkeley lui paraissent de pures chimères, des rêveries plus ou moins poétiques qu'on a décorées mal à propos du nom de philosophie, et qui pourraient être supprimées sans aucun préjudice pour la science. Il pense que le corps fait partie de l'homme, aussi bien et au même titre que l'esprit; que ce dernier n'est pas l'objet d'une science distincte, mais qu'il est, comme le premier, du ressort de la physique ou de l'histoire naturelle. Pour les connaître l'un et l'autre, il n'est pas d'autre moyen que d'observer scrupuleusement tous les faits qui se passent en nous depuis l'instant de la naissance jusqu'à celui de la mort. Viser plus haut, c'est de la folie; et les métaphysiciens proprement dits lui semblent, comme à Buchanan, des hommes qui prennent la raison elle-même pour complice de leur délire: *Gens ratione furens.*

Cependant, par une inconséquence dont il n'offre pas le seul exemple, Bolingbrocke ne refuse pas à l'homme la connaissance de Dieu; mais c'est uniquement par l'expérience et par l'analogie qu'il prétend démontrer son existence. Quelque chose existe maintenant; donc il a toujours existé quelque chose; car le non-être n'a pas pu devenir la cause de l'être, et une série de causes à l'infini est chose tout à fait inconcevable. Ce n'est pas encore tout: parmi les phénomènes de la nature nous rencontrons l'intelligence; or, l'intelligence ne peut pas avoir été produite par un être qui serait lui-même privé de cette faculté; donc la première cause des êtres est une cause intelligente. De là résulte que nier l'existence de Dieu, c'est se mettre dans la nécessité logique de nier sa propre existence. Mais les convictions religieuses de Bolingbrocke ne vont pas plus loin. Il s'arrête au déisme, à un déisme inconséquent, et traite les religions révélées à la façon de ceux qu'on appelait alors les *philosophes*. Toute autorité en matière de croyance est illégitime à ses yeux, et il n'admet l'intervention du témoignage humain que pour les faits de l'ordre naturel et historique. Un tel homme devait beaucoup plaire à Voltaire, qui en parle, en effet, avec la plus haute admiration dans la plupart de ses ouvrages philosophiques.

Tous les écrits de Bolingbrocke qui intéressent la philosophie portent le titre d'*Essais* et remplissent à peu près le troisième et le quatrième volume de ses *Œuvres complètes*, publiées après sa mort par Mallet (5 vol. in-4, Londres, 1753-1754), et condamnées par le grand jury de Westminster comme hostiles à la religion, aux bonnes mœurs, à l'État et à la tranquillité publique.

William Warburton, évêque de Glocester, a écrit, en 1775, un *Aperçu* de la philosophie de Bolingbrocke. — On peut aussi consulter sur Bolingbrocke de Rémusat, *l'Angleterre au dix-huitième siècle*, 1 vol. in-8, Paris, 1856; 2 vol. in-18, Paris, 1865.

BONALD (Victor-Gabriel-Ambroise, vicomte de), né en 1753 à Monna, près Milhau, département de l'Aveyron, émigra en 1791. Après s'être montré peu de temps à l'armée de Condé, il se retira à Heidelberg, et bientôt après à Constance. La tranquillité rétablie en France, et consolidée par le sacre de Napoléon, le décida à rentrer dans sa patrie, où sa réputation littéraire et l'influence de ses amis le firent nommer conseiller titulaire de l'Université. En 1815, la Restauration lui fournit l'occasion de jouer le rôle politique auquel semblait l'appeler la nature de ses écrits. Député de 1815 à 1822, pair de France de 1822 à 1830, il refusa de prêter serment au gouvernement établi par la révolution de juillet. Il est mort en 1840, le 23 novembre, dans le lieu de sa naissance, où il s'était retiré.

La plupart des ouvrages de M. de Bonald ont pour but la solution de questions sociales: l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, le traité *du Divorce* sont les écrits d'un publiciste, plus encore que ceux d'un philosophe. Cependant l'auteur a éprouvé le besoin de rattacher à des principes abstraits le système politique qu'il a développé; il a cherché la justification de ses vues dans une philosophie qui lui est propre.

La philosophie de M. de Bonald repose en grande partie sur ce principe: *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* Nous ne nous arrêterons qu'un moment pour faire remarquer l'obscurité de la première partie de cet axiome: *l'homme pense sa parole.* La pensée, d'après l'auteur, ne se manifestant, chez l'homme individuel, qu'à l'instant où la parole se prononce dans son esprit, tout acte antérieur reste insaisissable, et les expressions que nous venons de citer, alléguant une opération inobservable dans les données mêmes du système, ne présentent dans le fait aucun sens.

Nous sommes loin assurément de méconnaître ce qu'il y a de vrai dans la théorie de M. de Bonald; mais, comme il n'arrive que trop souvent, la considération exclusive d'une idée juste,

peut-être le désir secret de donner à cette idée une portée sociale, en a altéré l'exactitude. Il n'est personne qui méconnaisse le rapport étroit qui unit la pensée à la parole. Les philosophes les plus spiritualistes, Leibniz, par exemple, aussi bien que ceux qui ont tout rapporté à la sensation, comme Condillac, ont unanimement reconnu que le langage exerce la plus grande influence sur la pensée. Nul doute que par sa clarté et sa précision une langue ne puisse être, plus qu'une autre, favorable au développement de l'intelligence; nul doute que, dans le travail individuel de la pensée, les mots qui nous la figurent et nous la présentent, n'en soient les corrélatifs, et ne contribuent à l'éclairer ou à la modifier. Mais partir de ces faits pour établir, entre la parole et la pensée, une dépendance tellement rigoureuse que l'homme ne voie jamais dans sa pensée que ce qui est contenu dans sa parole; que celle-ci circonscrive les données pures de l'intelligence de manière à les empêcher, dans tous les cas, de franchir ce cercle étroit, c'est faire sortir d'un fait, vrai en lui-même, des conséquences forcées et inacceptables.

Et d'abord, la conscience de notre existence propre, qui seule rend possibles nos autres connaissances, précède incontestablement en nous la présence de toute espèce de signes. A cette raison décisive peuvent se joindre d'autres considérations qui démontrent la même vérité : il est certain, par exemple, que la pensée se prête à un nombre beaucoup plus considérable de nuances, que la parole n'en saurait exprimer. De là le travail de l'écrivain qui essaye, en quelque sorte, les mots à ses idées, rejette l'un, adopte l'autre, crée une expression nouvelle, ou modifie l'expression déjà connue par la place qu'il lui donne, par les expressions secondaires dont il l'entoure. Pour que cette opération puisse avoir lieu, il faut qu'il conçoive, chacun à part, la pensée et le mot dont il veut la revêtir; il faut qu'il lui soit possible d'apercevoir l'idée en elle-même, d'en sentir toutes les nuances, pour constater ensuite par comparaison que le mot choisi les exprime fidèlement, ou se décider à en chercher un autre. Sans doute la pensée ne resterait pas longtemps dans l'intelligence à cet état purement abstrait : fatigués d'une contemplation difficile, nous la laisserions s'évanouir, et nous avons besoin que le langage vienne à notre secours; mais la psychologie constate facilement la mesure d'indépendance qui appartient à l'esprit sous ce rapport, indépendance qui s'accroît de plus en plus, selon le degré de culture et la puissance d'abstraction qu'il acquiert par l'exercice.

On voit dès l'abord le parti que M. de Bonald, défenseur des gouvernements traditionnels et absolus, dut tirer de cette théorie pour appuyer ses vues sociales. Si, en effet, l'homme n'a dans sa pensée que ce que sa parole lui révèle, il est enfermé sans retour dans les conditions de la langue qu'il parle : il ne saurait concevoir autre chose que les idées transmises, que les formes politiques, les maximes religieuses, morales, déjà en vigueur. Cependant il nous semble résulter de cette doctrine une conséquence que M. de Bonald aurait désavouée, nous n'en doutons pas, car elle est en contradiction avec le désir de donner une base immuable aux institutions sociales. L'homme n'aspire pas à la connaissance d'une vérité relative; il tend à la vérité elle-même, à la vérité en soi. Le christianisme (*Jean*, ch. XIV, v. 16) et la philosophie sont d'accord sur ce point. Or, la vérité, avec son caractère éternel, ne saurait dépendre de certaines conditions finies, changeantes, relatives du langage. Son siége est l'intelligence et la pensée. C'est là, dans le silence des sens et dans l'absence de leurs images, que nous devons la chercher. La parole n'est donc et ne doit être que son instrument; et si la puissance traditionnelle des langues est assez grande pour agir sur notre intelligence, malgré sa liberté et sa spontanéité, nous ne devons pas oublier que l'effort de l'esprit humain tend chaque jour à nous affranchir de plus en plus des liens de cette autorité contestable. L'influence exclusive du langage, telle que l'entend M. de Bonald, ne saurait donc produire qu'une vérité restreinte et relative, bonne peut-être pour garantir la stabilité d'un ordre social déterminé, et assurer la sécurité des classes qui le constituent ce qu'il est; mais elle détournerait certainement l'homme et la société du terme qui leur est assigné: la possession de la vérité considérée en elle-même, et placée à ce titre au delà des conditions et des formes qui servent à l'exprimer et à la faire connaître. On pourrait répondre, sans doute, pour justifier M. de Bonald, que ce sont surtout les lois générales abstraites du langage, sa connexion étroite et nécessaire avec les formes de l'intelligence, qui constituent le point de départ des considérations qu'il a développées, et que, de ce point de vue, l'influence de la langue sur l'intelligence est incontestable, puisque c'est l'intelligence elle-même qui se traduit sous ces formes. Tout en admettant, en partie, cette rectification, nous répondrons à notre tour que les lois de la pensée préexistent à celles du langage, qu'elles en sont la raison et les produisent, loin de les subir, et que, vouloir qu'il en soit autrement, c'est nier la puissance spontanée de l'esprit; c'est, sans descendre, il est vrai, jusqu'au sensualisme, compromettre cependant, en les soumettant à des conditions extérieures, son activité et son indépendance. On serait disposé à croire que telle fut en réalité la pensée de M. de Bonald, lorsqu'on examine la définition qu'il avait donnée de l'homme d'après Proclus, mais en l'altérant : « L'homme, dit-il, est une intelligence *servie* par des organes. » L'activité de l'âme nous paraît plus précisément réservée dans les paroles du philosophe grec : *Anima utens corpore* (ψυχὴ σώματι χρωμένη). Quoi qu'il en soit, nous regardons plutôt la conséquence que nous venons de signaler, comme une tendance indéterminée du système de l'auteur, que comme une conséquence avouée et réfléchie.

M. de Bonald a encore affaibli la part de vérité que renferme sa théorie de la parole, en considérant le langage comme un don spécial de Dieu, comme une faveur miraculeuse de sa toute-puissance. Sans doute il est impossible de croire, comme quelques philosophes l'ont soutenu, que l'homme a inventé le langage, si l'on entend par le mot *inventer* un acte fortuit, un effort de génie, tels que ceux qui ont conduit à découvrir l'imprimerie, ou la force de la vapeur. Non, l'homme n'a pas inventé le langage de cette manière. Mais il n'est pas plus juste de considérer le don du langage comme distinct de celui auquel nous devons nos autres facultés, comme ajouté, en quelque sorte, par surcroît à l'organisation déjà complète de la créature. Dieu a créé l'homme pensant et sociable, et lui a donné dans la parole un moyen de se rendre compte à lui-même de ses propres pensées et de les communiquer aux autres; l'action de cette faculté, que nous étudions dans le développement régulier des langues considérées soit dans leur unité, soit dans leur variété, porte en elle tous les caractères d'une loi providentielle, et n'a pas besoin, pour qu'on

en apprécie l'importance, de se produire sous la forme d'un miracle, lorsque son universalité, sa régularité s'opposent à ce qu'on la considère comme un fait surnaturel.

Nous ne soumettrons qu'à une critique sommaire quelques autres parties de la philosophie de M. de Bonald, où, par un abus des expressions *parole, penser sa parole, parler sa pensée,* il semble réduire à de véritables jeux de mots la solution de plusieurs problèmes importants. De ce que le mot *verbe* signifie en latin *parole,* et qu'il a servi à traduire le mot λόγος de l'Évangile de saint Jean, il ne suit pas que, de traduction en traduction, on puisse, sans confusion, établir, entre la parole humaine et l'essence divine, des similitudes qui ne sauraient exister entre des êtres si différents. Nous ne saurions admettre la légitimité de ces rapprochements, purement apparents, pas plus que l'introduction, dans la métaphysique et la théologie, de la langue de sciences qui leur sont étrangères. Lorsque, par exemple, M. de Bonald, pour caractériser à sa manière le dogme de l'incarnation, énonce cette proposition : *Dieu est à l'homme Dieu, comme l'homme Dieu est à l'homme;* quel lecteur ne s'aperçoit que ce langage arithmétique ne présente aucun sens admissible, et que ce serait le comble de la témérité que de vouloir faire subir, à cette étrange proportion, les transformations régulières que la science enseigne à opérer sur les chiffres?

Nous ferons encore une seule réflexion sur ces passages, dans lesquels M. de Bonald, établissant la nécessité d'un terme moyen entre le terme extrême Dieu et le terme extrême homme, passe insensiblement à l'idée de médiateur, et identifie ce terme moyen avec la personne du Verbe incarné, comme il a identifié la parole divine avec la parole conçue ou articulée. Nous croyons que l'orthodoxie ne saurait accepter un système qui, regardant la venue de Jésus-Christ comme une suite nécessaire de la création de l'homme et de l'univers, enlève à la doctrine de la rédemption la libre détermination de la miséricorde divine, pour en faire le développement rigoureux d'une loi providentielle, qui n'aurait pas même attendu la chute de l'homme pour rendre nécessaire l'intervention du Rédempteur. Mais nous n'avons pas à nous occuper d'accorder M. de Bonald avec l'Église; nous dirons seulement que l'originalité de cette idée appartient à Malebranche. Indiquons maintenant, en peu de mots, le caractère général de la théorie sociale que l'auteur coordonne avec ces principes.

A sa doctrine du langage, M. de Bonald joint un principe général par lequel il considère tous les objets comme entrant dans les trois catégories de *cause, moyen, effet.* Ces termes, *Dieu, médiateur* et *homme,* ainsi devenus, dans le monde physique, *cause* ou *premier moteur, mouvement, effets* ou *corps,* se transforment dans sa théorie sociale en *pouvoir, ministre, sujet,* dont on nous montre l'application jusque dans la famille, où le *pouvoir* est l'époux, le *ministre,* la femme, le *sujet,* l'enfant. Nous pourrions nous arrêter à faire remarquer que l'époux est, dans ce qui concerne la famille, aussi souvent au moins ministre que la femme, dont les fonctions ont été, par la nature, renfermées dans un cercle assez étroit; mais de Bonald ne met pas dans l'observation des faits une rigoureuse exactitude, et il renferme toute l'organisation politique de la société dans ces trois termes. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il ne peut sortir de cette conception que le despotisme? Nous lisons, en effet, dans *la Législation primitive* (liv. I, ch. IX) : « Le pouvoir *veut,* il doit être *un;* les ministres agissent, ils doivent être plusieurs; car la volonté est nécessairement simple, et l'action nécessairement composée. » On voit que les ministres responsables des États modernes n'ont point de place dans cette doctrine.

Il serait parfaitement inutile de suivre M. de Bonald à travers les rapports forcés, les définitions inattendues, dont se compose l'exposition de ses idées; car partout nous rencontrerions la même formule, appuyée sur des considérations et des faits qui, tous, fléchissent et se modifient, afin de se prêter plus facilement à une conclusion évidemment préconçue. Pour ne citer qu'un exemple de ces définitions où personne ne saurait reconnaître, dans les mots, le sens connu et admis par tous, nous demanderons si la différence qui existe entre la religion naturelle et la religion révélée a jamais été conçue telle que l'auteur la présente dans le passage suivant (*ib.,* liv. I, ch. VIII) : « L'État purement domestique de la société religieuse s'appelle *religion naturelle,* et l'état public de cette société est, chez nous, *la religion révélée....* Ainsi, la religion naturelle a été la religion de la famille primitive, considérée avant tout gouvernement, et la religion révélée est la religion de l'État. » Une des conclusions immédiates de cette définition arbitraire, c'est la consécration de l'intolérance, et l'identification de la loi religieuse et de la loi politique. Ces principes expliquent facilement plus d'un vote de l'auteur en faveur des lois réactionnaires de la Restauration. Nous ajouterons que M. de Bonald ne recule pas devant la conséquence des principes qu'il a posés, et que c'est même là un des traits caractéristiques de cette doctrine, où la politique s'unit à la philosophie.

Nous reconnaissons cependant que l'originalité de la pensée, la fermeté et la précision, du moins apparente, du style ont, à juste titre, mérité à M. de Bonald l'enthousiasme de nombreux lecteurs. En cherchant, dans une philosophie qui lui est propre, la raison des mystères du christianisme, il s'est peut-être écarté quelquefois des définitions orthodoxes de l'Église; il a néanmoins rendu à la religion un véritable service; car il en réhabilitait la philosophie, en même temps que M. de Chateaubriand vengeait des dédains du XVIII[e] siècle le côté sentimental et poétique du christianisme. Quelles que soient les erreurs qu'aient pu soutenir quelques-uns de ses disciples; et quoique son école, vouée à la tâche ingrate de défendre l'absolutisme religieux et politique, soit à peu près demeurée stérile, M. de Bonald n'en a pas moins disposé les esprits à rattacher à des considérations rationnelles l'étude des lois, de la politique et de la théologie, et apporté sa part dans le mouvement qui a fait, de la philosophie de l'histoire et de celle de la religion, une des préoccupations particulières à notre âge.

Indépendamment de la théorie du langage, que l'on peut considérer comme la base de ses écrits, M. de Bonald a développé, dans ses *Recherches philosophiques,* des considérations qui ne sont pas sans intérêt, sur la *cause première,* sur les *causes finales,* sur l'*homme considéré comme cause seconde,* sur les *animaux,* etc. Il a tenté de démontrer l'existence de Dieu, en se fondant sur ce principe qu'*une vérité connue est une vérité nommée.* C'est, en d'autres termes, la preuve par le consentement des nations, dans laquelle l'auteur a reproduit sa théorie des rapports de la parole et de la pensée. Il a aussi défendu le système de la préexistence des germes, contre ceux qui ne voyaient, dans l'apparition du règne animal, qu'une transformation de la matière,

devenue vivante par ses altérations successives. Il a ingénieusement démontré la spiritualité de l'âme et son indépendance du corps, par le fait du suicide, acte que la nature animée ne présente que dans l'homme, et qui suppose à un haut degré dans l'âme, la faculté de s'abstraire du corps, et de le condamner à périr comme un être qui lui est étranger. Il nous suffira de mentionner l'essai où l'auteur, reproduisant ce qu'il a dit du don gratuit du langage, a tenté de démontrer que l'écriture a été également révélée à l'homme par un moyen surnaturel. Les arguments, à l'aide desquels il a soutenu cette thèse, pourraient s'appliquer à une foule d'autres sujets, avec une égale apparence de justesse, et l'on pourrait réduire, de cette manière, à une suite de révélations miraculeuses le plus grand nombre des inventions qui constatent et honorent la spontanéité créatrice de l'intelligence humaine.

Diverses éditions des ouvrages de M. de Bonald ont paru de 1816 à 1829 et années suivantes, chez Adrien Leclère. On a réimprimé sa *Théorie du pouvoir social*, 3 vol. in-8, Paris, 1843 : la première édition de cet ouvrage, publiée en 1796, avait été détruite par ordre du Directoire. Voy. *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, composé en 1818, publié pour la première fois dans le troisième volume des *Œuvres inédites* de Maine de Biran. Paris, 1859, in-8. H. B.

BONAVENTURE (Saint). Jean de Fidanza, plus connu sous le nom de saint Bonaventure, naquit en 1221, à Bagnarea, en Toscane. Les prières de saint François d'Assise l'ayant, à l'âge de quatre ans, guéri d'une maladie grave, et le saint s'étant écrié à cette vue : *O buona ventura*, ce surnom resta à l'enfant miraculeusement sauvé. Il entra en 1243 chez les Frères mineurs, et fut envoyé à Paris pour étudier sous Alexandre de Hales. Il professa successivement la philosophie et la théologie, et fut reçu docteur en 1255. Devenu, l'année suivante, général de son ordre, il y rétablit la discipline. Élevé, en 1273, par Grégoire X, au siége épiscopal d'Albano et à la dignité de cardinal, il mourut en 1274, le 15 juillet, pendant le second concile de Lyon, auquel il avait été appelé par le pontife. Il fut canonisé en 1482 sous le pontificat de Sixte IV, et reçut de Sixte V le surnom de *Doctor seraphicus*. Ce surnom semble nous annoncer à l'avance que nous devons le ranger parmi les théologiens mystiques.

Indépendamment de son caractère général, le mysticisme de saint Bonaventure se rattache, sous certains rapports, à saint Augustin, mais plus particulièrement au prétendu Denys l'Aréopagite, qu'il suit de près, dans un traité *de Ecclesiastica hierarchia*, dont il lui a emprunté le titre. Nous en dirions autant de sa *Théologie mystique*, dans l'introduction de laquelle il rappelle celle de l'Aréopagite, si quelques critiques n'avaient pas douté que ce traité dût lui être attribué. On peut encore s'assurer de cette filiation en constatant les rapports qui existent entre le traité *des Noms divins* de l'auteur dont nous parlons, et les idées développées dans la distinction xxiie du livre I du Commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* de Pierre Lombard, où est traitée la question suivante : *de Nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo.*

Le fait qui sert de point de départ au mysticisme de saint Bonaventure est le péché originel. L'homme avait été créé pour contempler la vérité directement, sans trouble et sans travail; mais la faute d'Adam a rendu pour lui cette contemplation immédiatement impossible, et entraîné sa postérité dans les mêmes ténèbres (*Itiner. mentis in Deum*, c. i). L'ignorance actuelle de l'homme n'est pas le résultat de sa nature véritable, mais celui d'une révolution qui s'est accomplie dans son être; elle n'est pas la condition nécessaire de l'état de ses facultés intellectuelles, telles que Dieu les lui a données, mais l'état de ses facultés est l'effet de la faute dont se sont rendus coupables les premiers parents du genre humain. Ce n'est donc pas à une culture intellectuelle, toujours laborieuse et incomplète, qu'il faut demander la connaissance du vrai en toute chose, mais au rétablissement de la pureté la plus parfaite dans le cœur, au retour de l'homme aux véritables conditions qui l'unissaient à Dieu dont il est maintenant séparé. C'est là une œuvre toute pratique, et qui ne peut s'accomplir que par une vie pure, par la prière, par l'ardeur soutenue de l'amour, et par de saints désirs (*loco cit.*).

Les phases successives de ce retour de l'âme à Dieu sont présentées par saint Bonaventure comme les trois degrés d'une échelle, image familière aux saintes Écritures. « Dans notre condition actuelle, l'universalité des choses est l'échelle par laquelle nous nous élevons jusqu'à Dieu. Dans les objets, les uns sont les vestiges de Dieu, les autres en sont les images; les uns sont temporels, les autres éternels; ceux-là corporels, ceux-ci spirituels; et, par conséquent, les uns hors de nous, les autres en nous. Pour parvenir au principe premier, esprit suprême et éternel, placé au-dessus de nous, il faut que nous prenions pour guides les vestiges de Dieu, vestiges temporels, corporels et hors de nous; cet acte s'appelle être introduit dans la voie de Dieu. Il faut ensuite que nous entrions dans notre âme, image de Dieu, éternelle, spirituelle et en nous : c'est là entrer dans la vérité de Dieu; mais il faut encore qu'au delà de ce degré, nous atteignions l'Éternel, le spirituel suprême, au-dessus de nous, contemplant le principe premier ; c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu, et l'adoration de sa majesté. »

A ces trois degrés répondent, selon saint Bonaventure, trois faces de notre nature : la *sensibilité*, par laquelle nous percevons les objets matériels extérieurs, que le docteur séraphique, par une heureuse image, appelle les vestiges de Dieu; l'*intelligence*, qui, à la vue de ces objets, en atteint l'origine, en conçoit le développement successif, en prévoit et en marque le terme; la *raison* enfin, qui, s'élevant plus haut encore, arrive à considérer Dieu dans sa puissance, dans sa sagesse, dans sa bonté, le concevant comme existant, comme vivant, comme intelligent, purement spirituel, incorruptible, intransmutable.

Ces passages, fidèlement résumés ou traduits, suffisent pour démontrer la prédominance du mysticisme dans les travaux philosophiques et théologiques de saint Bonaventure, et le caractère biblique dont se revêt son langage. Ce mysticisme, en effet, ne consiste pas, comme le mysticisme philosophique, à faire à la spontanéité de l'intelligence une part plus large qu'à ses autres facultés; il rappelle l'homme à la science par la foi et la vertu, qui seules peuvent le ramener à son premier état.

Cependant, en constatant l'importance du rôle que joue le mysticisme dans les écrits de saint Bonaventure, nous devons reconnaître qu'il n'est pas exclusif. La distinction observée dans les divers degrés d'ascension de l'homme à Dieu, établit différents points dont les développements constitueraient une théorie de la perception sensible, une théorie des opérations inductives et déductives de la raison, et même une sorte de philosophie transcendantale (*Opor-*

tet etiam nos transcendere ad spiritualissimum, etc., *Itiner.*, c. I). Ainsi la philosophie rationnelle se joint, dans saint Bonaventure, au mysticisme révélé, et ses nombreux ouvrages montrent que, malgré sa prédilection pour la vie contemplative, il était très-familier avec la dialectique et toute la culture philosophique du moyen âge. Cette connaissance se remarque surtout dans ses vastes commentaires sur les *Quatre livres des Sentences*, dans lesquels Pierre Lombard semble avoir rédigé à l'avance le programme de la philosophie des XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles. Il est facile cependant de voir que, retenu par l'unité et la grandeur de son point de départ, il ne se perd pas dans les mille subtilités où l'école mettait sa gloire; son argumentation a plus de largeur et de fermeté que celle de la plupart des scolastiques, ses contemporains et ses successeurs.

Appuyé, d'une part, sur les principes mystiques de la foi chrétienne, versé, de l'autre, dans la philosophie d'Aristote, il a, comme saint Augustin avant lui, comme Scot Erigène et d'autres encore, tenté d'unir le rationalisme au supernaturalisme. Son petit traité intitulé *de Reductione artium ad theologiam*, en donnerait une preuve irrécusable, s'il n'était pas facile de le reconnaître même dans ses autres écrits. Dans ce résumé de quelques pages, il distingue quatre sources de la connaissance naturelle, parmi lesquelles la plus importante et la plus élevée est *la lumière de la connaissance philosophique*. Les prenant ensuite l'une après l'autre, et les plaçant en regard des enseignements de la religion, il montre leur conformité de but et d'objet avec les saintes Écritures, base de la théologie spéculative. Il n'y a sans doute là qu'une ébauche. Ni l'état des esprits alors, ni la science de l'auteur ne comportaient un meilleur résultat; mais l'essai même n'en pouvait être fait que par un esprit profond et éclairé.

Cette mesure à la fois dans la soumission et dans l'indépendance, cette prudente appréciation des forces relatives de la croyance et de l'intelligence, ont, sans doute, motivé le jugement favorable que Gerson porta sur les ouvrages de saint Bonaventure, près de deux siècles après sa mort. Ce jugement nous a paru assez remarquable, pour mériter d'être cité : « Si l'on me demande, dit Gerson (*de Exam. doct.*), quel est, entre les docteurs, celui des écrits duquel on peut retirer le plus grand profit, je réponds que c'est saint Bonaventure, solide, sûr, pieux, juste, plein d'une dévotion sincère dans tout ce qu'il a écrit. Exempt d'une curiosité inquiète, ne mêlant point à la religion des emprunts étrangers, ne se livrant pas sans réserve à la dialectique du siècle, comme le font beaucoup d'autres, et ne couvrant pas les principes physiques de termes de théologie, il ne cherche jamais à éclairer l'esprit, sans rapporter ses efforts à la piété, à la religion du cœur. C'est pour cela qu'un trop grand nombre de scolastiques, ennemis de la véritable piété, ont négligé ses écrits, quoique aucune autre doctrine ne soit, pour les théologiens, plus sublime, plus divine, plus salutaire, plus douce que la sienne. »

Nous résumerons, en terminant, quelques-uns des principes les plus importants et les plus féconds entre ceux que présentent les travaux philosophiques de saint Bonaventure.

1° Le négatif n'est connu que par le positif; notre intelligence ne serait point capable d'atteindre à la connaissance parfaite d'un objet créé quelconque, si elle n'était pas encore éclairée par l'idée de la pureté, de la réalité, de la perfection de l'essence absolue. La connaissance de l'imparfait, sans celle de la perfection suprême, n'est pas possible. L'intelligence contient ainsi l'idée de l'essence divine; elle ne peut être fermement convaincue d'une vérité, elle ne peut atteindre à aucune connaissance nécessaire, si elle n'est éclairée par une lumière immuable, n'étant pas immuable elle-même (*Itiner.*, c. III).

2° La réflexion et le jugement ne sont possibles qu'à la même condition. — Celui qui réfléchit a, pour objet médiat ou immédiat de sa réflexion, le bien suprême. Il ne pourrait le faire s'il n'avait pas lui-même une idée de ce bien; il a donc en soi-même l'idée du bien suprême, c'est-à-dire l'idée de Dieu. — Celui qui juge, juge nécessairement en vertu d'une règle qu'il regarde comme véritable, mais il ne peut être convaincu de la vérité de cette règle, que parce qu'il reconnaît qu'elle est conforme à une autre règle qui existe dans l'infini (*ubi supra*).

3° Le rien n'est qu'une conception en opposition à celle de quelque chose, qui doit être pensé d'abord par nous. De même, le possible ne saurait être conçu par notre esprit, que nous n'ayons auparavant conçu l'actuel. L'être absolu, par conséquent, est l'idée fondamentale par laquelle seule nous pouvons penser le possible; cet être est Dieu (*loco cit.*, c. V).

4° Le fondement de l'individualité et des différences des êtres est l'union de la matière et de la forme, d'un élément modifiable et d'une force modifiante. La matière donne à la forme le fondement de l'être, la forme donne à la matière son essence (*in* II *Lib. Sentent.*, dist. III, memb. 2, quæst. 3, 4).

5° Il n'est pas nécessaire d'admettre une âme générale du monde; chaque être est animé par sa propre forme et son activité intérieure (*loco cit.*, dist. XIV).

6° Si Dieu donne à chaque chose la forme qui la distingue des autres et la propriété qui l'individualise, il faut qu'il y ait en lui une forme idéale, ou plutôt des formes idéales (*in Hexaem.*, serm. VI).

7° Toute âme raisonnable est destinée au bonheur suprême; personne n'en doute, tout le monde l'éprouve. Il suit donc que l'âme est immortelle; car elle ne goûterait pas le bonheur suprême si elle pouvait craindre de le perdre (*in* II *Lib. Sentent.*, dist. XIX, art. II, quæst. 1).

8° Aucune bonne action ne demeure sans récompense, aucune mauvaise sans punition. Les choses, il est vrai, ne se passent pas ainsi dans cette vie; la connaissance que nous avons de la justice de Dieu nous conduit donc nécessairement à admettre une autre vie (*ib.*).

9° Lorsqu'un homme meurt, comme il le doit, plutôt que de commettre une mauvaise action, si l'âme n'était point immortelle, que deviendrait la justice de Dieu, puisque, dans cette circonstance, une action irréprochable produirait le malheur de celui qui l'aurait accomplie (*ib.*)?

10° Tous les vrais philosophes ont adoré un seul Dieu; de là le destin de Socrate. Comme il défendait de sacrifier à Apollon, et qu'il n'adorait qu'un seul Dieu, il fut mis à mort (*in Hexaem.*, serm. V).

11° La métaphysique s'élève à la considération des rapports du principe premier avec la totalité des choses dont il est la source. En ce point, elle se confond avec la physique, à laquelle il appartient d'étudier l'origine des choses. La métaphysique s'élève encore à la contemplation de l'Être éternel, et en ce point, elle se confond avec la philosophie morale, qui ramène toutes choses à une seule fin, au bien suprême, soit qu'elle ait pour but la félicité pratique, ou la félicité

spéculative, et qu'elle considère le bonheur comme la fin dernière, encore qu'elle ne connaisse pas la vraie félicité. Mais en tant que la métaphysique considère l'être premier comme l'exemplaire absolu et le type de toutes choses, elle n'a rien de commun avec les autres sciences; c'est là où elle est vraiment elle-même, où elle est purement la métaphysique (*in Hexaem.*, serm. 1).

Les œuvres de saint Bonaventure ont été recueillies pour la première fois, à Rome, 1588-96, par l'ordre de Sixte-Quint et par les soins du P. Buonafoco Farnera, franciscain, 7 vol. in-f°; c'est sur cette édition que fut faite celle de Lyon in-f°, 1668. Il en a paru une plus récente à Venise, 1752-56, 14 vol. in-4. Voy. aussi *Histoire abrégée de la vie, du culte et des vertus de saint Bonaventure*, in-8, Lyon, 1747; *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, par de Margerie, Paris, 1855, in-8. H. B.

BONNET (Charles), né à Genève en 1720, est mort en 1793. Il n'a pas quitté la Suisse pendant le cours d'une vie paisible et tout entière consacrée à l'étude et à la méditation. Avant d'étudier l'homme, Bonnet a étudié la nature; il est à la fois naturaliste et philosophe. Ses premiers travaux eurent pour objet la botanique et l'entomologie; mais il apporte un caractère particulier dans l'étude de la nature. A la patiente sagacité de l'observateur, il joint la sensibilité et l'imagination du poëte, en même temps que des idées philosophiques sur l'ensemble des êtres. L'univers est pour lui comme un temple sacré, où Dieu de toute part se révèle. Il aperçoit dans toutes ses parties la sagesse adorable, la puissance infinie qui en a conçu et exécuté le plan; il l'aperçoit jusque dans le dernier des végétaux et le dernier des insectes, où se découvrent à lui de merveilleuses harmonies. Des élans d'amour et de reconnaissance s'échappent à chaque instant de son âme pénétrée de la beauté et de la grandeur de l'œuvre de Dieu et donnent à ses ouvrages une sorte de poésie qui ne nuit pas toujours à la rigueur de sa méthode. Ses deux principaux ouvrages d'histoire naturelle ont pour titres : *Considérations sur les corps organisés* et *Contemplation de la nature*. La méthode et la profondeur de ces deux ouvrages ont été louées par les plus grands naturalistes de notre époque, entre autres par Cuvier. Il a consacré à l'étude de l'homme deux autres grands ouvrages: l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* et la *Palingénésie philosophique*.

Comme philosophe, Charles Bonnet appartient à l'école sensualiste; mais le sentiment religieux dont il est pénétré, ses spéculations sur l'enchaînement des êtres, sur l'état futur de l'homme et des animaux, son attachement à quelques principes de la philosophie de Leibniz, le distinguent profondément des autres philosophes de cette école et lui donnent une physionomie tout à fait originale. La psychologie de Bonnet est contenue dans l'*Essai analytique des facultés de l'âme*. Le plan de l'ouvrage est le même que celui du *Traité des Sensations* qui parut à peu près à la même époque. Bonnet, comme Condillac, imagine une sorte de statue vivante dont il ouvre ou ferme, pour ainsi dire, chaque sens à volonté, afin d'étudier la série d'impressions, d'idées qui découlent de chacun de ces sens isolés ou combinés ensemble. Mais l'*Essai analytique* se distingue du *Traité des Sensations* par le mélange de la physiologie avec la psychologie. L'homme, selon Bonnet, est un être mixte, un composé de deux substances, l'une immatérielle, l'autre corporelle. L'homme n'est pas une certaine âme, il n'est pas non plus un certain corps, mais le résultat de l'union d'une certaine âme à un certain corps. Pour connaître l'homme, il faut donc l'étudier dans son âme et dans son corps. Mais comment peut-on l'étudier dans son âme? Selon Bonnet, on ne peut étudier l'âme en elle-même, parce que l'âme ne peut ni se voir ni se palper. Nous ne pouvons rien savoir de ce qui se passe dans l'âme que par l'étude du jeu et du mouvement des organes qui nous le représente. « J'ai mis dans mon livre beaucoup de physique et assez peu de métaphysique; mais en vérité que pouvais-je dire de l'âme considérée en elle-même? nous la connaissons si peu! L'homme est un être mixte, il n'a des idées que par l'intervention des sens, et ses notions les plus abstraites dérivent encore des sens. C'est sur son corps et par son corps que l'âme agit. Il faut donc toujours en revenir au physique comme à la première origine de tout ce que l'âme éprouve; nous ne savons pas plus ce que c'est qu'une idée dans l'âme, que nous ne savons ce qu'est l'âme elle-même; mais nous savons que nos idées sont attachées à certaines fibres; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous les voyons; nous pouvons étudier un peu leurs mouvements, les résultats de leurs mouvements et les liaisons qu'elles ont entre elles. » (Préf. de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*.)

Toutes les idées viennent des sens; les idées ne peuvent être étudiées que dans les fibres qui en sont les organes: tels sont les deux grands principes de la psychologie de Charles Bonnet. Les fibres nerveuses jouent le rôle le plus important dans cette psychologie. C'est par l'action des fibres nerveuses qu'il entreprend de rendre compte de tous les phénomènes de la pensée sans exception. Toutefois, il n'identifie pas l'action de la fibre nerveuse avec la pensée; c'est l'action de la fibre qui éveille la pensée, mais elle ne se confond pas avec elle. Comment l'ébranlement d'une fibre peut-il produire la pensée? Bonnet n'a pas la prétention de l'expliquer; il déclare cette action de deux substances opposées l'une sur l'autre un mystère profond qu'en vain l'intelligence tenterait d'éclaircir. Mais si nous ignorons comment l'ébranlement de la fibre produit la pensée, nous savons très-bien que cet ébranlement est la condition indispensable de l'existence des idées. Puisque les idées considérées en elles-mêmes échappent à notre observation, ce sont les mouvements des fibres qui les produisent que le psychologue doit observer et étudier. Si les fibres ne sont pas nos idées elles-mêmes, elles sont les organes, les signes de nos idées, et c'est seulement en étudiant les rapports du mouvement de ces fibres, qu'on peut saisir les rapports et la génération de nos idées.

L'erreur de Charles Bonnet est d'avoir méconnu le fait si évident de la conscience immédiate de ce qui se passe au dedans de nous, le fait du moi se sachant et s'observant lui-même, sans l'intermédiaire d'aucune espèce d'organe. Néanmoins, on ne peut l'accuser de matérialisme, puisqu'il soutient la distinction de la fibre et de l'idée, la distinction de l'âme et du corps.

L'*Essai analytique* est rempli d'ingénieuses hypothèses de physiologie sur la mécanique des sens, pour me servir d'une expression de Charles Bonnet. Chaque nerf, selon lui, se compose d'une multitude de fibres infiniment déliées qui toutes viennent aboutir au cerveau. Non-seulement la structure de ces fibres varie pour chaque sens, mais encore dans chaque espèce de

sens il y a des fibres de structure diverse pour chaque espèce de sensation : ainsi ce n'est pas la même fibre qui conduit au cerveau l'odeur d'œillet et l'odeur de rose. Un objet quelconque venant à faire impression sur l'une de ces fibres, un changement survient dans l'âme à l'occasion de ce changement survenu dans la fibre. L'objet agit par impulsion sur les fibres nerveuses; les fibres sont ébranlées et communiquent au cerveau leur ébranlement. Mais l'âme n'est pas bornée à sentir par le ministère des sens, elle a encore le souvenir de ce qu'elle a senti, et voici comment Bonnet prétend expliquer la condition organique de la mémoire.

L'état d'une fibre qui a déjà été mue par l'impression d'un objet extérieur n'est pas le même que celui d'une fibre qui n'a encore été mue par aucune espèce d'action. Les objets extérieurs meuvent les fibres qui ne peuvent être mues une seule fois sans qu'un changement durable survienne dans leur état. Une fibre déjà mue a contracté une tendance à reproduire le mouvement déjà imprimé. Cette tendance est un degré de mobilité, de flexibilité plus grand acquis par la fibre qui a été mue. Lors donc que le même objet, la même couleur, la même odeur, etc., viendra une seconde fois agir sur cette même fibre, il ne la trouvera pas dans le même état, et, en conséquence, cette seconde impression aura un caractère qui la distinguera de la première. Une fibre qui est ébranlée pour la première fois offre une certaine raideur, une certaine résistance qui est l'indice auquel l'âme reconnaît qu'elle éprouve cette sensation pour la première fois; mais lorsque le même objet vient une seconde fois agir sur la même fibre, il la trouve plus mobile. Or, c'est le sentiment attaché à cette augmentation de souplesse et de flexibilité de la fibre ébranlée pour la seconde fois qui est la condition de la réminiscence.

Après avoir considéré l'âme comme passive et modifiée par l'action des objets extérieurs, Bonnet la considère comme active. Il définit l'âme : une force, une puissance, une capacité de produire certains effets. L'âme étant une force, est douée d'une activité qui s'exerce sur elle-même et sur le corps. Ce qui met en jeu l'activité de l'âme, c'est le plaisir et la douleur. Sans le plaisir et la douleur, l'âme demeurerait inactive; Dieu a subordonné l'activité de l'âme à sa sensibilité, sa sensibilité au jeu des fibres, et le jeu des fibres à l'action des objets. Bonnet distingue entre la liberté et la volonté; il donne le nom de liberté à l'activité de l'âme considérée en elle-même, indépendamment de toute détermination et application; et celui de volonté aux déterminations de l'activité. La volonté est soumise à la faculté de sentir ou de connaître. Moins un être a de connaissances et moins il a de motifs de vouloir, et, au contraire, plus il a d'idées et plus il a de motifs de vouloir, et plus, en conséquence, il peut déployer de liberté.

Bonnet appelle réflexion la réaction de l'âme contre les objets extérieurs, l'intervention de la volonté dans l'acquisition et la combinaison des idées sensibles. C'est la réflexion qui, s'appliquant aux idées sensibles, produit les idées abstraites et les idées générales, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées. A mesure que, par le travail de la réflexion, l'abstraction s'étend et s'élève, à mesure aussi elle s'éloigne davantage des idées sensibles qui en ont été le point de départ. Cependant, quelque éloignées que soient de l'expérience certaines idées abstraites et générales, elles en dérivent néanmoins comme toutes les autres.

Nos idées les plus abstraites, les plus spiritualisées, suivant l'expression de Bonnet, dérivent des idées sensibles comme de leur source naturelle. Il en donne pour exemple l'idée de Dieu, qui est la plus spiritualisée de toutes nos idées et qui cependant tient manifestement aux sens. C'est de la contemplation des faits, de la succession des êtres, que l'esprit déduit la nécessité de cette première cause qu'il nomme Dieu. Des traits de puissance, de bonté, de sagesse qui sont répandus dans le monde, et qui sont transmis à l'âme par les sens. Il en est de même, selon lui, de toutes les idées abstraites ou morales sans exception, et toutes ne sont que des espèces d'esquisses des objets sensibles.

Telles sont les principales idées contenues dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme et sur la mécanique de ses facultés*. Nous ne reprochons pas à Bonnet d'avoir cherché à déterminer les conditions organiques de l'exercice de ces facultés, des sens, de la mémoire, de la réflexion; mais nous lui reprochons de n'avoir pas reconnu que ces facultés pouvaient être directement étudiées en elles-mêmes par la conscience, et d'avoir ainsi confondu la psychologie avec la physiologie. Nous nous bornerons également à signaler cette autre erreur fondamentale de la psychologie de Bonnet, qui consiste à faire dériver toutes les idées des sens et du travail de la réflexion sur les données des sens.

Il y a un rapport remarquable entre la psychologie de l'*Essai analytique* et celle de l'*Essai sur l'entendement humain*. Charles Bonnet, comme Locke, reconnaît l'existence de deux sources d'idées, la sensation et la réflexion; comme Locke, il fait intervenir l'activité de l'esprit dans la formation de nos idées. Il reproche, non sans raison, à Condillac d'avoir confondu deux faits profondément distincts, sentir et être attentif. Mais si, de ce côté, il se rapproche de Locke, d'un autre il s'en éloigne. Locke, fidèle en général à la vraie méthode psychologique, étudie l'âme avec la conscience et la réflexion; Bonnet, au contraire, affirme qu'on ne peut saisir et étudier l'âme en elle-même, et qu'on n'observe ses divers phénomènes que dans les mouvements du cerveau et des fibres qui en sont les instruments et les conditions.

Donnons maintenant une idée de sa *Palingénésie philosophique*. Palingénésie veut dire renaissance, résurrection. En effet, dans cet ouvrage, Bonnet traite exclusivement de la renaissance, de la résurrection, de l'état futur des hommes et des animaux. Que devient l'homme à la mort? Quels changements doivent s'opérer dans son âme et dans son corps? Comment, dans sa condition nouvelle, gardera-t-il le souvenir de sa condition passée? Quel sera son nouveau séjour? Voilà les questions auxquelles Bonnet a cherché une réponse dans sa *Palingénésie*. C'est dans cet ordre de questions qu'il s'est inspiré de Leibniz, pour lequel il professe la plus vive admiration. Il proclame, applique et développe cette grande loi de continuité, posée par Leibniz : Rien ne se fait dans la nature par bond et par saccade, tous les êtres se tiennent et s'enchaînent les uns aux autres par des différences presque insensibles. De ce principe il déduit, comme Leibniz, la survivance de toutes les âmes et leur union perpétuelle à des organes.

L'homme est immortel; mais, selon Bonnet, son âme ne doit pas cesser d'être unie à un corps. Croire que l'âme, à la mort, doive se séparer tout à coup d'un corps pour exister à l'état d'esprit pur, c'est croire que, dans l'enchaînement des existences les unes aux autres, il y a

des lacunes et des abîmes, c'est croire que la vie nouvelle ne sera pas reliée à la vie passée, c'est aller contre la loi de continuité. Donc l'homme tout entier, donc notre âme et notre corps doivent survivre à cette vie. La mort, suivant l'expression de Bonnet, est une préparation à une sorte de métamorphose qui doit faire jouir l'homme tout entier d'une vie nouvelle et meilleure. Mais quel est ce corps auquel l'âme doit demeurer attachée dans une autre vie? Sera-ce le corps actuel diversement modifié, ou bien un corps nouveau? Selon Bonnet, ce sera un corps nouveau qui existe déjà en germe dans le corps actuel, et que la mort ne fait que dégager et développer. Quel est ce germe et où est-il placé? Les physiologistes s'accordent, en général, à mettre le siége du sentiment et de la pensée dans le cerveau et plus spécialement dans ce qu'ils appellent le corps calleux. Or, selon Bonnet, le corps calleux ne serait pas l'organe immédiat de l'âme, mais seulement l'enveloppe de cette machine organique nouvelle à laquelle l'âme doit être unie dans une vie nouvelle. Cet organe immédiat de l'âme doit être d'une prodigieuse mobilité et d'une nature analogue à celle du feu ou du fluide électrique. A la mort, cette petite machine éthérée n'est nullement atteinte par l'action des causes qui dissolvent le corps actuel. Le moi y demeure attaché et il garde dans son existence nouvelle le souvenir de son existence passée, parce que la machine éthérée, en communication avec le corps grossier, pendant cette vie, a gardé des traces de ses impressions et de ses déterminations. Alors se développeront des organes nouveaux, en rapport avec le nouveau séjour que l'homme transformé doit aller habiter, abandonnant ici-bas la première place au singe et à l'éléphant. Toutefois, dans cette vie nouvelle, les conditions ne seront pas égales; les progrès que chaque homme aura faits dans la connaissance et dans la vertu détermineront le point d'où il commencera à se développer et à se perfectionner, en même temps que la place qu'il occupera dans la vie future. D'après la loi de continuité, nous ne passons jamais d'un état à un autre sans raison; l'état qui suit doit avoir sa raison suffisante dans l'état qui l'a précédé; donc le châtiment et la récompense dans une autre vie sont le résultat d'une loi naturelle et non d'une intervention miraculeuse de Dieu.

Bonnet embrasse aussi, dans ses spéculations, les destinées des animaux qu'il croit appelés également à participer, en un certain degré, à ce perfectionnement qui doit élever indéfiniment l'espèce humaine dans l'échelle des êtres. Il suppose que l'âme de l'animal, comme l'âme de l'homme, est unie à une petite machine de matière éthérée. Lorsque l'animal sera séparé du corps grossier par la mort, alors se développeront aussi, dans cette petite machine organique, des organes nouveaux qui y étaient contenus en germe dès le jour de la création. Ces organes nouveaux seront en rapport avec le monde transformé, comme ceux du vieil animal étaient en rapport avec le vieux monde. Selon Bonnet, les révolutions du globe coïncident avec les évolutions des espèces vivantes qui l'habitent. Avant la dernière révolution que le globe a subie, les animaux qui l'habitaient étaient bien moins parfaits qu'ils ne le sont aujourd'hui, et nul sous sa forme primitive n'aurait reconnu l'animal qui depuis, en se perfectionnant, est devenu le singe ou l'éléphant. Mais l'animal primitif imparfait contenait déjà en germe l'animal plus parfait qui a paru sur le globe à sa dernière révolution. Dieu, en effet, pour accomplir l'œuvre de la création, ne s'est pas mis plusieurs fois à l'ouvrage. Tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera dans l'univers, découle d'un acte unique de sa volonté toute-puissante. Il a créé chaque être contenant en lui-même, dès l'origine, le germe de toutes les évolutions, de toutes les métamorphoses qu'il devait accomplir dans la suite des temps. Les âmes unies à des corps se sont développées en même temps que les corps, et les corps se sont développés en même temps que les âmes, par suite d'une virtualité déposée en eux par le Créateur. L'animal actuel contient le germe de l'animal futur, de même que la chenille contient en elle le germe du papillon, dans lequel elle doit se métamorphoser un jour. Bonnet considère les animaux comme étant encore dans un état d'enfance et il espère qu'en vertu de cette perfectibilité dont ils sont doués, ils s'élèveront un jour jusqu'à l'état d'êtres pensants, jusqu'à la connaissance et l'amour de celui qui est la source de vie. Dans ce grand rêve de perfectibilité il comprend les plantes elles-mêmes; il conjecture qu'elles pourront s'élever un jour jusqu'à l'animalité, comme les animaux jusqu'à l'humanité. Ainsi, dans la création, il y a un avancement perpétuel de tous les êtres vers une perfection plus grande. A chaque évolution nouvelle, chaque être s'élève d'un degré, et le dernier terme de la progression, l'être le plus parfait de tous les êtres créés, s'approche d'un degré de plus de la perfection souveraine. « Il y aura, dit Bonnet, un flux perpétuel de tous les individus de l'humanité vers une plus grande perfection ou un plus grand bonheur, car un degré de perfection acquis conduira par lui-même à un autre degré; et parce que la distance du fini à l'infini est infinie, ils tendront continuellement vers la souveraine perfection, sans jamais y atteindre. »

Voilà, en résumé, les principales hypothèses sur l'état futur de l'homme et des animaux, développées par Charles Bonnet dans sa *Palingénésie philosophique*. Il a emprunté à Leibniz les deux idées fondamentales de l'union perpétuelle et indissoluble de l'âme, avec des organes, et du progrès continuel des êtres dans une série indéfinie d'existences successives. Mais il a donné à ces deux idées des développements qui ne se trouvent pas dans Leibniz, sans s'arrêter là où l'observation refuse tout point d'appui à l'induction et au raisonnement. Dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Bonnet refuse de traiter la question du rapport de l'ébranlement de la fibre avec l'idée de la communication de l'âme avec le corps, parce que c'est une question insoluble, un profond mystère que jamais l'intelligence humaine ne pourra éclaircir. Comment n'a-t-il pas reconnu que la plupart des questions qu'il agite dans la *Palingénésie* étaient de même nature? Nous ne suivrons donc pas Charles Bonnet dans un monde qui n'est plus celui de la science, et nous nous garderons des brillantes conjectures et des aventureuses hypothèses dans lesquelles s'est égarée son imagination.

Voici la liste des principaux ouvrages de Charles Bonnet : *Traité d'Insectologie*, 2 parties in-8, Paris, 1745; — *Recherches sur l'usage des feuilles*, in-4, Goëttingue et Leyde, 1754; — *Considérations sur les corps organisés*, 2 vol. in-8, Amst. et Paris, 1762 et 1776; — *Contemplation de la Nature*, 2 vol. in-8, Amst., 1764 et 1765; — *Essai de Psychologie*, in-12, Londres, 1754; — *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, in-8, Copenhague, 1760; — *Palingénésie philosophique*, 2 vol. in-8, Genève, 1770; — *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*,

in-8, ib., 1770. Ses œuvres complètes ont paru à Neufchâtel, de 1779 à 1783, en 8 vol. in-4, ou 18 vol. in-8. — Voy. aussi *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Bonnet*, par Jean Trembley, in-8, Berne, 1794; — *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle*, par M. Villemain, 19e leçon; — *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, par A. Lemoine. Paris, 1850, in-8. F. B.

BONSTETTEN (Charles-Victor de) naquit en 1745, à Berne, d'une noble et ancienne famille. Après avoir commencé ses études dans sa ville natale, il les continua à Yverdun et à Genève, où il fit connaissance de plusieurs hommes du plus haut mérite, entre autres Voltaire et Charles Bonnet. Mais ce fut ce dernier qui exerça sur son esprit le plus d'influence, et dont il resta toute sa vie le disciple et l'ami. Après avoir passé quelques années à Genève, Bonstetten, toujours dans l'intérêt de son instruction, se rendit successivement à Leyde, à Cambridge, à Paris, puis il visita aussi une grande partie de l'Italie. De retour en Suisse, il fut nommé membre du conseil souverain de Berne, puis bailli de Sarnen. Pendant qu'il exerçait les mêmes fonctions à Nyon, il se lia d'amitié avec le poëte Matthison et avec le célèbre historien Jean de Muller. Les troubles de son pays l'ayant forcé de fuir, il se rendit de nouveau en Italie, puis à Copenhague, où il resta trois ans chez un de ses amis. Enfin il passa le reste de sa vie à Genève, où il mourut au commencement de 1832.

Malgré l'influence exercée sur son esprit par les écrits de Leibniz et de Bonnet, Bonstetten ne manque pas d'originalité. Il règne dans quelques-uns de ses ouvrages une profonde connaissance des hommes, une rare finesse d'aperçus, des vues neuves, élevées, des sentiments toujours nobles et généreux, et un remarquable talent d'observation. Mais il y a deux hommes à considérer dans Bonstetten : le moraliste et le philosophe. C'est au moraliste qu'appartiennent toutes les qualités que nous venons d'énumérer; le philosophe proprement dit est beaucoup moins bien partagé; et lorsqu'on le considère uniquement sous ce dernier point de vue, Bonstetten est bien au-dessous de sa réputation. Ses analyses psychologiques manquent d'exactitude et de profondeur; ses idées, en général, se suivent sans ordre et sont développées sans nulle rigueur ni méthode. On retrouve dans son langage les défauts de sa pensée. Son style est plein d'images, de chaleur et quelquefois d'élégance; mais il manque de précision et de clarté, et ne saurait satisfaire ceux qui ont le besoin ou l'habitude de s'entendre avec eux-mêmes. Ses principaux ouvrages sont : *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*, 2 vol. in-8, Genève, 1807; — *Études de l'homme*, ou *Recherches sur les facultés de sentir et de penser*, 3 vol. in-8, Genève et Paris, 1821; — *Sur l'Éducation nationale*, 2 vol. in-8, Zurich, 1802; — *Pensées sur divers objets de bien public*, in-8, Genève, 1815; — *l'Homme du midi et l'Homme du nord*, in-8, Genève, 1814. Ce dernier ouvrage, d'ailleurs plein d'intérêt, avait été composé en 1789. Depuis cette époque, l'auteur avait revu l'Allemagne et l'Italie, et il déclare qu'au moment où il publie son ouvrage, les idées qu'il y exprime se sont beaucoup modifiées avec les faits eux-mêmes. Néanmoins il semble toujours laisser la préférence à l'homme du nord sur l'homme du midi. — On a aussi de Bonstetten plusieurs recueils de lettres dont la lecture ne manque pas d'attrait. J. T.

BORDAS (Jean), philosophe français, né en 1798 au hameau de la Bertinie, arrondissement de Bergerac, et plus connu sous le nom de Bordas-Démoulin, qu'il adopta par caprice. Orphelin de bonne heure, recueilli et élevé pieusement par une tante, il fut envoyé à l'âge de quinze ans au collége de Bergerac, où il montra peu de goût pour les lettres et une aptitude plus grande pour les mathématiques. Il était médiocrement instruit, lorsqu'il arriva en 1819 à Paris, sans autre dessein que d'y travailler à son esprit. Il était alors préoccupé et hésitant entre deux passions ordinairement inconciliables, l'enthousiasme pour le christianisme, et le dévouement à la révolution française; ses auteurs étaient à la fois de Bonald, de Maistre et Condorcet; il mêlait de profondes études de théologie et de droit canonique à la lecture des philosophes et des mathématiciens; et déjà se préparait la grande conviction qui a été l'originalité et l'unité de sa vie, celle de l'harmonie profonde du christianisme et de la civilisation moderne. Au bout de quelques années, il avait dévoré son patrimoine, et ne s'était créé aucune ressource. Insouciant de ses intérêts, ombrageux et sauvage, il souffrit toutes les extrémités de la misère, pendant six années qui laissèrent en lui une longue impression de tristesse. Employé d'abord comme homme de peine chez un libraire, puis contrôleur d'omnibus, il finit par rester sans place, sans argent. Souvent contraint de garder le lit toute la journée, il quittait le soir sa mansarde de la rue des Postes, et se risquait dans les rues pour y respirer, parfois même pour y chercher quelque vieille paire de souliers. Il était résolu à se laisser mourir, quand sa destinée s'adoucit un peu, sans jamais lui devenir clémente : quelques leçons, quelques articles dans les journaux ou dans les revues le mirent à l'abri de la faim. Mais il n'était pas de ceux qui savent forcer la fortune à les favoriser. Penseur isolé et peu compris, il était suspect au clergé qui l'accusait de jansénisme et d'hérésie, et aux philosophes qui blâmaient justement en lui le mélange du dogme et de la science. Il avait d'ailleurs un orgueil immense, au-dessus même de son mérite très-réel, et un caractère intraitable et violent. En 1834, il publiait une *Lettre sur l'Éclectisme et le Doctrinarisme*, où il critiquait avec amertume l'école alors florissante de M. Cousin, et reprochait à son chef « son intolérance, son irréligion et son hypocrisie. » Quelques années plus tard il recourait à la bienveillance de son adversaire pour obtenir l'impression dans les *Mémoires* de l'Académie des sciences morales d'un article sur Platon. L'homme qu'il avait violemment attaqué se montra bienveillant et empressé pour lui, et ne cessa depuis de lui donner des marques d'intérêt. Mais Bordas ne lui pardonna pas de ne pas s'être rendu à ses objections et d'avoir résisté aux séductions de « la philosophie des idées. » Son amour-propre fut cruellement froissé, lorsque, dans le concours de 1840, l'Académie partagea entre lui et M. Fr. Bouillier le prix destiné à une histoire du cartésianisme : ce succès, qu'il obtint encore plus tard dans les mêmes conditions à l'Académie française, pour un éloge de Pascal, lui parut un déni de justice et une offense à son génie. Vers le même temps, il se brouillait brusquement avec un homme généreux qui l'avait soutenu et nourri pendant de longues années, l'abbé Sénac, aumônier du collége Rollin, et auteur du *Christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne* (Paris, 1837), ouvrage auquel Bordas a sûrement collaboré. Il avait peu d'amis, encore moins de disciples, et l'on n'en citerait qu'un seul qui lui soit resté fidèle, le regrettable

M. Fr. Huet. Ses ouvrages avaient peu de succès, et ne paraissaient que grâce au dévouement d'un éditeur désintéressé. Il avait pourtant la conscience très-vive de son mérite, croyait passionnément à la vérité de ses idées en politique, en religion, en philosophie, et était persuadé qu'il devait renouveler la face du monde. Il est certain du moins que sa gloire fut beaucoup au-dessous de son talent, et que ses contemporains n'ont pas assez rendu justice, sauf quelques rares exceptions, à cet esprit original et profond. Il mourut à l'hôpital le 24 juillet 1859. Pour terminer l'esquisse de cette vie malheureuse, il est juste de reconnaître que si Bordas eut à se reprocher quelques travers et une humeur peu sociable, il s'est rendu digne de respect et d'admiration par ses mœurs exemplaires, sa fidélité obstinée à ses croyances, et son amour constant pour la liberté, la religion et la science.

Ses ouvrages traitent tous de questions religieuses et philosophiques, et il n'en est pas un seul qui soit à négliger pour la connaissance de sa doctrine. En voici la liste chronologique: *le Cartésianisme*, 2 vol. in-8, Paris, 1843, avec une préface de Fr. Huet, et deux très-remarquables mémoires *sur la Substance* et *sur l'Infini*; — *Mélanges philosophiques et religieux*, 2 vol. in-8, Paris, 1846; — *les Pouvoirs constitutifs de l'Église*, in-8, Paris, 1855; — *Essais sur la réforme catholique*, en collaboration avec Fr. Huet, Paris, 1856; — *Œuvres posthumes*, Paris, 1861, 2 vol. in-8. Les opuscules ou les articles disséminés de côté et d'autre se retrouvent dans ces ouvrages qui renferment tout ce que Bordas a écrit. Voici l'exposé sommaire de la doctrine qui s'y trouve répétée, abstraction faite des vues historiques qui sont parfois neuves et profondes, et des théories religieuses, qui n'intéressent pas ce recueil.

Bordas relève à la fois de Platon et de Descartes, mais il ne se borne pas à combiner leurs doctrines, il les corrige et les complète. A l'un il emprunte sa théorie des idées; à l'autre celle de la substance et de l'infini; et pourtant son système ne peut recevoir le nom de platonisme ni de cartésianisme. Pour lui, les idées sont les principes régulateurs de toute pensée, et les philosophes ont assez exactement reconnu le rôle qu'elles jouent dans nos opérations intellectuelles. Mais que sont-elles en elles-mêmes? A cette question on a répondu de trois façons différentes : suivant les uns, les idées constituent l'essence même de Dieu, et ses perfections; selon les autres, ce sont de simples formes de l'entendement, et enfin il en est qui les définissent l'acte de l'esprit, quand il connaît. La première solution est celle des platoniciens, la seconde appartient à Kant, et la troisième aux Écossais et à leurs disciples français. Mais elles sont toutes ou incomplètes ou fausses : les idées sont bien quelque chose de réel, comme le pense Platon, mais cette réalité n'a pas son centre unique et son unique substance en Dieu; elle rayonne partout, vivifie tout, et se retrouve dans l'âme, qui a ses idées, et dans la nature elle-même. Ce ne sont pas non plus de simples conceptions, comme le dit Kant, mais des forces agissantes, de véritables êtres. Enfin, prétendre, comme les Écossais, qu'elles n'existent qu'au moment où elles se montrent, c'est réduire l'intelligence à des pensées fugitives, qui commencent sans s'achever, l'éparpiller en moments distincts qui ne se tiennent pas, en faire un phénomène variable et intermittent, nier le progrès dans l'esprit et la suite dans les raisonnements et même rendre la mémoire impossible. Que peut-il y avoir dans la pensée alors que l'idée s'évanouit; que devient-elle pendant ses éclipses? Ce qui change et comporte des intermittences, ce n'est pas l'idée, mais son application particulière, c'est-à-dire notre connaissance: les idées préexistent à chaque perception, et survivent après elle; elles ne peuvent être acquises ni perdues, et il n'y a de variable dans l'esprit que les combinaisons où elles se trouvent engagées, comme les lettres de l'alphabet suffisent à une multitude de mots sans cesser d'être les mêmes. Il faut donc conclure que l'esprit est en lui-même l'ensemble des idées, qui toutes se tiennent, se mêlent, se superposent, et forment un tout indivisible qui est à la fois unité et pluralité; tout au moins faut-il reconnaître que les idées sont les propriétés essentielles, ou mieux encore l'essence de l'esprit. Depuis Descartes il est constant que « philosopher c'est rappeler la pensée à soi-même; » or quel est ce fond immuable que la pensée contemple en se saisissant? ce sont les idées; et comme elle ne peut rien tirer que d'elle-même, chaque fois qu'elle se tourne vers elles, c'est elle-même qu'elle aperçoit dans son fond le plus intime, et dans sa vraie substance. Ce qui est vrai de l'homme, l'est aussi pour les mêmes raisons de Dieu lui-même; seulement les idées qui forment l'essence du premier sont inférieures à celles qui ont une essence divine, comme le particulier est au-dessous de l'universel; elles en dépendent, mais elles en sont distinctes. Bref, « l'esprit humain est constitué par des idées générales dépendant immédiatement d'idées générales supérieures constitutives de Dieu ou de l'esprit incréé. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 358.)

Analyser les idées c'est donc pénétrer au fond de la nature humaine; du même coup, on atteint la nature divine, et indirectement l'univers matériel lui-même, que nous ne pourrions nous représenter, s'il n'avait rien d'analogue à nous-mêmes. Or cette analyse a déjà été commencée, sinon achevée, par Malebranche, qui distingue excellemment des rapports de perfection et des rapports de grandeur; les uns existent d'après lui entre les idées des êtres ou des manières d'être de nature différente, comme entre le corps et l'esprit, le plaisir et la douleur; ils ne peuvent être mesurés; les autres, au contraire, s'établissent entre les choses semblables, et qui comportent une mesure. Cette distinction n'est pas tout à fait exacte, puisqu'il peut y avoir des rapports de perfection entre des êtres de même nature, par exemple entre deux esprits; mais, sauf cette correction, elle doit être conservée et étendue. « Quant à la différence entre les idées de perfection et les idées de grandeur, à leur fondement respectif, à la constitution de la substance, Malebranche seul a quelques vues; mais il ne considère que Dieu. Les autres confondent et dénaturent tout: cette théorie qui était encore à faire, je l'ai faite. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 359.) Grandeur et perfection, voilà donc les deux catégories qui contiennent toutes les idées : mais la grandeur c'est aussi bien la quantité, le nombre, l'étendue, la pluralité; et le vrai nom de la perfection c'est la vie, la force, l'unité. S'il est constant que les idées sont la vraie substance de l'âme, il est donc prouvé que dans l'âme se trouvent réunis ces deux éléments qu'un faux spiritualisme a séparés, et qui ne peuvent subsister l'un sans l'autre. L'âme enferme à la fois la force et l'étendue, la vie et la quantité; d'un côté elle a les idées de grandeur, et de l'autre celles de perfection. Dans les unes, il s'agit de grand et de petit, d'égal et d'inégal; dans les autres, d'achevé ou d'inachevé, d'accompli ou d'inaccom-

pli. Il faut insister sur ce point décisif. L'étendue ne peut subsister sans la force; elle serait alors une collection sans unités, une pluralité sans terme, se divisant et se subdivisant toujours et s'évanouissant dans l'infini. Le nombre indéterminé n'est qu'une chimère, s'il n'a aucun rapport avec l'unité; la perfection, qui est l'unité, est nécessaire à l'étendue : car sans elle, l'idée de l'être qui est sa forme principale, disparaît et emporte tout avec elle. Veut-on substituer à ces mots de perfection et d'unité ceux de vie et de force, qui en sont les équivalents, on dira que, sans la force ou la vie, la quantité n'a plus rien qui retienne ses parties, et les empêche de se dissoudre : elle est un pur néant. Ainsi, une substance ne peut être purement étendue, divisible, et le matérialisme enferme une contradiction insoluble; il reconnaît le nombre, et nie l'unité sans laquelle il n'y a pas de nombre. Réciproquement, la vie, la force, l'unité ne peuvent se séparer de l'étendue, de la quantité, du nombre. « Sans quantité, la vie n'a point de règle et ne peut se déterminer, ni comme pluralité, puisque de soi elle est indivisible, ni comme unité, puisque l'unité implique à la fois union et mesure; or si la vie est le principe de toute union, elle ne l'est pas de la mesure, qui ne vient que de la quantité. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 371.) Si les substances sont des forces pures, il faudra comme les Éléates, et même comme Leibniz, s'il était conséquent, se les représenter sous la forme de l'unité sans rapport avec le nombre, unité vide et fausse qui n'a rien à *unir*, rien à mesurer. Descartes est donc tombé dans une erreur égale à celle des matérialistes, quoique très-différente : il a érigé en choses distinctes et se suffisant par elles-mêmes les éléments indissolubles d'une seule et même substance : la force qui lie la quantité, et la quantité qui détermine la vie. En les réunissant, on ne confond pas pour cela la matière et l'esprit; on n'ôte pas à l'homme son âme, et l'on n'en donne pas une à la matière. Malebranche a-t-il fait de Dieu un être corporel en lui attribuant l'étendue intelligible? Qu'importe qu'il y ait et dans l'âme et dans la nature, à la fois et partout, de la force et de l'étendue, si la force matérielle est différente de celle de l'esprit, et si l'étendue de l'âme n'a rien de commun avec celle des corps?

On s'est donc trompé sur la nature de la substance, et pour réformer cette erreur il faut restaurer « l'antique doctrine des idées. » Par le même moyen on verra clair dans la question de l'infini « qui est resté encore inconnu jusqu'à moi, » dit Bordas. La querelle du dynamisme et du mécanisme à propos de l'âme, se reproduit ici sous une autre forme, et doit être conciliée de la même façon. Les philosophes considèrent l'infini comme l'unité, et les mathématiciens le placent dans le nombre. Tous deux se trompent, comme Platon l'a bien compris. L'infini n'est ni l'unité, ni le nombre, mais ces deux choses à la fois. En effet considérons cette série : $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc. A-t-elle un dernier terme? Bernouilli répondrait qu'elle en a un qui est infiniment petit, ce qui est absurde; Leibniz soutiendrait qu'elle n'en a pas. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est indéterminée, et par conséquent incompatible avec l'infini. Mais elle n'existe pas seule, elle n'est qu'un membre d'une égalité dont l'autre terme est l'unité : $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc. Le second nombre est égal au premier, non pas par la somme de ses termes, car l'addition est impossible, mais par la loi de génération qui les fait sortir l'un de l'autre, son essence est de pouvoir s'approcher infiniment de l'unité sans l'atteindre jamais. Ainsi l'unité du premier membre est le principe de l'ensemble indivisible des termes du second; et à son tour cet ensemble épuise l'unité du premier. Voilà l'infini : il est comme la substance, puisque c'est la substance par excellence, à la fois unité et nombre, force et quantité. « La substance est, voilà son unité; elle ne peut être sans être d'une certaine manière, c'est-à-dire déterminée, voilà son nombre; sa détermination l'embrasse tout entière, répond à tout ce qu'elle est, voilà l'égalité de son nombre et de son unité; le tout pris ensemble, *triple et indivisible*. Voilà où est l'infini. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 430.) L'infini montre donc sa fécondité par le nombre; il est l'unité concentrée, comme le nombre est l'unité développée, et il est l'ensemble indivisible de l'un et du multiple unis par un rapport d'égalité parfaite. Il n'est pas seulement l'absence de bornes, de limites; car alors il serait le nombre indéterminé, le second membre de l'égalité qu'on a eue tout à l'heure; il faut de plus qu'il ne reste pas sans mesure, et que cette mesure soit encore lui-même, et que cette unité soit parfaitement égale au nombre. « Le nombre de l'infini détermine son unité; ce sont ses attributs tous divers, tous réels; et son unité est la source de son nombre; c'est l'être qui se trouve tout entier et le même en chaque attribut. Le nombre est égal à l'unité, quoiqu'il ait un autre genre d'existence qu'elle. » En définitive, l'infini est la vraie substance; il est partout; il est le mode universel d'existence. En effet toute substance a une quantité divisible à l'infini, parties après parties, sans qu'on arrive jamais au néant de l'étendue qui lui est propre; elle a aussi une force individuelle, il est vrai, mais ayant une infinité de degrés, jouissant de propriétés différentes, et correspondant à l'infinité des parties de la quantité, et ainsi de suite degrés par degrés. Où trouvera-t-on le fini? A la rigueur il n'est nulle part, si on le cherche dans le réel et le positif des créatures; elles sont toutes infinies, en tant qu'elles sont des êtres; elles sont finies seulement parce qu'elles n'ont pas la plénitude de l'être, et participent plus ou moins du néant. Il y a en effet, comme le soutient Malebranche, des infinis de diverses sortes : « Ces infinités d'infinités de degrés et de parties de la force et de la quantité, forment des infinités d'infinités d'ordres dans les substances, qui sont ce que j'appelle leur manière d'être particulière, leur nombre. Dans chacune il y a un infini principal, que l'on peut considérer comme leur unité, et qui comprend une infinité d'infinis inférieurs, par lesquels il est nombre, rapport, raison. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 430.) Cela est vrai de l'homme et de la nature; et vrai encore de chacune de nos idées universelles. Que l'on considère par exemple l'idée d'homme : elle a son unité indivisible, qui peut être possédée par une infinité d'êtres sans qu'elle s'y épuise; et le nombre de ces êtres, tout en restant égal à l'unité, n'a pas de terme, puisqu'il comprend tous les hommes passés, présents, et possibles. Ainsi se termine le vieux débat des scolastiques sur les universaux : le particulier est en germe dans l'universel, et l'universel soutient et porte le particulier, sans jamais se séparer d'un élément individuel. Si l'on accuse cette doctrine de ressembler au panthéisme, Bordas répondra que Spinoza et ses disciples donnent à Dieu pour nombre l'univers qui par suite lui devient égal; tandis que lui fait de l'univers une substance à part ayant son nombre et son unité, et consti-

tuant un infini relatif qui ne se confond pas avec Dieu, seul absolument infini. Il est bien loin d'attribuer à l'univers les attributs de la divinité: il n'a pour lui que des paroles méprisantes : la somme d'être, dit-il, n'est pas plus grande après la création qu'avant; l'être créé ne peut entrer en ligne de compte avec son créateur, et son infini est néant devant celui de Dieu : *Substantia mea tanquam nihilum ante te.* Cependant tout chétif qu'il est, l'être créé perçoit directement l'infini dans les idées qui appartiennent à son entendement; il les distingue de celles qui constituent l'entendement divin, et se pose ainsi comme une réalité, comme une personne. Maine de Biran se trompe quand il dit : « Nous apercevons le moi actuel de la conscience, mais le moi absolu, l'âme, substance ou chose pensante, nous échappe. » Tout au contraire le moindre jugement implique l'affirmation de notre être, et rien de nous-mêmes n'échappe à notre perception : notre substance, ce sont nos idées.

La « philosophie des idées » s'applique à la nature comme à l'homme et à Dieu : la substance de l'univers matériel est constituée par les mêmes éléments que celle de l'homme et de Dieu; il y a en elle quelque chose de semblable aux idées, un fond intelligible, analogue à celui que nous reconnaissons en nous-mêmes. Le monde et nous nous sommes faits de la même étoffe. La force et l'étendue y sont indissolublement unis. Ce qui frappe d'abord l'attention ce sont les rapports de grandeur et de quantité, plus saillants, plus aisés à saisir que les idées de perfection et de force. Aussi la première métaphysique de la nature est-elle un mécanisme matérialiste qui réduit l'univers à des atomes sans vie, sans spontanéité, simples corpuscules à la fois étendus et indivisibles, ce qui implique contradiction. Le dynamisme est une erreur déjà plus savante. Mais en ramenant l'idée de la substance à celle de la force, Leibniz ne peut expliquer les notions de division, d'organisme, de nombre; une pensée qui est une simple force ne peut les puiser en elle-même; elle ne peut non plus les tirer du dehors puisque ces forces prétendues n'agissent pas les unes sur les autres. Il risque donc de confondre toute réalité dans l'unité immobile des Éléates. Sans doute on peut à la rigueur expliquer la constitution des corps par des forces moléculaires agissant avec des intensités et des directions différentes. Mais d'où proviennent ces différences de degré ou de nature dans le mouvement, sinon de la figure qui les détermine; on retrouve ici comme partout l'alliance indissoluble de la force et de l'étendue, de l'unité et du nombre. Seulement ce n'est plus la même force, ni la même étendue que chez l'homme ou chez Dieu; ni le même rapport entre l'une et l'autre. On ne confondra pas la grandeur pure, l'*étendue spirituelle*, qui convient seulement à Dieu et aux êtres pensants, et la quantité matérielle qui est inhérente au corps; il faudra même faire entre ces deux extrémités une division particulière pour les animaux et les végétaux. De plus, en remontant du corps brut jusqu'à Dieu, on voit changer les relations respectives de la force avec la grandeur : dans le règne inorganique la force est avec la grandeur « dans un rapport rigoureux »; elle prédomine à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres. De là cette conséquence que le mécanisme n'est calculable que dans les limites de la nature brute, là où toute la force se déploie suivant la quantité. Il y aura donc deux ordres de sciences bien distinctes : d'un côté la métaphysique, la théologie, la morale, la politique, la médecine, la zoologie, la botanique, et de l'autre les mathématiques; il y a entre ces deux parties du savoir humain des barrières infranchissables, et rien ne doit passer de l'une à l'autre. Sans doute dans la première comme dans la seconde on mesure, on compte, on parle de petit et de grand, de plus et de moins, etc.; mais ces idées de grandeur sont ici de simples moyens, et n'entrent dans nos opérations que pour aider à se produire les idées de perfection qui sont alors les objets vrais de la pensée. Le contraire a lieu dans les mathématiques. Pythagore et Platon ne sont pas les seuls qui aient confondu ces deux règnes, le nombre idéal et le nombre mathématique. La prétention de tout soumettre au calcul se reproduit à chaque instant. « elle n'est ni matérialiste, ni spiritualiste; elle est destructive de toute substance. » Les mathématiques ne peuvent s'appliquer aux autres sciences; l'extension qu'on a voulu donner aux applications du calcul des probabilités « est une des plus grandes extravagances qui soient tombées dans l'esprit humain. » De même la logique qui affecte parfois des allures mathématiques, est l'ennemie la plus acharnée de la philosophie. Elle repose sur cette hypothèse imaginaire que les idées de perfection s'expriment exactement par les mots, comme les idées de grandeur par les symboles mathématiques; elle traite donc la pensée comme s'il n'y avait en elle que des idées de quantité. De là un duel à mort entre la logique et la philosophie : « elles s'excluent comme la mort et la vie. » Les logiciens ont une pensée qui agit hors d'elle-même, les philosophes voient en eux-mêmes l'idée de leur propre nature, la force, la perfection. Aussi y a-t-il une lutte sans cesse renaissante entre les uns et les autres. Aristote, ce grand logicien, « a exterminé la philosophie, » fondée par Platon. La logique à son tour, succombe sous les coups de Plotin et de saint Augustin, se ranime encore, « s'ébat dans les vastes et profondes ténèbres du moyen âge, » pour être anéantie par Descartes, et ressuscitée de nouveau par Wolf, Kant et Hégel, ces derniers destructeurs de la philosophie. « La logique est impossible aux philosophes. »

On n'a pas interrompu cet exposé par des critiques qui auraient pu le compliquer. Quand un système est peu connu, sans disciples pour le soutenir, il est plus utile de le reconstruire que de le réfuter. Celui de Bordas-Démoulin est certainement, malgré son réalisme excessif, et ses contradictions insolubles, un des plus puissants efforts de la philosophie au XIXe siècle. On ne peut s'y méprendre : cette pensée vigoureuse qui approfondit sans se lasser une seule idée féconde, et ramène à son unité, parfois non sans violence, tout un ensemble de vérités, est celle d'un vrai métaphysicien; et c'est justice de décerner à cet homme méconnu et malheureux ce titre si rarement mérité en notre temps et en notre pays.

Outre les ouvrages cités plus haut on peut consulter : Fr. Huet : *Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Démoulin*, Paris, 1861. L'auteur a été le disciple et l'ami fidèle de Bordas; il est mort récemment après avoir eu la tristesse de confesser que l'idée d'une conciliation entre la philosophie et la religion était une chimère. E. C.

BORN (Ferdinand-Gottlob), professeur de philosophie à Leipzig, où il était né en 1785, est principalement connu comme auteur d'une traduction latine des œuvres de Kant (3 vol. in-8, Leipzig, 1796-1798). Mais il a aussi publié, dans le sens de la philosophie critique, plusieurs ouvrages originaux dont voici les titres : *Essai sur les principes fondamentaux de la doctrine de la sensibilité*, ou *Examen de divers doutes*, etc.,

in-8, Leipzig, 1788 (all.); — *Recherches sur les premiers fondements de la pensée humaine*, in-8, Leipzig, 1789 (all.), réimprimé en 1791 sous ce titre : *Essai sur les conditions primitives de la pensée humaine et les limites de notre connaissance*. Il a également travaillé avec Abicht au *Nouveau Magasin philosophique*, consacré au développement du système de Kant, 11 vol. in-8, Leipzig, 1789-1791 (all.).

BOSCOVICH (Roger-Joseph), de la compagnie de Jésus, naquit à Raguse, le 18 mai 1711. Il annonça de bonne heure des dispositions si heureuses, qu'avant même d'avoir terminé le cours de ses études, il fut nommé professeur de mathématiques et de philosophie au collége Romain. Une dissertation sur les taches du soleil (*de Maculis solaribus*), qu'il publia en 1736, le plaça au rang des astronomes les plus distingués de l'Italie. Elle fut suivie d'opuscules nombreux et de quelques grands ouvrages sur toutes les branches des sciences mathématiques et physiques, qui accrurent d'année en année la réputation de l'auteur, non-seulement en Italie, mais dans l'Europe entière. Diverses missions scientifiques et diplomatiques furent confiées par des pontifes et par des princes à l'habileté de Boscovich; la Société royale de Londres l'accueillit parmi ses membres, et il a même rempli pendant quelque temps en France la place de directeur de l'optique de la marine. Il est mort à Milan en 1787.

Boscovich était partisan des idées de Newton, et son rôle comme physicien et mathématicien a consisté principalement à appuyer, par ses observations et ses calculs, le système de la gravitation universelle. Considéré comme philosophe, il a attaché son nom à une théorie de la substance matérielle qui offre quelques analogies avec l'hypothèse des monades, mais qui touche de plus près encore à l'idéalisme. Suivant Boscovich, les derniers éléments de la matière et des corps seraient des points indivisibles et inétendus, placés à distance les uns des autres et doués d'une double force d'attraction et de répulsion. L'intervalle qui les sépare peut augmenter ou diminuer à l'infini, mais sans disparaître entièrement; à mesure qu'il diminue, la répulsion s'accroît; à mesure qu'il augmente, elle s'affaiblit, et l'attraction tend à rapprocher les molécules. Cette double loi suffit à expliquer tous les phénomènes de la nature et toutes les qualités du corps, soit les qualités secondaires, soit les qualités primaires. L'étendue et l'impénétrabilité qu'on a rangées à tort parmi celles-ci, non-seulement n'ont rien d'absolu, mais ne sont pas même des propriétés de la substance corporelle que nous devons considérer uniquement comme une force de résistance capable de contrarier la force de compression déployée par notre puissance physique. Il est aisé de voir le vice de cette théorie ingénieuse, mais hypothétique, qui altère la nature de la matière, puisqu'elle nie les propriétés fondamentales du corps, et qui ne mène pas à moins qu'à en révoquer en doute l'existence. Boscovich y est revenu dans plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels nous nous bornerons à indiquer les suivants : *Dissertationes duæ de viribus vivis*, in-4, 1745; — *de Lumine*, in-4, 1748; — *de Continuitatis lege*, in-4, 1754; — *Theoria philosophiæ naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, in-4, Vienne, 1758; Venise, 1763. A la fin de cet ouvrage se trouve une liste étendue de tous les travaux publiés par l'auteur jusqu'en 1763. On doit aussi à Boscovich une excellente édition du poëme de Stay sur la philosophie de Newton : *Philosophiæ recentioris a benedicto Stay versibus traditæ libri X, cum adnotationibus et supplementis*, 3 vol. in-8, Rome, 1755-1760. L'astronome Lalande a publié dans le *Journal des Savants*, février 1792, un éloge de Boscovich. Voy. aussi Dugald-Stewart, *Essais philosophiques*, trad. par Ch. Huret, in-8, Paris, 1828, p. 157 et suiv.

BOSSUET (Jacques-Bénigne), évêque de Meaux, un des plus grands théologiens et le plus grand orateur sacré dont s'honore la France, né à Dijon en 1627, mort à Paris en 1704, a sa place marquée dans l'histoire de la philosophie, pour le *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, et la *Logique*, ouvrages excellents qui suffiraient à la renommée d'un écrivain ordinaire, et que Bossuet composa pour l'éducation du Dauphin. Bossuet est un de ces esprits pénétrants qui, dans les discussions théologiques, ne s'enferment point dans l'aride nomenclature des textes; il répand la lumière à flots sur toutes les questions, parce qu'il puise sans cesse au plus profond de la nature humaine. S'il est vrai, selon saint Augustin, que les hérésies sont transportées dans l'Église du sein des écoles philosophiques, l'Église, à son tour, guérit par la philosophie les blessures que la philosophie lui a faites. Dans sa lutte contre les diverses communions protestantes Bossuet discute les droits et les limites respectifs de l'autorité et de la raison; avec les molinistes, il sonde les mystères du libre arbitre et de la grâce; en réfutant les quiétistes, il détermine, en psychologie et en morale, les rapports de l'amour avec l'intelligence et la volonté. Aussi à l'aise avec Leibniz qu'avec Richard Simon et Tournemine, s'il n'a point de système proprement dit, c'est qu'il avait donné toute sa pensée à l'Église; mais il abonde en vues profondes et étendues, dont les philosophes peuvent faire leur profit. Ce qui le distingue partout, c'est une sorte de dédain pour la spéculation pure, et une direction constante et sûre vers la pratique, disposition admirable, quand elle se rencontre unie à tant de grandeur dans les idées et d'élévation dans les sentiments. Bossuet était un esprit et une âme fermes, et de cette trempe particulière qui fait qu'on peut viser au plus haut sans jamais se perdre.

L'esprit de rigueur et d'opiniâtreté que montra Bossuet dans l'affaire du pur amour, s'accorde à merveille avec les dispositions conciliatrices qu'il apporta dans les querelles du protestantisme. Si l'on tient compte d'un peu d'aigreur personnelle, dont on ne saurait disculper sa mémoire à l'égard de Fénelon, il fut dirigé dans les deux cas par le même génie pratique. Le pur amour n'allait à rien moins qu'à la destruction du dogme et de la discipline; il était, au contraire, de l'intérêt de la religion et de celui de l'Etat de faire des concessions aux communions protestantes, pour détruire le schisme et éviter des collisions nouvelles. Rien n'est plus admirable que la tentative de fusion des deux églises dans laquelle Bossuet a joué le principal rôle avec Leibniz. C'est une grande leçon pour ces esprits étroits qui font consister l'intégrité de la foi dans des points d'une importance secondaire, et aiment mieux perdre la moitié du monde que de reculer sur un point où leur orgueil est engagé plutôt que leur croyance. Bossuet montra la même liberté d'esprit et la même modération dans la détermination des rapports de la religion et de la philosophie. Il ne crut pas que toute religion devenait impossible si on laissait à la pensée humaine la liberté de croire ce qui serait une fois démontré par des raisons solides à la suite d'un mûr et consciencieux examen. Il admet sans hésiter l'infaillibilité de la raison, lorsqu'elle prononce clairement sur les matières que

la foi catholique n'a point réglées, et ne tombe jamais dans la funeste contradiction de ceux qui rendent d'abord l'esprit humain incapable de comprendre et de croire, pour lui imposer ensuite la foi à un dogme révélé. Le scepticisme philosophique de Huet, qui ne fut connu tout entier qu'après sa mort, par la publication d'un ouvrage posthume, fut pour lui un objet de douleur et de scandale, parce qu'il n'admettait pas de scepticisme philosophique qui ne fût nécessairement suivi du scepticisme religieux. Il partageait sur tous ces points la doctrine de Descartes et d'Arnaud; et s'il y trouve quelque chose à blâmer, c'est l'excès des scrupules que Descartes faisait paraître. Sa doctrine, qui est celle de l'école, peut se résumer par ce mot de saint Augustin, qui dit en parlant de la raison : *Et omnibus communis est, et singulis casta est.*

Pour bien apprécier l'opinion de Bossuet sur le libre arbitre et la grâce, il faut distinguer les faits eux-mêmes, et l'explication qu'il en a donnée. Bossuet a démontré philosophiquement l'existence de la liberté humaine ; il n'a jamais varié ni vacillé dans cette conviction, et ceux même qui ne reconnaissent aucune influence divine dans la direction des conseils humains, ne sont pas plus que lui fermes et inébranlables dans leur croyance au libre arbitre. En même temps, il admet la grâce, et toute la doctrine de saint Augustin : question difficile et délicate, et dans laquelle la théologie s'avance au delà des limites de la lumière naturelle; mais si la raison ne va pas jusqu'à établir la nécessité de la grâce pour le salut, elle démontre aisément, par les relations de Dieu avec ses créatures, par la création, par la Providence, elle vérifie et constate par les faits, la présence intérieure de Dieu conçu comme souverain intelligible et comme principe béatifiant, et ne permet pas plus de nous isoler de Dieu dans notre vie et notre activité, que dans notre être et notre substance. La solution de Malebranche, si habile et si philosophique pour la grâce générale, et si défectueuse pour les grâces spéciales, ne suffisait pas à Bossuet, qui s'attachait davantage à l'esprit des Écritures et ne voyait pas la Providence à travers les nécessités d'un système.

Dans tous ses ouvrages, et en particulier dans un passage célèbre, passage du *Mémoire sur la Bibliothèque ecclésiastique de M. Dupin*, Bossuet se montre préoccupé de la discipline, de la pratique du culte, de la prière, de l'amour de Dieu, et ne consent jamais à sacrifier ni notre dépendance ni notre liberté.

Il s'est moins occupé, et avec moins de succès, de la conciliation de ces deux principes en apparence opposés. Pourvu qu'il tînt les deux bouts de la chaîne, comme il le dit, il admettait sur la foi de la toute-puissance divine que des liens existaient entre eux, quoiqu'il ne vît pas « le milieu par où l'enchaînement se continuait. »

Quant à la théorie de la force motrice, Bossuet va presque aussi loin que Malebranche, et mettant, comme lui, toutes les forces de la nature dans la main de Dieu, il semble ne point admettre de causes secondes dans l'ordre de la physiologie et de la physique. Cette doctrine aurait pu le conduire aux causes occasionnelles. Il faut noter cependant cette différence capitale, que, suivant lui, l'homme se détermine spontanément, quoique sous l'influence de la grâce.

Pour qui sait reconnaître toute la force d'un principe et les liens qui unissent les questions diverses, Bossuet est le même quand il juge entre l'amour pur et l'amour de Dieu comme objet béatifiant, et quand il prononce entre la philosophie et la religion, entre la liberté et la grâce. Partout il fait sa part au mysticisme en élevant au-dessus le côté raisonnable de la nature humaine. Il ne voulait ni livrer l'homme à sa propre intelligence; ni le courber sous un joug qui rendrait son intelligence inutile; ni lui donner cette liberté d'action qui isole ses destinées de celles de l'univers et le rend indifférent à son Dieu; ni la réduire à la condition des êtres aveugles et sourds qui subissent la loi de la Providence et concourent à ses desseins sans les comprendre. Il ne voulait pas enfin laisser le cœur humain s'égarer dans des aspirations vagues, sans règle, sans frein, sans boussole, ni le resserrer dans l'aridité de la pratique et le restreindre à l'amour intéressé qui le dégrade et l'avilit. Il a tenu le milieu entre les doctrines qui détruisent la liberté et la raison individuelle, et celles qui les exaltent jusqu'à oublier Dieu ; et c'est pour cela qu'il est toujours dans la vérité.

Il nous reste à ajouter quelques mots sur les ouvrages purement philosophiques de Bossuet, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et la *Logique*. Le premier, publié sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, se compose de cinq chapitres où l'auteur traite successivement de l'âme, du corps, de l'union de l'âme et du corps, de Dieu, et de l'extrême différence entre l'homme et la bête. L'esprit, la méthode et les principes de Descartes dominent dans cet admirable ouvrage; cependant sur la question de la nature des animaux, Bossuet ne se prononce pas ouvertement en faveur de la philosophie cartésienne et paraît pencher pour l'opinion de saint Thomas, qui accorde aux bêtes une âme sensitive. La *Logique*, divisée en trois livres, d'après les trois opérations de l'entendement, concevoir, juger, raisonner, expose avec précision et clarté les règles données par les anciens logiciens. Quelques préceptes généraux, placés à la fin de chaque livre, résument la doctrine qui y est développée. Les exemples sont nombreux et choisis avec cet habile discernement qui a tant contribué au succès de la *Logique* de Port-Royal. C'est bien à tort que l'authenticité de cette Logique a été quelquefois contestée ; la plume du grand écrivain s'y reconnaît à chaque page.

Il existe plusieurs éditions des *Œuvres de Bossuet :* 20 vol. in-4, Paris, 1743-53; 19 vol. in-4, ib., 1772-88; 43 vol. in-8, Versailles, 1815-19; 43 vol. in-8, Besançon, 1828-30; 12 vol. grand in-8, Paris, 1835-37. Les *Œuvres philosophiques* ont été publiées séparément par MM. Jules Simon, de Lens et Jourdain, 1 vol. in-12.

On peut consulter : Monty, *de Politica Bossuetii doctrina*, Paris, 1844 ; Bonnel, *de la Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, Paris, 1850; Nourrisson, *Essai sur la philosophie de Bossuet*, Paris, 1852; Delondre, *Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1855 ; Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1869, t. II, ch. IX; Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, Paris, 1846, t. II, liv. VII. J. S.

BOUCHITTÉ (Louis-Firmin-Hervé), écrivain français, né à Paris en 1795, se destina d'abord à l'état ecclésiastique; mais il quitta le séminaire pour entrer à l'École normale. Il en sortit en 1817 et professa les lettres et l'histoire dans deux colléges de province, et fut nommé inspecteur d'Académie en 1845 et recteur d'une Académie départementale en 1849. Il est mort à Versailles en 1866. Quoique son enseignement dût le tenir un peu loin des questions de la philosophie, il y fut toujours attiré par un goût naturel. On lui doit quelques travaux sérieux sur divers points d'histoire. Le plus intéressant à coup sûr, c'est *le*

Rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris, 1842. L'auteur y donne une traduction des deux ouvrages si connus de saint Anselme, et de l'opuscule de Gaunilon, le *Liber pro insipiente*, et dans une longue introduction il explique le sens des démonstrations de saint Anselme et les compare à celles que d'autres grands philosophes ont proposées. Du reste l'histoire des preuves de l'existence de Dieu était pour lui un sujet de prédilection. On le trouve traité dans plusieurs *Mémoires* insérés dans le recueil *des savants étrangers* de l'Académie des sciences morales et politiques. On trouvera dans la même collection un *Mémoire sur la notion de Dieu dans ses rapports avec l'imagination et la sensibilité* (t. II, 1847), et un autre intitulé : *de la Persistance de la personnalité après la mort*. Dans ces divers écrits M. Bouchitté défend les vérités religieuses, comme l'école spiritualiste à laquelle il se rattache ; malgré une extrême circonspection, il ne manque pas de l'indépendance nécessaire au philosophe ; des juges rigoureux estiment qu'il manque plutôt de méthode et de concision. Il a donné plusieurs articles à la première édition de ce dictionnaire.

BOUDDHISME. On désigne sous ce nom une doctrine philosophique et religieuse, sortie du sein du brahmanisme indien, à une époque qui remonte, selon les autorités chinoises, à mille ans avant notre ère, et selon les autorités indiennes, ou d'origine indienne, à cinq ou six cents ans seulement avant la même époque.

Le fondateur de cette doctrine, qui est répandue aujourd'hui, sous deux formes, sur la vaste surface de l'Asie, Indien d'origine et de naissance, appartenait à la famille royale de *Magadha*, aujourd'hui partie méridionale de la province du *Béhar*. Cette famille, selon le *Vichnou-Pourâna*, était celle d'*Ikchwakou*, dans laquelle le fondateur du bouddhisme porta le nom de *S'âkya*, ce qui l'a fait considérer, par quelques écrivains, comme ayant appartenu à la race des *Saces* ou *Scythes*.

Le nom de *Bouddha* signifie en sanscrit : celui qui a acquis la connaissance absolue des choses. Le célèbre encyclopédiste chinois Mathouan-lin, en parlant de Bouddha, dit : « qu'il quitta sa maison pour étudier la doctrine ; qu'il régla ses actions et fit des progrès dans la pureté, qu'il *apprit toutes les connaissances* et qu'on l'appela *Fo* (ou *Bouddha*). Ce mot étranger, ajoute-t-il, signifie *la connaissance absolue, l'intelligence pure, l'intelligent par excellence*. » Selon les traditions et les légendes, S'âkya Bouddha se sentit poussé à sa mission de réformateur du brahmanisme, par la vue du spectacle des misères humaines et par une immense commisération pour les souffrances du peuple. Il se retira un grand nombre d'années dans le désert pour méditer et préparer sa nouvelle doctrine dans laquelle il repoussa formellement l'autorité des *Védas ;* ensuite il alla avec quelques disciples la prêcher dans les principales villes de l'Inde, entre autres à Bénarès, où sont établis, depuis la plus haute antiquité, les grands colléges des Brahmanes ; ceux-ci enseignaient alors et enseignent encore la distinction imprescriptible de différentes castes parmi les hommes, dont l'une, la plus éminente, celle des *Brahmanes*, est destinée, par sa nature, à la suprématie intellectuelle et religieuse ; dont l'autre, celle des *Kchatriyas*, ou guerriers, est destinée, par sa nature, au métier des armes et au commandement militaire ; dont la troisième, celle des *Vais'yas*, est destinée, par sa nature, au commerce et à l'agriculture, et dont la quatrième, celle des *S'oudras*, est destinée, par sa nature, à servir les trois premières. A l'époque où parut Bouddha, le brahmanisme indien, essentiellement fondé sur cette distinction des castes et soumis à toutes les pratiques religieuses prescrites dans les *Védas* et dans les anciennes *lois de Manou*, était dominant, exclusivement dominant, dans l'Inde. Cependant, autant que les monuments connus jusqu'ici peuvent permettre de le conjecturer, il s'était déjà manifesté plus d'une protestation philosophique contre l'intolérant enseignement des brahmanes. La secte des *Djaïnas*, qui a dû peut-être à cette circonstance d'être restée longtemps à l'état de spéculation philosophique, la faveur d'être tolérée dans l'Inde, tandis que le *bouddhisme* passé à l'état de religion essentiellement propagandiste, en a été violemment expulsé, dans le ve et le vi^e siècle de notre ère ; la secte des *Djaïnas*, disons-nous, dont la doctrine philosophique a tant d'analogie avec celle des bouddhistes, existait déjà dans l'Inde lorsque Bouddha parut, et un passage du *Bhâgavata Pourâna*, cité par M. E. Burnouf (*Journal Asiat.*, t. VII, p. 201), ferait croire que ce grand réformateur appartenait à cette secte philosophique. Voici ce passage :

« Alors, dans la suite du temps, à une époque de confusion et de trouble causés par les ennemis des dieux, un fils de *Djina* (un *Djâina*), du nom de *Bouddha*, naîtra parmi les *Kikât'as* (habitants du *Magadha*). »

Les sectateurs de Bouddha, comme ceux de Lao-tseu, ont cru rehausser le mérite et les vertus de ces deux personnages historiques en leur attribuant une origine céleste et en entourant de prodiges leur vie terrestre. Ce n'est point ici le lieu de rapporter tout ce que les légendes bouddhiques déjà connues racontent sur la naissance et la vie de Bouddha. Notre devoir, au contraire, est de dégager de ces légendes les seuls traits qui peuvent être considérés comme historiques, et de faire connaître en quoi le bouddhisme a droit de trouver place dans un Dictionnaire des sciences philosophiques.

Ayant atteint sa dix-neuvième année, S'âkya Bouddha, selon ces légendes, désira quitter sa famille et toutes les jouissances d'une demeure royale pour se consacrer tout entier au bien des hommes. Il réfléchit sur le parti qu'il devait prendre. Il vit aux quatre portes par où il pouvait passer, c'est-à-dire au levant, au midi, au couchant et au nord, régner les quatre degrés de la misère humaine, et son âme en fut pénétrée de douleur. Au milieu même des joies de son âge, il ne pouvait s'empêcher de penser aux maux nombreux qui affligent la vie : à la vieillesse, aux maladies, à la mort et à la destruction finale de l'homme.

Il séjourna de trente à quarante ans dans les forêts de l'Inde, peuplées alors de religieux pénitents et de philosophes de toutes sectes (au nombre desquels étaient ceux que les Grecs du temps d'Alexandre appelèrent Gymnosophistes, ou *philosophes nus*). Là, Bouddha chercha à s'instruire, à constituer sa doctrine, à l'enseigner à un certain nombre de disciples et ensuite à la propager par son enseignement. Il essaya même, comme nous l'avons dit précédemment, de convertir les Brahmanes, qui soutinrent avec lui de longues controverses auxquelles assistèrent, dit-on, des mages ou sectateurs de Zoroastre venus de la Perse pour l'entendre et le combattre. Mais ses prédications eurent peu de succès, si l'on s'en rapporte aux légendes mêmes ; car il sentit la nécessité de communiquer sa doctrine complète à quelques-uns de ses disciples en leur donnant la mission de la propager après sa mort par tous les moyens qui seraient en leur pouvoir. Il s'adressa ainsi à son disciple favori Mahâ Kâçyapa

(le grand *Kâçyapa*) : « Prends le kia-li (habit ecclésiastique à broderies d'or), je te le remets pour que tu le conserves jusqu'à ce que l'*accompli* se montre comme Bouddha, plein de compassion pour le monde; ne permets pas qu'il le gâte ou qu'il le détruise. » Le disciple ayant entendu ces paroles, se prosterna aux pieds de son maître, la face contre terre, en disant : « O très-excellent maître ! j'obéirai à tes ordres bienveillants. »

Bouddha se rendit dans une grande assemblée, où, après avoir exposé de nouveau sa doctrine, il dit : « Tout m'attriste, et je désire entrer dans le *Nirvâna*, c'est-à-dire dans l'*existence dépouillée de tout attribut corporel, et considérée comme la suprême et éternelle béatitude.* » Il alla ensuite sur le bord d'une rivière où, après s'être couché sur le côté droit, et avoir étendu ses pieds entre deux arbres, il expira. « Il se releva ensuite de son cercueil, ajoute la légende, pour enseigner les doctrines qu'il n'avait pas encore transmises. »

Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de savoir avec exactitude quelle fut la véritable doctrine que Bouddha enseigna à ses disciples, et que ceux-ci transmirent à la postérité dans des écrits que l'on croit subsister encore parmi les livres sanskrits, si nombreux, conservés au Népâl, et dont on possède maintenant en Europe plusieurs copies. Cependant, on peut déjà conjecturer, par l'examen de divers écrits bouddhiques, ainsi que par la forme et le développement de ces écrits chez les différents peuples de l'Asie où le bouddhisme a pénétré (en Chine, dans le Thibet et dans la Mongolie), que la partie philosophique de cette doctrine a suivi, comme la partie religieuse sans doute, une marche progressive, et qu'elle n'est plus dans les écrits modernes, ce qu'elle était dans ceux du fondateur ou de ses disciples immédiats. Dans les écrits de ces derniers, tous les principes que les écrivains bouddhiques postérieurs ont portés jusqu'aux plus extrêmes limites de la subtilité, c'est-à-dire jusqu'à l'extravagance (comme dans la distinction de *dix-huit espèces de vides*), n'existent quelquefois qu'en germe dans les écrits des fondateurs de la doctrine. Il en est résulté que des interprétations diverses ont pu être données au même texte; de là plusieurs écoles qui ont eu chacune leur chef. Colebrooke (*Philosophie des Hindous*, traduct. franç. de l'auteur de cet article, p. 222) en distingue quatre, dont il expose les principes fondamentaux.

I. Quelques-uns soutiennent que *tout est vide* (*sarva soûnya*), suivant, à ce qu'il paraît, une interprétation littérale des *soûtras* ou *axiomes* de Bouddha. Cette école est considérée comme *tenant le milieu* (*mâdhyamika*) entre toutes celles qui sont nées de l'interprétation philosophique de la doctrine primitive. ·

II. D'autres bouddhistes exceptent du *vide universel* la *sensation interne* ou l'intelligence qui perçoit (*vidjnâna*), et soutiennent que tout le reste est *vide*. Ils maintiennent seulement l'existence éternelle du *sens* qui donne la conscience des choses. On les nomme *Yôgâtchâras*, *livrés* ou *adonnés à l'abstraction*.

III. D'autres, au contraire, affirment l'existence réelle des objets externes, non moins que celle des sensations internes; considérant les objets externes comme perçus par les sens, et les sensations internes, la pensée, comme induites par le raisonnement.

IV. Quelques autres enfin reconnaissent la perception immédiate des objets extérieurs, d'autres une conception médiate de ces mêmes objets par le moyen d'images ou formes ressemblantes présentées à l'intelligence; les objets, disent-ils, sont induits, mais non effectivement ou immédiatement perçus. De là deux autres branches de la secte de Bouddha, dont l'une s'attache littéralement aux *Soûtras*, l'autre aux commentaires de ces *Soûtras*. Mais comme ces deux dernières branches ont un grand nombre de principes communs, elles sont généralement confondues et considérées comme une seule secte dans les controverses soutenues avec leurs adversaires.

Les différentes écoles bouddhiques établissent deux grandes divisions de tous les êtres. La *première* comprenant tous les *êtres externes*, et la *seconde* tous les *êtres internes*. A la première appartiennent les *éléments* (*bhoûta*), et tout ce qui en est formé (*bhautika*); à la seconde appartient la *pensée* ou l'intelligence (*tchitta*), et tout ce qui en dépend (*tchaitta*). Ces écoles reconnaissent *quatre éléments* à l'état d'*atomes*. Ce sont la *terre*, l'*eau*, le *feu* et l'*air*. Les atomes terreux sont durs; les aqueux, liquides; les ignés, chauds; les aériens, mobiles. Les agrégats de ces atomes partagent ces caractères distincts. Ces différentes écoles soutiennent l'agrégation atomique indéfinie, regardant les substances composées comme étant des atomes primordiaux conjoints ou agrégés.

Les bouddhistes ne reconnaissent pas l'*élément éthéré* (*âkâsa*), admis dans presque tous les autres systèmes philosophiques de l'Inde, ni une âme individuelle vivante et distincte de l'intelligence ou phénomène de la pensée, ni aucune substance irréductible aux quatre éléments ci-dessus mentionnés.

Les corps qui sont les objets des sens sont des agrégats d'atomes, étant composés de la terre et des autres éléments. L'intelligence, qui habite dans le corps, et qui possède la conscience individuelle, perçoit les objets et subsiste comme étant *elle-même;* et sous ce point de vue seulement elle est *elle-même* ou *âme* (*âtman*).

Quelques bouddhistes prétendent que les agrégats, ou les corps composés des éléments primitifs, ne sont perçus par les organes des sens (qui sont pareillement des composés atomiques) qu'à l'aide des images ou des représentations de ces objets extérieurs : ce sont les *Saâtruntikas* ou adhérents stricts aux axiomes de Bouddha. D'autres reconnaissent la perception directe des objets extérieurs : ce sont les *Vaibhâchikas* ou adhérents aux Commentaires. L'une et l'autre de ces sectes pensent que les objets cessent d'exister dès l'instant qu'ils ne sont plus perçus : ils n'ont qu'une courte durée, comme la lueur d'un éclair, n'existant pas plus longtemps que la perception qui les fait connaître. Alors leur *identité* n'est que momentanée : les atomes ou les parties composantes sont dispersées, et l'agrégation était seulement instantanée.

C'est cette doctrine qui a porté les adversaires philosophiques des bouddhistes à les désigner comme *soutenant que toutes choses sont sujettes à périr ou à se dissoudre* (*Poûrna* ou *Sarvavaînâsikas*).

Voilà pour le *monde extérieur*, ou pour la première division ontologique. Quant au *monde intérieur*, c'est-à-dire l'*intelligence* et tout ce qui lui appartient, qui est la seconde division ontologique, elle consiste en *cinq catégories*, qui sont :

1° La *catégorie des formes*, comprenant les organes des sens et leurs objets considérés dans leurs rapports avec la personne, ou la faculté sensible et intelligente qui est impressionnée par eux. Les couleurs et les qualités sensibles, ainsi que tous les corps perceptibles, sont externes, et comme tels, ils sont classés sous la seconde série

de la première division ontologique; mais comme objets de la sensation et de la connaissance, ils sont regardés comme étant *internes*, et, par conséquent, ils sont classés dans la seconde division ontologique.

2° La *catégorie de la cognition*, consistant dans l'intelligence, ou la pensée (*tchitta*), qui est identique avec la *personnalité* (*âtma, soi-même*) et avec la *connaissance* (*vidjnâna*). C'est la connaissance des sensations, ou le cours continu de la cognition et du sentiment. Il n'y a pas d'autre agent, d'être à part, ou distinct, qui agisse et qui jouisse; il n'y a pas, non plus, une âme éternelle, mais une pure succession de pensées, accompagnée d'une conscience individuelle qui réside dans le corps.

3° La *catégorie des impressions*, comprenant le plaisir, la peine ou l'absence de l'un et de l'autre, et les autres sentiments excités dans l'esprit par les objets agréables ou désagréables.

4° La *catégorie des connaissances admises*, comprenant la connaissance provenant des noms, ou mots du langage, comme *bœuf, cheval*, etc., ou d'indications particulières, de signes figuratifs, comme une maison indiquée par un pavillon, un homme par son bâton.

5° La *catégorie des actions*, comprenant les passions, comme le désir, la haine, la crainte, la joie, le chagrin, etc., en même temps que l'illusion, la vertu, le vice et toute autre modification de la pensée ou de l'imagination. Tous les sentiments sont momentanés.

Le cours apparent, mais non réel, des événements, ou la succession mondaine, externe et interne, ou physique et morale, est décrite comme étant un enchaînement de causes et d'effets qui opèrent dans un cercle continu.

La cause prochaine et la cause occasionnelle concomitante sont distinguées l'une de l'autre.

L'école bouddhique, ainsi que la plupart de celles qui ont une origine indienne, propose, comme le grand objet auquel l'homme doit aspirer, l'*obtention d'un état de bonheur final*, d'où le retour aux conditions de ce monde est impossible.

L'obtention de cette félicité finale parfaite s'exprime par le terme général d'*émancipation*, de *délivrance*, d'*affranchissement* (*moukti* ou *mokcha*). Le terme que les bouddhistes affectionnent plus particulièrement, mais qui n'est pas employé exclusivement par cette école, est le mot *nirwâna* (calme profond). La notion qui est attachée à ce terme, dans son acception philosophique, est celle de *apathie parfaite*. C'est une condition de bonheur tranquille et sans mélange, ou d'extase mentale, regardée comme le suprême bonheur. Cet état de l'homme accompli après la mort, n'est point, comme dans l'école des *Védantins* indiens, la réunion finale avec l'*Ame suprême*, obtenue par une *discontinuation de l'individualité;* ce n'est pas, non plus, une *annihilation*, comme on l'a prétendu, c'est un *repos absolu*, une *cessation de tout mouvement*, une *négation de tous modes d'être et de sentir*.

L'accusation d'athéisme ne pouvait manquer d'atteindre un pareil système de philosophie. Aussi, trouve-t-on déjà cette accusation dans certaines recensions du *Ramâyâna*, le plus ancien poëme épique de l'Inde, où il est dit :

« Comme apparaît un voleur, ainsi est apparu Bouddha; sache que c'est de lui que l'*athéisme* est venu. »

Le mot que nous traduisons par *athéisme* (*nâstikam*) signifie littéralement la doctrine du *non-être*. Il est composé de *na*, négation, et de *asti* (est); c'est donc plutôt la *négation de l'être*, que la *négation de la Divinité*. Cependant, comme les bouddhistes n'admettent pas, en dehors des quatre éléments, d'Être suprême qui aurait créé le monde, on ne peut disconvenir qu'ils ne soient *athées* dans le sens habituel du mot.

L'esquisse précédente de la philosophie bouddhique, d'après l'exposition de Colebrooke, représente principalement l'ancienne doctrine. Cette doctrine paraît s'être modifiée sur plusieurs points dans les temps modernes, ainsi que le font connaître les Mémoires que M. Hodgson, résident anglais du Népâl, a publiés sur le bouddhisme (Voy. *Nouv. Journal Asiat.*, t. VI, p. 81), après avoir recueilli leur contenu de la bouche même de plusieurs savants bouddhistes. Selon cette dernière autorité, le bouddhisme se divise en quatre principales sectes, ou systèmes distincts d'opinions sur l'*origine du monde*, la *nature de la cause première*, la *nature* et la *destinée de l'âme*. Les sectateurs du premier système, nommés *Swâbhâvikas*, nient l'existence de l'*immatérialité*. Ils affirment que la matière est la substance unique, et ils lui donnent deux modes : l'*action* ou l'*activité*, et le *repos* ou l'*inertie* (en sanscrit *pravritti* et *nirvritti*). La révolution, ou la succession de ces deux états, est éternelle, et embrasse la naissance et la destruction de la nature, ou des formes corporelles palpables. Ils affirment que l'homme peut accroître ses facultés à l'infini jusqu'à la parfaite identification de sa nature avec celle qui existe dans l'état de repos.

Les sectateurs du second système, nommés *Aiswarikas*, ou théistes, reconnaissent l'essence immatérielle, c'est un Être suprême, infini et immatériel, que quelques-uns d'entre eux considèrent comme la cause unique de toutes choses, tandis que d'autres lui associent un principe matériel égal et coéternel. Quoique tous ceux qui professent ce second système admettent l'*immatérialité* et un *Dieu suprême*, ils nient sa providence et son autorité sur les êtres.

Les sectateurs du troisième système, les *Karmikas*, ceux qui croient aux effets des *œuvres* (*karma*), aux *actions morales;*

Et les sectateurs du quatrième système, les *Yâtnikas* (de *yatna*, effort), ceux qui croient aux effets des austérités physiques dans une vue morale, ont modifié le quiétisme absolu des premiers systèmes, et donnent plus à l'empire des bonnes actions et de la conscience morale en reconnaissant la libre volonté de l'homme.

Quant à la destinée de l'âme, tous admettent la métempsycose et l'absorption finale. Mais en quoi l'âme est-elle absorbée? C'est là un grand sujet de controverse parmi les bouddhistes. On ne pourra connaître d'une manière un peu complète l'ensemble de la philosophie bouddhique, que lorsque les principaux monuments de cette philosophie auront été mis à la portée de l'investigation européenne; mais ce que l'on en connaît déjà peut suffire pour en avoir une idée. M. E. Burnouf, auquel la science *indo-arienne* devait déjà tant, a publié également l'un des principaux traités bouddhiques venus du Népâl : *le Lotus de la bonne loi*, in-4, Paris, 1852; et l'*Introduction au bouddhisme indien*, in-4, Paris, 1852. Voy. Barth. Saint-Hilaire, *le Boudha et sa religion*, Paris, in-8; *le Lalita-Vistara*, traduit par Ph.-Ed. Foucaux, Paris, 1848; *the Life or legend of* Gaudama *the Budha of the Burmese*, by Rev. P. Bigander, Rangoon, 1866; *a Manual of Budhism*, by R. Spence Hardy, London, 1853; *Histoire du bouddha Sakya-Mouni*, par Mme Mary Summer, in-18, Paris, 1874. G. P.

BOUILLET (Marie-Nicolas), philosophe français, né en 1798 à Paris, entra en 1816 à l'École

normale où il put entendre les leçons de Cousin et de Jouffroy. Nommé ensuite suppléant de la chaire de philosophie du collége de Rouen, il dut, comme beaucoup d'autres, renoncer à l'enseignement public lors du mouvement de réaction qui entraîna le licenciement de l'École normale en 1821. Il obtint néanmoins le titre d'agrégé, et professa plusieurs années au collége Rollin, qui était alors une institution particulière. Après la révolution de 1830, il exerça les mêmes fonctions aux colléges Saint-Louis, Charlemagne, Henri IV, et fut nommé en 1840 proviseur du collége Bourbon, puis membre du Conseil royal de l'instruction publique, inspecteur de l'Académie de Paris et enfin inspecteur général; il est mort en 1864. Ses titres philosophiques, sans être éclatants, sont recommandables : il a publié dans la collection Lemaire les œuvres philosophiques de Cicéron et celles de Sénèque, avec des notes qu'il aurait sans doute perfectionnées, s'il avait pu reprendre ce travail dans sa maturité; il a donné une excellente édition des œuvres philosophiques de F. Bacon, la meilleure, sans contredit, que nous possédions. Enfin il a employé une bonne partie d'une vie laborieuse, et distraite par d'autres travaux bien connus, à traduire les *Ennéades* de Plotin (1857, 3 volumes in-8). La tâche était difficile; elle exigeait la connaissance de la langue et celle des systèmes : M. Bouillet l'a accomplie avec succès. Ces cinquante-quatre livres, hérissés de passages obscurs, ont été traduits en un langage exact et qui s'anime quand le texte devient éloquent; les difficultés en ont été signalées, discutées, souvent éclaircies; des notes remarquables, de vraies dissertations ont fait connaître, non sans une certaine surabondance de renseignements, tout ce que Plotin doit à ses devanciers et tout ce que ses successeurs lui ont emprunté; et le traducteur s'est si bien passionné pour son auteur qu'il voudrait non-seulement imposer sa doctrine, mais encore la justifier, et la laver du reproche de panthéisme. E. C.

BOULAINVILLIERS (Henri, comte de), né à Saint-Laire, en Normandie, en 1658, d'une ancienne famille nobiliaire, et mort en 1722, embrassa d'abord le parti des armes, qu'il quitta bientôt pour consacrer le reste de ses jours aux affaires de sa famille et aux travaux de la pensée. Sa réputation se fonde principalement sur ses œuvres historiques, où il soutient, entre autres paradoxes, que le gouvernement féodal est le *chef-d'œuvre de l'esprit humain.* Mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par quelques écrits, les uns imprimés, les autres manuscrits, où se décèle un esprit inquiet, flottant entre la superstition et l'incrédulité. Sous prétexte de rendre plus facile la réfutation de Spinoza en mettant ses opinions à la portée de tout le monde, Boulainvilliers a eu réellement pour but de propager le système de ce philosophe, en dissimulant toutes les difficultés dont il est hérissé, et en substituant au langage austère du métaphysicien hollandais une forme simple et pleine d'attraits. Tel est le véritable caractère du livre intitulé : *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, par *M. de Fénelon, archevêque de Cambrai*, par le *P. Lami, bénédictin*, et par *M. le comte de Boulainvilliers*, etc., in-12, Bruxelles, 1731. Ce même ouvrage, avant d'être imprimé, était aussi connu sous ce titre : *Essai de métaphysique dans les principes de B. de Sp.*, et c'est à tort que la Biographie de Michaud en fait un ouvrage distinct. Quoique l'auteur déclare, avec cette hypocrisie devenue plus tard si commune chez Voltaire, que la Providence ne manquera pas de se susciter des défenseurs, et que si les années n'avaient déjà affaibli sa vivacité, il aurait lui-même pris part à la réfutation du plus dangereux livre qui ait été écrit contre la religion (ouvr. cité, Préface), ses intentions ne sauraient échapper à personne.

Il a écrit dans le même esprit, comme il nous l'apprend lui-même (*ubi supra*), une analyse du *Traité théologico-politique*, imprimée à la suite des *Doutes sur la religion* (in-12, Londres, 1767). Le *Traité des trois Imposteurs*, qu'on lui attribue également (in-8, sans nom de lieu, 1775, de 102 p.), n'est qu'un extrait du livre intitulé : *la Vie et l'Esprit de Spinoza*, in-8, Amst., 1799, ou plutôt de la deuxième partie de ce livre, *l'Esprit de Spinoza*. Enfin Boulainvilliers est l'auteur d'un ouvrage demeuré manuscrit sous le titre de : *Pratique abrégée des jugements astrologiques sur les nativités* (3 vol. in-4, nos 569 et 570 dans la bibliothèque de M. Jariel de Forge, dont le fonds provenait de celle de Boulainvilliers). Il avait réuni plus de 200 volumes sur la philosophie hermétique et les sciences occultes. Les écrits philosophiques de Boulainvilliers ont aujourd'hui perdu toute leur valeur. La prétendue *Réfutation* du système de Spinoza est une exposition très-faible et très-incomplète de la doctrine contenue dans l'*Éthique*, et n'offre plus d'autre intérêt que celui de la rareté. Voy. *Œuvres de Spinoza* publiées par M. E. Saisset.

BOURDIN (Pierre), jésuite français, né à Moulins en 1595, enseigna la rhétorique et les mathématiques à la Flèche et à Paris, où il mourut en 1653. Il a laissé quatre ou cinq ouvrages de mathématique. Mais son nom serait profondément inconnu, s'il n'avait opposé aux méditations de Descartes les *septièmes objections* qu'on lit à la suite de cet ouvrage, et si Descartes ne lui avait fait l'honneur de lui répondre. Bourdin avait commencé par écrire en 1640 quelques traités contre les idées de Descartes surtout en matière d'optique; puis il en composa des thèses qu'il fit imprimer « et qu'il soutint, dit Descartes, pendant trois jours avec une pompe et un appareil extraordinaires. » Enfin il rédigea contre les *Méditations* une longue et lourde dissertation, remarquable seulement par la mauvaise foi des interprétations et la grossièreté des critiques. Descartes prit la peine de se défendre, et de se justifier du reproche de scepticisme, qui résume tous les arguments du P. Bourdin. Il eut la faiblesse d'accuser auprès du P. Dinet, provincial des jésuites, son indigne adversaire et son écrit « conçu en termes si pleins d'aigreur qu'un particulier même et qui ne serait tenu par aucun vœu solennel de pratiquer la vertu plus que le commun des hommes, ne pourrait avec bienséance se donner la licence d'écrire de la sorte. » (*Lettre au Père Dinet*, Œuvres complètes de Descartes, édition Cousin, t. IX, p. 1.) — Les seuls détails biographiques qu'on ait trouvés sur le P. Bourdin sont contenus dans une courte notice de la *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu.* On n'y parle pas de sa querelle avec Descartes. E. C.

BOURSIER (Laurent-François), docteur de Sorbonne, né à Écouen en 1679, mort à Paris en 1749, fut un des chefs du parti janséniste, et prit en cette qualité une part active aux querelles religieuses des premières années du règne de Louis XV. Il mérite une place dans l'histoire de la philosophie par son ouvrage *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce*, 2 vol. in-4, Paris, 1715. Boursier est un disciple de Malebranche qui exagère la théorie

des causes occasionnelles au point de soutenir que, pour toute action, « nous avons besoin d'un secours actuel et prédéterminant. » Malebranche, dont il ne partageait pas les opinions sur la grâce, écrivit contre lui ses *Réflexions sur la prémotion physique*. Boursier a eu aussi pour adversaire, le P. Dutertre, qui l'a réfuté durement. Voy. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Bouillier, Paris, 1854, 2 vol. in-8; *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, par M. Damiron, Paris, 1846, 2 vol. in-8.

BOUTERWECK (Frédéric) n'est pas seulement connu comme philosophe; il était aussi poëte, et surtout fort bon critique. Né à Oker dans le Hartz, en 1776, il étudia d'abord le droit, et finit par s'adonner exclusivement à la littérature et à la philosophie. Il professa cette dernière science à Goëttingue, où il termina sa carrière en 1828.

D'abord partisan des doctrines de Kant, mais bientôt mécontent de l'idéalisme qui en est le dernier mot, et effrayé des conséquences que Fichte semblait en avoir rigoureusement tirées, il finit par se jeter dans une sorte de mysticisme philosophique analogue à celui de Jacobi. — Il retourne contre les sceptiques leurs propres arguments, et les met au défi de prouver que la certitude est impossible. C'est peut-être leur demander plus qu'ils ne sont tenus de donner, les sceptiques pouvant fort bien borner leurs prétentions à soutenir qu'il n'y a rien de certain, pas même ceci : que nous ne savons rien.

Quoi qu'il en soit, Bouterweck, soutenant que le sceptique est tenu d'établir l'impossibilité de la science philosophique, le place par là même sur le terrain du dogmatisme, puisque toute preuve exige un principe, un point de départ certain. Tel est le principe commun entre les sceptiques et les dogmatiques, principe qui doit servir à ruiner la thèse des premiers. Le but de l'*Apodictique*, ou *Traité de la certitude démonstrative*, publié par l'auteur en 1799, est de trouver ce point de départ certain, ce principe générateur de la science; que cette science doive être positive, comme le veulent les dogmatiques, ou qu'elle doive être négative, comme le prétendent les sceptiques. Et, de peur de rencontrer un principe qui ne serait pas suffisamment large pour garantir toutes les croyances humaines primitives contre les atteintes du scepticisme, Bouterweck commence par reconnaître les grandes manifestations de la vie intellectuelle, la *pensée*, la *connaissance* et l'*action*. De là trois parties dans l'*Apodictique*. Dans la première, on examine s'il y a un principe possible de vérité pour la sphère de la pensée pure et simple; c'est l'objet de l'*Apodictique logique*. Dans la seconde, on recherche l'existence et la portée de ce même principe en fait de science; c'est l'*Apodictique transcendantale*. Dans la troisième, il s'agit également d'établir le fondement de la certitude pratique, et d'en déterminer la sphère d'application; c'est l'*Apodictique pratique*.

Le résultat de l'*Apodictique logique* est que la pensée elle-même suppose la connaissance, et par conséquent la réalité. En effet, les jugements n'ont pas simplement pour objet de pures formules, mais encore quelque chose que nous connaissons. En ne les considérant d'abord que sous le point de vue logique, on n'y trouve rien de plus, ce semble, que le fait de la pensée même : *Je pense*. Mais, outre que ce fait est incontestable, il implique en outre un principe supérieur, celui-ci : *Je sais que je pense*. La pensée suppose donc réellement le savoir; elle le suppose même à un double titre, puisqu'il y a là deux choses connues, le *sujet* de la pensée, et le *fait* de la pensée.

Mais il s'agit de savoir maintenant quel est le principe de la connaissance ou du savoir. Si ce n'est pas la chose en soi, comme le veut Kant, ni le moi, comme le prétend Fichte, qu'est-ce donc? Tel est le problème de l'*Apodictique transcendantale*. L'idée fondamentale la plus élevée que l'homme puisse avoir est celle d'*être*, de *quelque chose* en général. On peut très-bien appeler cet être l'*absolu*. Or, en fait, l'existence de l'idée en nous est incontestable. Nous nous sentons attachés, dans notre nature la plus intime, à quelque chose d'innommé, qui, loin d'opprimer notre liberté, en est, au contraire, comme le principe secret, le sujet dernier. Mais à ce sentiment se joignent aussi ceux de la nécessité et de la vérité, qui sont subordonnés à l'idée de l'absolu, idée qui accompagne toute pensée. Le scepticisme, tout aussi bien que le dogmatisme, ne peut se dispenser de partir de cette idée, de l'idée de l'être en général; son doute, autrement, n'aurait ni sens ni raison. Le sceptique, il est vrai, demande qu'on lui prouve que l'idée de l'absolu, dont il reconnaît la nécessité dans le raisonnement, est quelque chose de plus qu'une idée; mais, quoiqu'il ne puisse pas dire ce qu'il entend par là, il le sent cependant et l'appelle *réalité*. L'idée de l'absolu n'a donc pas, pour le sceptique lui-même, une valeur purement logique ou idéale, mais encore une valeur ontologique ou réelle.

Reste à savoir comment nous parvenons à l'absolu, comment nous pouvons légitimement lui donner une valeur ontologique, et ne pas en faire simplement un principe régulateur de la pensée, comme le voulait Kant. On ne peut résoudre cette question, dit Bouterweck, qu'en réfléchissant à l'origine de l'idée de l'absolu. L'*être* étant impliqué dans toute pensée, il ne peut être le produit de la pensée. Donc il est quelque chose d'imaginaire et de chimérique, ou bien il doit y avoir une *faculté de connaître absolue*, fondement de la raison même, et qui ait pour fonction la découverte de l'être. L'être se trouve aussi au fond du sentiment; c'est à lui que le sentiment est rapporté. La faculté absolue de connaître n'est donc pas la même chose que le sentiment. Celui-ci suppose la réalité connue par celle-là. Enfin, l'être véritable, réel, n'est pas plutôt découvert par la faculté absolue de connaître, que l'entendement le conçoit identique avec l'idée de l'absolu, en sorte que l'être réel et l'être absolu idéal sont une seule et même chose. La faculté absolue de connaître produit donc immédiatement et simultanément l'idée de l'absolu comme principe régulateur de la raison, et la reconnaissance réelle de l'être comme principe ontologique ou constitutif des choses. Cette faculté est donc supérieure à la *sensibilité* et à la *raison*.

Mais la réalité se présentant sous deux faces, comme *sujet* et comme *objet*, Bouterweck est conduit à désigner, dans la faculté absolue de connaître, la *réflexion absolue* et le *jugement absolu*. La première donne les deux aspects de la réalité absolue, le sujet et l'objet; le second en donne l'essence invisible, la *réalité absolue* sans distinction. Du reste, le sujet ne se pose pas lui-même, comme le pense Fichte; il est moins encore un produit de l'objet, comme le prétend le réalisme vulgaire; mais le sujet et l'objet se posent simultanément, à titre de réalités opposées, lorsque la réflexion absolue vient à redoubler la réalité absolue. On n'explique pas, du reste, la possibilité de la réflexion absolue.

Ce résultat de l'*Apodictique transcendantale* est appelé par Buhle un spinozisme négatif. Il ne le juge guère plus avantageusement sous le rapport logique, puisqu'il ne le croit pas plus fort contre le scepticisme que le système de Kant et de Fichte. De nos jours, M. H. Fichte n'y voit qu'une hypothèse, une sorte de dogmatisme rétrograde, déjà mis justement à l'écart par Kant et par G. Fichte. Un autre historien contemporain de la philosophie allemande ne trouve de neuf dans Bouterweck que le mot de *virtualité*, qui ne lui paraît pas d'un heureux emploi. Ces jugements, le dernier surtout, sont un peu sévères. Revenons à l'analyse de la troisième partie de l'*Apodictique*.

La volonté ne peut être conçue que par le principe de la *liberté;* celui qui *veut* quelque chose doit pouvoir aussi ne *pas* le *vouloir*. Mais au-dessus de la liberté, se conçoit la force vivante qui en est le fondement. Le moi idéal qui s'évanouit, aux yeux de la philosophie théorique, dans l'Être infini, prend, dans la philosophie pratique, le caractère d'une *réalité individuelle*. L'unité des points de vue théorique et pratique résulte de ce que la réalité pratique de l'individu doit être reconnue par un seul et même jugement absolu, en même temps que la réalité absolue en général. La réalité et l'individualité se réunissent donc, au moyen de la faculté absolue de connaître, en une réalité unique, qui n'est que la réalité pratique en général, c'est-à-dire réalité par puissance et résistance; c'est cette réalité que Bouterweck appelle *virtualité*. La virtualité est donc l'unité absolue de forces contraires et qui n'existent, ou du moins ne s'exercent, qu'à cause de leur opposition mutuelle. La virtualité est le fondement réel de toute l'*Apodictique*. En sorte qu'on pourrait très-bien appeler ce système du nom propre de virtualisme. Le moi n'est que par la virtualité; c'est une force relative qui s'appuie sur la force absolue, et n'existe qu'en elle. Il ne constitue pas l'opposition ou la résistance, comme le pense Fichte, mais il coexiste avec elle et la suppose.

Suivant l'*Apodictique*, il n'y a pas une raison pratique opposée à la raison théorique; il n'y a qu'une faculté absolue de connaître, qui ne contient ni intuition sensible, ni concept logique, mais la pensée *théorique* pure de l'être, de la réalité, et la pensée *pratique* pure de la puissance et de la résistance, ou de la virtualité, de l'individualité de la personne et de la loi morale. Cette loi n'est pas un principe primitif, quoique l'entendement lui prête ce caractère. Elle n'est d'abord qu'un sentiment, et agit comme tel. Mais dès qu'une fois l'entendement a développé la matière de ce sentiment, les deux idées morales pures, celles de droit et de devoir, se révèlent à lui. Le droit est la liberté en présence d'elle-même; le devoir, la liberté en face de la nécessité. Ce sont deux corrélatifs inséparables, qui résultent tous deux d'une loi morale, laquelle n'est, par conséquent, ni celle de droit, ni celle de devoir, mais la loi pure de la moralité en général.

Les conséquences métaphysiques de l'*Apodictique* relativement à l'âme, au monde et à Dieu, sont les suivantes : 1° Notre savoir se fonde sur notre existence subjective dans une réalité infinie. Dès qu'une fois nous existons, et à titre d'êtres libres et vivants surtout, nous n'avons plus aucune raison de penser que nous puissions cesser d'être à la mort du corps. Étant une partie constitutive de la réalité infinie, nous pouvons espérer une existence subjective éternelle. 2° Le monde, l'univers, est l'ensemble des choses. Il peut être conçu de deux manières : ou comme monde sensible, le monde des corps; ou comme monde insensible, le monde des mondes, celui des choses en soi. Tous deux sont donc, comme mondes, l'ensemble de tout ce qui est. Mais il y a une réalité absolue, qui n'est composée ni d'atomes ni de monades, qui est virtualité, c'est-à-dire qui résulte incessamment de l'action et de la réaction de principes profondément inconnus à tous les mortels. En d'autres termes, la philosophie n'a pas de chapitre pour le monde, la cosmologie n'est pas une science possible. 3° Pour ce qui est de la Divinité, toute la tâche de la philosophie consiste purement et simplement à rectifier les fausses idées que se fait l'homme de l'Être infini. Dieu n'est pas un être qu'on se puisse représenter. Et si l'on s'entend soi-même en parlant de Dieu, on ne peut le concevoir que comme la réalité infinie, principe de tout ce qui est fini.

Dans son dernier ouvrage, la *Religion de la raison*, Bouterweck a modifié le système que nous venons d'esquisser. Il essaye d'abord de montrer que, dès qu'une fois la réflexion a mis en regard l'une de l'autre la représentation et la chose représentée (l'idée et son objet), le doute concernant la réalité de la chose représentée est inévitable. En vain l'on prétend sortir de la représentation, s'élever au-dessus d'elle, atteindre la chose même; il y a là contradiction. « Lorsque je crois atteindre la chose, dit-il, je ne saisis encore que la représentation que j'en ai, représentation qui est l'intermédiaire entre la chose et moi. » C'est l'ancienne proposition si connue de G. Fichte, que « la conscience, dans tout savoir, dans toute représentation, ne connaît immédiatement que son état propre. » En vain l'on voudrait regarder comme ayant une valeur objective les conceptions qui sont accompagnées du sentiment de la nécessité; même dans ce cas, nous ne franchissons pas les limites de notre conscience. La vérité est toujours ce que *nous devons nous représenter d'une certaine manière*, par cela seul que nous sommes *hommes* (p. 73). De là une sorte de scepticisme absolu, fruit de la réflexion, mais auquel Bouterweck oppose la *foi*, dans le sens le plus large du mot, entendant par là une *confiance* immédiate à notre savoir. La foi, dit-il, est l'état de l'esprit, dans lequel le doute est, ou entièrement anéanti, ou du moins partiellement dissipé par l'*adhésion de l'esprit à une représentation déterminée* (p. 77). La foi est le principe de tout savoir, et le fondement de l'intuition sensible, comme des idées les plus hautes. Sans la foi, *l'absolue réalité ne serait toujours qu'une représentation subjectivement nécessaire*. La théorie de Bouterweck n'est, comme on voit, qu'une affirmation tendant à rassurer l'esprit contre les résultats de l'analyse du fait de connaître; mais cette affirmation, qui rappelle aussi la seconde période de la philosophie de G. Fichte, ne nous semble être qu'une faiblesse et une inconséquence. Aussi voit-on flotter Bouterweck entre la foi et la réflexion, entre le doute et l'affirmation, et toujours il menace de tomber dans la négation. Ainsi placé entre la foi spontanée et primitive de la raison, et les résultats obtenus par la réflexion, trouvant toujours ces deux puissances en lutte, partout Bouterweck décide sentencieusement ou d'autorité, mais sans aucune preuve en faveur de la foi. Cette foi, qui n'est autre chose qu'un instinct, une loi de notre nature, ne prouve donc absolument qu'elle-même.

Bouterweck a laissé un grand nombre d'ouvrages, entre autres : *Aphorismes d'après la doctrine de Kant*, etc., in-8, Goëttingue, 1793; — *Paulus Septimus*, ou *le Dernier mystère du prêtre d'Éleusis*, in-8, 2 parties, Halle 1795

(roman philosophique); — *Idée d'une apodictique universelle*, 2 vol. in-8, Halle, 1799; — *Éléments de la philosophie spéculative*, in-8, Goëttingue, 1800; — *les Époques de la raison, d'après l'idée d'une apodictique*, in-8, ib., 1802; — *Introduction à la philosophie des sciences naturelles*, in-8, ib., 1803; — *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, in-8, ib., 1803; — *Esthétique*, Leipzig, 1806, 1815, Goëttingue, 1824-25; — *Idées sur la Métaphysique du beau*, in-8, Leipzig, 1807; — *Aphorismes pratiques*, ou *Principes pour un nouveau système des sciences morales*, ib., 1808; — *Manuel des connaissances philosophiques préliminaires, contenant une Introduction générale, la Psychologie et la Logique*, in-8, Goëttingue, 1810, 1820; — *Manuel des Sciences philosophiques, exécuté d'après un nouveau système*, in-8, 2 parties, ib., 1815, 1820; — *Religion de la raison, idée concernant l'avancement d'une religion philosophique durable*, in-8, ib., 1824; — *de Primis philos. græcorum decretis physicis* dans les *Comment. Soc. Goett. recent.*, vol. II, 1811; — *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior; Comment. in Soc. Goett. habita*, in-4, 1821. — Son *Histoire de la poésie et de l'éloquence depuis la fin du treizième siècle*, 9 vol. in-8, Goëttingue, 1801-12, contient aussi plusieurs notices qui intéressent la philosophie. Une partie de cet ouvrage a été traduite en français sous le titre d'*Histoire de la poésie espagnole*, 2 vol. in-8, Paris, 1812. J. T.

BREDENBURG (Jean), de Rotterdam, contemporain de Spinoza, a d'abord combattu ce philosophe dans un petit écrit intitulé : *Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita naturam non esse Deum, etc.* (in-4, Rotterdam, 1675). Mais plus tard, revenant sur ce petit traité, il en fut de plus en plus mécontent, il relut les écrits de son illustre adversaire, et, ayant fini par se convertir à ses doctrines, il composa en flamand une réfutation de ses propres objections, ce qui ne l'empêcha pas de rester sincèrement attaché au christianisme jusqu'à la fin de sa vie. C'est contre ce second ouvrage, aujourd'hui complétement tombé dans l'oubli, qu'est dirigé le petit écrit d'Orobio, imprimé à la suite de la prétendue *Réfutation* de Boulainvilliers, sous le titre suivant : *Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg et B. D. Spinozæ*. Voy. les *Œuvres de Spinoza*, publiées par M. E. Saisset.

BROUSSAIS (François-Joseph-Victor), médecin, philosophe, naquit à Saint-Malo, le 17 décembre 1772; son bisaïeul avait été médecin dans le pays, son grand-père pharmacien, et son père s'était établi, comme médecin, au village de Pleurtuit, non loin de Saint-Malo. La première éducation de Broussais fut très-négligée. A douze ans il fut envoyé au collége de Dinan, et ne s'y fit guère remarquer, dit-on, que par la fermeté de son caractère et l'activité de son esprit. En 1792, il s'enrôla dans une compagnie franche; mais une maladie assez grave le força bientôt de revenir près de ses parents. Cédant aux sollicitations de sa famille, il se décida à embrasser la profession médicale, et entra comme élève à l'hôpital de Saint-Malo et à celui de Brest. Broussais s'embarqua ensuite, comme chirurgien, à bord de la frégate *la Renommée;* il passa bientôt après, comme chirurgien-major, sur la corvette *l'Hirondelle* et le corsaire *le Bougainville*. En 1799, Broussais vint, pour la première fois, à Paris, où Bichat enseignait alors avec tant d'éclat l'anatomie et la physiologie; Broussais fut un des élèves les plus assidus de ce grand maître; il suivait en même temps les leçons de Pinel, et adoptait de tout point des doctrines contre lesquelles il devait s'élever plus tard avec tant de force et de retentissement. En 1803, Broussais se fit recevoir docteur-médecin; il avait pris pour sujet de thèse la *fièvre hectique;* dans cette dissertation il allait au delà des idées de Pinel lui-même, en lui reprochant de chercher à localiser une fièvre, ou plutôt une affection, essentiellement générale. Après avoir essayé, mais en vain, de se former une clientèle à Paris, Broussais reprit du service dans l'armée de terre; il fut nommé médecin aide-major dans la division des côtes de l'Océan; du camp de Boulogne il suivit nos soldats dans les Pays-Bas et en Allemagne; attaché ensuite à l'hôpital d'Udine, dans le Frioul, il y rassembla les matériaux de son meilleur ouvrage, le *Traité des Phlegmasies chroniques*, qui ne fut publié qu'en 1808. De 1809 à 1814, Broussais fut employé, comme médecin principal, d'abord en Espagne, puis dans le midi de la France. Nommé en 1814 second professeur à l'hôpital militaire du Val-de-Grâce, Broussais put se livrer exclusivement à l'enseignement clinique de la pathologie; il ouvrit en même temps des cours particuliers dans un amphithéâtre de la rue des Grès, et ensuite à l'Hospice de perfectionnement. Cet enseignement eut un remarquable succès : les élèves assiégeaient les portes de cette étroite enceinte; c'est que Broussais se posait alors comme une sorte de tribun en médecine. A l'issue de ses leçons, entouré d'un groupe d'élèves, on le voyait traverser la place de l'École-de-Médecine, déclamant avec véhémence contre les professeurs de l'ancienne Faculté, qu'il appelait des hommes à robe et à rabat : sans avoir le talent de l'improvisation ni même celui de la parole réfléchie, il était chaleureux, toujours acerbe et sans mesure, sans ménagement pour ses adversaires; aussi, tant qu'il se trouva placé dans ce rôle d'opposition, ses leçons eurent un remarquable succès. Mais comment se fit-il que de médecin Broussais voulut tout à coup devenir philosophe? Comment se fit-il que, livré jusque-là à l'enseignement de la pathologie, il essaya de lutter avec les représentants de la nouvelle philosophie? C'est ce que nous aurons à examiner tout à l'heure; disons seulement ici que c'est en 1828 qu'il fit paraître la première édition de son *Traité de l'Irritation et de la Folie:* peu de temps avant sa mort, il se proposait d'en publier une seconde édition, édition augmentée et surtout modifiée; car de l'école de Cabanis il avait passé dans l'école de Gall. Cette seconde édition a été publiée depuis, et avec toutes les additions. En 1831, le nouveau gouvernement, pour ne pas laisser en dehors de l'enseignement officiel de la Faculté une aussi grande renommée médicale, créa une chaire de pathologie et de thérapeutique générales, et cette chaire fut confiée à Broussais. Mue par les mêmes sentiments, c'est-à-dire par le désir de s'adjoindre un grand nom, la cinquième classe de l'Institut, nouvellement reconstituée, ouvrit ses portes à Broussais; mais, aussi bien dans cette paisible enceinte que dans le bruyant amphithéâtre de la Faculté, tout prestige était tombé, et Broussais, qui pouvait lutter à armes égales avec ses adversaires en philosophie comme en médecine, Broussais, en quelque sorte épuisé par son ancienne guerre d'opposition, vécut, pour ainsi dire, sur sa renommée, sans exercer aucune influence sur la nouvelle génération. Doué d'une vigueur de constitution peu commune, Broussais avait résisté à toutes les fatigues de la vie militaire; mais vers la fin de 1837 sa santé parut s'altérer profondément; en 1838, on reconnut en lui un mal toujours au-dessus des res-

sources de l'art, et qui le minait sourdement de jour en jour : il succomba à cette cruelle maladie le 17 novembre de la même année, à l'âge de soixante-six ans.

Comme médecin, comme pathologiste, Broussais a occupé, sans contredit, un rang fort éminent dans la science; mais ce n'est pas à ce titre qu'il doit nous occuper ici : c'est comme philosophe que nous devons le faire connaître; c'est son système tout matérialiste que nous devons rappeler en peu de mots, ainsi que la polémique qu'il a soutenue avec les représentants de la philosophie spiritualiste.

Pour apprécier à leur juste valeur les idées de Broussais en philosophie, il faut, pour un moment, nous reporter aux doctrines qu'il avait adoptées en physiologie ; car, comme l'a fort bien dit M. Mignet (*Éloge de Broussais*), Broussais a été conduit par la marche de ses études premières à rattacher l'homme moral à l'homme physique, et il a ainsi appliqué ses théories physiologiques aux actes intellectuels.

Mais ces théories ne lui appartenaient pas, il les avait empruntées à Bichat : à l'exemple de ce physiologiste, il avait supposé que, sous l'influence de certaines causes, il s'établit dans les tissus vivants un état particulier désigné sous le nom d'*irritation;* et cette irritation était devenue la base de toutes ses doctrines; sauf quelques variantes, qui, suivant lui, ne changeaient rien au fond des choses. Ainsi il disait indifféremment *stimulation, excitation,* ou *irritation,* ou *incitation;* et il faisait jouer un rôle à ces mêmes états pour rendre raison de tous les actes de l'économie et de tous les phénomènes de la pensée.

La définition que Broussais donnait de ces états d'irritation, de stimulation, etc., n'était pas, non plus, tout à fait celle de Bichat : Broussais supposait que tous les tissus sont formés de fibres; or, disait-il, quand ces fibres se contractent naturellement, il y a *excitation;* si leur contraction est portée au delà de certaines limites, il y a *irritation....* Puis, à l'aide de son excitation ou de sa contraction normale des fibres, Broussais prétendait expliquer tous les actes intellectuels. Donnons une idée de ces prétendues explications.

Broussais se propose d'abord de rendre compte des phénomènes de *perception.* Suivant lui, ces phénomènes sont fort simples, tout se borne alors à une *excitation* de la pulpe cérébrale; et notez qu'il dira la même chose pour la comparaison, pour le jugement, les volitions, etc., etc. Il n'est pas même fidèle ici à son langage, il voulait bannir de son dictionnaire, comme autant d'entités, les mots *âme, esprit, intelligence;* et par la force des choses, ces mots reviennent sans cesse sous sa plume. Que fait-il alors? ceci paraîtra presque une naïveté, il s'arrête, comme mécontent de lui-même, il interrompt sa phrase, ajoute quelques points.... puis, pour maintenir son divorce avec les substantifs abstraits, il essaye de délayer la même idée dans une phrase un peu plus longue.

Je vais en citer un exemple qui a trait précisément à la perception. Broussais commence par dire : *Les objets sont perçus par notre intelligence.* Mais tout à coup il s'aperçoit que lui aussi vient de donner de la réalité à ce qu'il appelle une entité, qu'il vient de reconnaître involontairement l'existence d'un principe immatériel; il s'arrête alors, et se reprend de la manière suivante : *Je veux dire que* NOUS *percevons les objets!* Et il croit avoir ainsi échappé à cette nécessité de personnifier l'intelligence, ou le *moi*, et il se montre tout satisfait d'avoir corrigé sa façon de parler de manière à ne plus dire que c'est le *moi* qui perçoit, mais bien le *nous.*

Arrivant ensuite aux *émotions,* Broussais trouve qu'on les a distinguées à tort en morales et en physiques; elles sont toutes physiques suivant lui; mais comment, pour énoncer ce fait, va-t-il s'y prendre? Il faut citer encore ici ses expressions, car il aura de nouveau à se débattre avec les difficultés de son propre langage : *Les émotions,* dit-il, *viennent toujours d'une stimulation de l'appareil nerveux du percevant!* Mais qu'est-ce que ce *percevant* qui a, qui possède un appareil nerveux, et qui se distingue ainsi de ce même appareil? Et comment ce *percevant* peut-il avoir la conscience de la prétendue stimulation qui se passerait dans son appareil nerveux? C'est là ce que Broussais ne s'est pas demandé. Quant aux phénomènes relatifs au *jugement,* Broussais ne les a pas même abordés ; on le conçoit parfaitement : ce sont des questions qu'il voulait considérer au seul point de vue de la sensation ou plutôt de la stimulation; il ne pouvait donc en concevoir ni l'importance ni l'étendue. Il accepte néanmoins ici toutes les propositions des psychologues, lui qui écrivait un livre pour les combattre : avec eux il reconnaît que quand l'homme a satisfait ses premiers besoins, il se met à analyser ses propres perceptions; *qu'il se perçoit lui-même percevant.* Cet aveu nous suffirait pour prouver que Broussais, arrivé à ce point des opérations intellectuelles, a été obligé de mettre de côté tout son attirail organique, toutes ces prétendues stimulations envoyées du cerveau aux viscères et des viscères au cerveau.

Il semble, au reste, qu'il ait reconnu lui-même l'incompétence des physiologistes pour ces sortes de questions; il n'a rien analysé, rien approfondi; il n'a donné qu'un sommaire, une énonciation générale. Il s'était fait fort, à l'exemple de son maître Cabanis, de prouver que le moral chez l'homme n'est encore que le physique considéré sous un certain aspect; mais, après avoir matérialisé tant bien que mal les sensations, une fois arrivé aux actes de l'esprit, le voici arrêté court et obligé de changer jusqu'à son langage. Comme les psychologues, il est forcé de reconnaître et l'activité et l'initiative de l'esprit; seulement au mot *esprit* il substitue le mot *homme;* il dit : l'homme perçoit les émotions qui se passent dans son cerveau, l'homme compare ces émotions, l'homme les juge, se détermine, etc., etc.

Ainsi Broussais, qui croyait avoir fait aux psychologues une objection sans réplique, en leur disant que, pour rendre compte des actes intellectuels, ils en étaient réduits à placer dans le cerveau un être doué de toutes les qualités d'un *homme,* faisant de cet être une espèce de musicien placé devant un jeu d'orgues, Broussais fait précisément ici cette supposition : à qui vient-il, en effet, d'attribuer la faculté de percevoir les objets, si ce n'est à ce qu'il appelle l'homme? à qui vient-il de reconnaître la faculté de comparer et la faculté de juger, si ce n'est encore à l'homme? Et quand on le presse de s'expliquer sur ce qu'il entend ici par homme, il se borne à dire que c'est le cerveau *percevant,* le cerveau percevant qu'il perçoit, le cerveau jugeant ses perceptions! De sorte que, dans son langage prétendu positif, qui dit homme, dit cerveau. Mais d'où vient qu'après avoir tant parlé du cerveau quand il s'agissait des impressions et des sensations venues du dehors, lorsqu'il a fallu parler des actes de l'intelligence et de la part qu'y prend l'esprit, d'où vient que Broussais n'a pas fait intervenir le cerveau, mais son entité homme? C'est que la force des choses l'emportait

sur les nécessités d'un mauvais système ; c'est qu'après avoir invoqué le rôle des organes, des viscères, des nerfs et de l'encéphale pour tout ce qui est relatif aux sensations, Broussais, arrivé aux phénomènes intellectuels proprement dits, a été obligé de laisser le cerveau dans la passivité de ses ébranlements, de ses stimulations et de faire intervenir, pour tout ce qui a trait aux forces mentales, à l'activité de la pensée, de faire intervenir, dis-je, un principe nouveau, un principe autre que le cerveau, et qu'il a désigné, pour ne pas trop se compromettre, sous le nom d'*homme*. Il nous reste maintenant à nous résumer en peu de mots sur le système de Broussais.

Ce système, nous l'avons vu, est étroitement lié aux systèmes de Cabanis et de Gall. Ceci est tellement vrai, que Broussais s'était d'abord donné comme le continuateur de Cabanis, et que, vers la fin de sa vie, il a embrassé avec chaleur toutes les idées de Gall. Mais, tout en adoptant ainsi les principes de ces deux physiologistes, il avait voulu entrer plus avant dans l'explication des phénomènes de l'intelligence : Cabanis s'était efforcé de rattacher ces phénomènes au jeu des organes encéphaliques ; Gall avait voulu les localiser dans le sein de ces mêmes organes ; Broussais a voulu nous dire quel est positivement l'état de la masse cérébrale ou de la portion de cette masse dévolue, selon lui, à la production de ces mêmes phénomènes.

Ses prédécesseurs n'avaient exigé pour cela qu'un certain développement, une structure régulière de ces parties ; Broussais a pensé que cela ne suffisait pas, et de là sa supposition d'un certain état de la fibre nerveuse, état caractérisé, suivant lui, par l'excitation ou la stimulation, c'est-à-dire par le raccourcissement de cette même fibre. Comme en cela Broussais dénonçait un état matériel directement observable, il a suffi d'en appeler aux recherches de tous les anatomistes pour prouver que sa fibre contractile n'existe dans aucune portion du système nerveux, et que, partant, il n'y a pas d'état organique qui puisse offrir les caractères de la stimulation.

Ceci une fois prouvé, tout le système, tout l'échafaudage organique de Broussais, s'écroulait ; il n'en restait plus rien ; et s'il y a quelque chose aujourd'hui qui puisse exciter notre étonnement, c'est que le livre où se trouvent amassées tant de suppositions, tant d'erreurs et de mauvais raisonnements, ait suscité, lors de son apparition, une aussi vive émotion parmi les philosophes et les médecins ; il le devait sans doute à ses formes, à cette polémique si ardente, si impétueuse qui en remplit presque toutes les pages. On se demandera peut-être ici d'où venaient cette colère de Broussais, ces attaques si véhémentes. C'est que ses premiers maîtres avaient été remplacés, comme le dit M. Mignet (*Éloge de Broussais*), par les savants et brillants introducteurs des théories psychologistes et idéalistes, récemment professées en Écosse et en Allemagne ; c'est que les chefs de cette nouvelle école attiraient autour d'eux la jeunesse par la beauté de leur parole, et qu'ils avaient fondé en France une philosophie décidément spiritualiste. Broussais ne pouvait leur pardonner leur succès et l'éclat de leur enseignement : de là la violence de ses attaques, ces reproches continuels d'ontologie, ces prétendues entités qui reviennent sans cesse sous sa plume.

« Ces philosophes, disait-il, sont des rêveurs ; c'est dans un genre particulier de rêverie qu'ils ont découvert que le principe de l'intelligence est un être indépendant de l'appareil nerveux ; principe qu'ils ont comparé à un *éther*, à un *gaz*, etc. » Broussais a fait souvent parler ainsi ses adversaires, il a même organisé avec eux, dans son livre, des espèces de dialogues ; il les tance, il les gourmande et parfois même les réduit au silence, toujours dans son livre bien entendu. Ici, par exemple, il monte en chaire et se met à prouver sérieusement qu'un gaz, qui est un corps inerte (*sic*) et qui n'a jamais donné de marque d'intelligence, ne peut produire des opérations intellectuelles, ou les faire exécuter au système nerveux.

Ce n'était pas là cependant ce que prétendaient les adversaires de Broussais : ils avaient reconnu que la science des phénomènes intellectuels doit avoir ses véritables fondements dans l'*observation ;* mais qu'il y a différentes voies, différents modes d'observation. Puisqu'il y a deux ordres de faits également certains relatifs à l'homme, l'histoire de l'homme est double, disaient-ils ; ce serait en vain que les naturalistes prétendraient la faire complète avec les seuls faits du domaine des sens, et les philosophes avec les seuls faits de conscience ; ces deux ordres de faits ne pourront jamais se confondre.

Rien de plus conciliant que ces prétentions ; eh bien, Broussais, qui vient lui-même de citer ces paroles, n'en va pas moins répéter qu'on veut dépouiller les médecins de ce qui leur appartient véritablement ; que les psychologues n'ont rien à faire ici. « Il n'a qu'un regret, dit-il, c'est que les médecins qui cultivent la physiologie ne réclament qu'à demi-voix la science des facultés intellectuelles, et que des hommes qui n'ont point fait une étude spéciale des fonctions, veulent s'approprier cette science sous le nom de psychologie. » (*De l'Irritation et de la Folie,* t. II, p. 10.)

Cinq ou six mois avant sa mort, Broussais avait cru devoir consigner sur un carré de papier, déposé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, quelques réflexions portant pour suscription : *Développement de mon opinion et expression de ma foi.* Nous nous sommes fait représenter cette pièce, qui ne porte ni date ni signature, et, après l'avoir lue, nous nous sommes demandé ce qui a pu engager Broussais à écrire cette espèce de testament philosophique. Était-ce dans l'intention d'imiter Cabanis, qui, après avoir professé pendant toute sa vie que l'âme est une sécrétion du cerveau, a fini, dans sa lettre à M. Fauriel, par déclarer que, de toute nécessité, il faut admettre un principe immatériel ? ou bien était-ce, comme le prétend M. Montègre, pour répondre aux lettres que de toutes parts on lui adressait sur l'étendue de sa foi ?

Quoi qu'il en soit, et bien que Broussais, dans cette pièce, se déclare *déiste,* ses opinions sont à peu près les mêmes que celles qu'on trouve dans le traité *De l'irritation et de la folie ;* seulement il veut bien reconnaître qu'une intelligence a tout *coordonné* dans l'univers ; ajoutons qu'il n'en peut conclure qu'elle ait *créé* quelque chose.

Quant à l'*âme,* il ne fait aucune concession ; il reste bien convaincu que l'*âme est un cerveau agissant et rien de plus ;* et quelles sont les raisons qui l'ont engagé à persister dans cette opinion ? les voici telles qu'il les a rappelées dans cette *expression de sa foi :*

Dès que je sus, dit-il, *par la chirurgie, que du pus accumulé à la surface du cerveau détruit nos facultés, et que l'évacuation de ce pus leur permet de reparaître, je ne fus plus maître de les concevoir autrement que comme des actes d'un cerveau vivant !*

On ne voit pas trop pourquoi Broussais avait réservé cette pièce *pour ses amis, pour ses seuls*

amis (mots écrits de sa main en tête de ce testament philosophique); on croirait lire une page détachée de son *Traité de l'Irritation*. Sauf ce singulier aveu : *qu'il sent comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné*, on ne voit rien de compromettant, rien même qui soit en désaccord avec ses anciennes doctrines.

Au reste, c'est probablement ce que ses amis, ses seuls amis ont parfaitement compris, puisque, tout en déposant religieusement cette expression de foi dans les archives de la Bibliothèque, ils se sont hâtés de lui donner la plus grande publicité. Voy., outre l'*Éloge de Broussais*, par M. Mignet, *Broussais philosophe* dans l'ouvrage intitulé : *l'Ame et le Corps*, par A. Lemoine, Paris, 1862, in-12. F. D.

BROWN (Pierre), évêque de Corke et de Ross, contemporain et adversaire de Locke, a écrit contre lui les ouvrages suivants : *the Procedure, extent and limits of human understanding*, in-8, Londres, 1729, continué sous ce titre : *Things divine and supernatural conserved by analogy with Things natural and human*, in-8, ib., 1733; — *Two dissertations concerning sense and imagination with and essay on consciousness*, in-8, ib., 1628. C'est contre le premier de ces écrits que Berkeley a publié son *Alciphron*. L'opinion de Brown est que nous ne savons rien de Dieu ni du monde spirituel que par analogie avec les objets sensibles; que, par conséquent, toutes les connaissances que nous pouvons acquérir sur les sujets importants sont vagues et incertaines, et qu'il nous faut recourir aux lumières de la révélation. Brown a laissé encore d'autres écrits purement théologiques, qui donnent une haute idée de son érudition. Il est mort dans son palais épiscopal de Corke en 1735.

BROWN (Thomas), philosophe écossais, né en 1778 à Kirkmabreck, près d'Édimbourg, était fils d'un ministre presbytérien. Il perdit son père de bonne heure, fut élevé avec le plus grand soin par sa mère, se fit remarquer par sa précocité, prit, dès l'âge de quinze ans, un goût très-vif pour la philosophie en lisant les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain* de Dugald-Stewart; suivit bientôt après les leçons de cet illustre professeur, qui ne tarda pas à le distinguer, et lui accorda dès lors son amitié; étudia la médecine, et même pratiqua cet art avec assez de succès, mais sans s'y donner tout entier, et partagea ses loisirs entre deux études qui avaient plus d'attrait pour lui, et qui sont bien rarement unies : la poésie et la philosophie.

Nous laisserons le poëte, dont les œuvres ne sont cependant pas sans mérite (elles ont été réunies après sa mort en 4 vol. in-8, Édimbourg, 1821-22), pour ne nous occuper que du philosophe.

Brown avait, dès l'âge de dix-huit ans, composé une réfutation de la *Zoonomie* de Darwin, qui avait attiré l'attention (1796). L'un des fondateurs de la *Revue d'Édimbourg*, il y donna des articles remarquables sur la philosophie, notamment une *Exposition de la philosophie de Kant* (janvier 1803), une des premières tentatives faites en Écosse pour faire connaître les nouvelles doctrines de l'Allemagne. En 1804, à l'occasion d'une controverse assez animée, qui s'était élevée à Édimbourg sur les doctrines de Hume, il publia un *Examen de la Théorie de Hume sur la relation de cause et d'effet*, où il prit en main la défense du philosophe sceptique, et voulut montrer que si sa théorie n'est pas irréprochable en métaphysique, elle est loin d'entraîner les conséquences funestes qu'on lui attribuait. Cet ouvrage, qui eut trois éditions (la troisième, publiée en 1818, a pour titre : *Recherches sur la relation de cause et d'effet*), lui fit prendre rang parmi les métaphysiciens. En 1808, Dugald-Stewart, se sentant affaibli par l'âge, lui confia le soin de le suppléer. Deux ans après, Brown fut régulièrement nommé professeur adjoint de philosophie morale à l'Université d'Édimbourg; il fit le cours avec un grand succès jusqu'à sa mort, arrivée prématurément en 1820. Il venait de commencer l'impression d'un ouvrage qui devait servir de manuel à ses élèves; cet ouvrage, quoique resté incomplet, fut publié sous le titre de *Physiologie de l'esprit humain* (in-8, Édimbourg, 1820). Il avait aussi rédigé avec soin tout son cours, en cent leçons; ce cours parut après sa mort sous le titre de *Leçons sur la Philosophie de l'esprit humain* (4 vol. in-8, Édimbourg, 1822), et fut souvent réimprimé, à Édimbourg, à Londres et aux États-Unis. C'est là son principal titre philosophique.

Brown est, comme on l'a dit avec vérité, un disciple infidèle de l'école écossaise. Il est en révolte ouverte contre ses maîtres, contre Reid surtout; et sur plusieurs questions capitales, il prend le contre-pied de ses prédécesseurs. Reid et Stewart avaient laborieusement rassemblé les faits et décrit scrupuleusement les phénomènes sans vouloir faire de systèmes ni même de classifications systématiques; ils avaient été conduits par là à multiplier les principes; Brown blâme cette timidité; il veut simplifier, systématiser les faits, et les ramener au plus petit nombre de causes ou de classes possibles (*Leçon* 13e; et *Physiol.*, sect. III, ch. I). Reid avait cru découvrir que tout le scepticisme moderne est né de l'hypothèse gratuite d'*idées*, ou images intermédiaires entre l'âme et le corps, et il avait dirigé contre cette hypothèse tous les efforts de sa dialectique; Brown prétend que si cette hypothèse a pu séduire quelques philosophes parmi les anciens, elle a été rejetée par la plupart des modernes, excepté peut-être Malebranche et Berkeley, et qu'en l'attribuant à Descartes, Arnauld, Hobbes, Locke, etc., Reid a été dupe d'un langage incorrect, et a pris pour une doctrine sérieuse ce qui n'était qu'une métaphore (*Leçons* 18e et 31e; *Physiol.*, sect. II, ch. VI). Reid enseigne l'existence d'une faculté spéciale de perception, au moyen de laquelle nous connaissons immédiatement et directement les corps extérieurs; Brown rejette cette assertion, comme gratuite, comme n'expliquant rien et, par conséquent, antiphilosophique; il rend compte de la connaissance des corps par la sensation de résistance, et la *conception d'une cause* qui excite cette sensation (*ib.*; et *Physiol.*, p. 109). Reid avait paru faire de la conscience, ou sens intime, une faculté à part, s'appliquant aux opérations de l'âme, comme l'œil aux objets extérieurs; Brown démontre longuement que la conscience ne peut être séparée des opérations de l'âme dont elle nous instruit, qu'elle en fait partie intégrante et n'en est qu'une face, un point de vue (11e *Leçon*). Reid avait combattu à outrance les doctrines de Hume, surtout son paradoxe relatif à la causalité, que Hume réduit à la succession ou à la connexion; Brown s'efforce, soit dans ses *Leçons* (*Leçons* 6e et 7e), soit dans sa *Recherche sur la relation de cause et d'effet*, de réhabiliter Hume et expose une doctrine qui ressemble fort à celle du célèbre sceptique, tout en déclinant les funestes conséquences qu'on en voudrait tirer. Il s'efforce également d'atténuer le scepticisme de Hume relativement au monde extérieur; et prétend que Reid et Hume diffèrent de langage bien plus que d'opinion, l'un criant à tue-tête qu'on doit croire à l'existence de ce monde, mais avouant qu'on ne peut la prouver; l'autre soutenant, avec non moins de force, qu'on ne peut prouver l'existence des corps, mais confessant tout bas qu'il ne peut s'empêcher d'y

croire (*Leçon* 28e; et *Physiol.*, sect. II, ch. v, p. 143). Enfin, et c'est là certainement le point le plus grave, Reid et Stewart avaient reconnu et décrit de la manière la plus claire l'activité, la volonté, la liberté; ils l'avaient nettement distinguée du désir, phénomène passif, fatal. Brown, sans oser combattre ouvertement la doctrine que ses maîtres, d'accord avec le genre humain, avaient professée sur ce point, supprime purement et simplement cette grande faculté, sœur de l'intelligence et de la sensibilité, cette faculté si importante que de profonds métaphysiciens ont cru pouvoir réduire l'homme à la puissance active, en le définissant une force libre. Dans ses *Leçons*, il se borne à garder le silence sur cette question capitale, comprenant sans doute qu'on ne pouvait guère enseigner à la jeunesse une doctrine qui avait des conséquences si funestes; mais il s'explique clairement dans la *Physiologie de l'esprit humain* (p. 165), et plus encore dans son *Traité de la relation de cause et d'effet :* là, le disciple caché de Hume proclame, presque dans les mêmes termes que Condillac, que *la volonté*, sur laquelle, dit-il, on a tant divagué, *n'est qu'un désir avec l'opinion que l'effet va suivre* (voy. 1re partie, sect. III, p. 39-43).

Pour achever de faire connaître un philosophe dont les écrits sont peu répandus en France, nous indiquerons brièvement le plan de ses leçons et les idées qui sont propres à l'auteur.

Brown divise la philosophie en quatre parties : *Physiologie de l'esprit humain*, *Morale*, *Politique*, *Théologie naturelle*. Il emprunte à la médecine cette dénomination de *Physiologie de l'esprit humain*, ce qui indique assez la tendance de son esprit. Il ne fait pas de la logique une cinquième partie, mais il la remplace soit par des observations qui se trouvent répandues dans son analyse de l'intelligence (surtout dans les leçons 48, 49 et 50), soit par une longue introduction sur la *Méthode*, dans laquelle, assimilant les sciences philosophiques aux sciences naturelles, il établit que dans les unes comme dans les autres il ne s'agit jamais que d'observer des rapports de *coexistence* et des rapports de *succession*, de décrire des phénomènes complexes et de reconnaître des effets et des causes.

Dans la *Physiologie de l'esprit humain*, il divise tous les phénomènes psychologiques en *états externes* et *états internes* de l'âme, rapportant à la première classe les sensations, à la seconde les *phénomènes intellectuels* et les *phénomènes moraux* qu'il nomme *émotions*.

États externes. Il traite avec étendue des *sensations* et des rapports qu'elles ont avec les objets extérieurs, et réfute longuement ce que Reid avait enseigné sur la théorie des idées et la perception.

États internes. Il commence par l'*intelligence*, et, au lieu de cette diversité de facultés intellectuelles que l'on admet ordinairement, il ramène tous les faits à deux : la reproduction d'idées d'objets absents, qu'il nomme *suggestion simple*, et la perception des rapports entre les idées, qu'il nomme *suggestion relative*. A la première il rapporte la conception, l'imagination, la mémoire, l'habitude; à la deuxième, le jugement, le raisonnement, l'abstraction, la généralisation; en traitant de l'abstraction et de la généralisation, il combat à la fois les réalistes et les nominaux, et se rapproche du *conceptualisme* en demandant la permission de créer pour rendre son opinion le mot de *relationaliste* (*Physiol.*, p. 295).

Dans l'étude des *émotions* il range les sentiments en diverses classes, selon qu'ils se rapportent au présent, au passé ou à l'avenir, et les nomme *émotions immédiates*, *rétrospectives* ou *prospectives* (ces dernières comprennent le désir et les passions qu'il engendre). Chacune de ces trois grandes classes se subdivise d'après la diversité des objets qui excitent le sentiment, et selon que le sentiment implique ou non quelque idée morale. On y trouve une énumération complète et une analyse assez approfondie des passions ainsi que des sentiments du beau, du sublime, du bien moral, et une critique des diverses explications qui en ont été proposées.

Les parties qui suivent, la *Morale* et la *Théologie naturelle*, offrent peu d'idées originales; nous ne nous y arrêterons pas. Quant à la *Politique*, l'auteur ne l'aborde pas, et la renvoie à un enseignement d'un autre ordre.

Brown a pu faire aux philosophes écossais qui l'ont précédé quelques reproches de détail qui ne sont pas sans fondement, et qui d'ailleurs leur avaient été déjà souvent adressés, notamment par Priestley, comme de trop multiplier les principes, de ne pas faire de classifications scientifiques, d'avoir pris trop à la lettre, dans la question de la perception extérieure, certaines expressions peu rigoureuses de leurs prédécesseurs; mais, en voulant éviter ces défauts, il est tombé dans un mal bien pire : il a fait des classifications arbitraires et artificielles; il a, en croyant simplifier, supprimé ou dénaturé plusieurs des facultés de l'âme et, avant tout, la volonté; sur les points les plus importants, notamment sur les questions de la causalité, de la perception des corps, il a compromis les résultats obtenus par ses maîtres; et s'il n'a pas ouvertement professé le scepticisme et le fatalisme, il a mis la philosophie sur le bord de ces deux abîmes.

Du reste, si ses *Leçons* ne sont pas d'un profond métaphysicien, elles attestent un homme d'esprit, un littérateur distingué, et offrent des descriptions exactes, des analyses délicates. Le style en est fleuri, poétique, éloquent même parfois, bien que souvent diffus et vague. Elles ont obtenu une vogue extraordinaire dans la Grande-Bretagne et dans l'Amérique anglaise. Comme elles offrent un ensemble complet en apparence, elles sont devenues, dans la plupart des écoles, le manuel de l'enseignement.

La philosophie de Brown a été diversement jugée par ses compatriotes. Mackintosh, qui, il est vrai, était son ami, en fait le plus grand éloge, et s'appuie de son autorité pour confirmer sa propre théorie sur le fondement de la morale (voy. *Histoire de la Philosophie morale*, p. 370 de la trad. de M. Poret). Hamilton, au contraire, le juge très-sévèrement, et, prenant contre lui la défense de Reid dans la question de la *perception* et des *idées*, il soutient que les erreurs combattues par le philosophe de Glascow ne sont que trop réelles, et que c'est Brown qui n'a rien compris à la question qu'il traitait (voy. un long art. de M. Hamilton dans la *Revue d'Édimbourg*, octobre 1830, traduit en français par M. Peisse dans les *Fragments de philosophie* par William Hamilton, in-8, Paris, 1840). Quoi qu'il en soit, les doctrines de Brown ont acquis de l'autre côté du détroit une telle importance, que tout homme qui écrit sur les matières philosophiques, croit devoir les discuter et compter avec elles.

David Welsh, professeur d'histoire ecclésiastique à Édimbourg. On peut consulter : *Notice sur la vie et les écrits de Th. Brown*, in-8, Édimb., 1825, qui fait connaître à fond l'homme, mais où le philosophe est jugé avec trop de faveur; — Rhétoré, *Critique de la philosophie de Th. Brown*, in-8. N. B.

BRUCE (Jean), publiciste et philosophe écos-

sais, né en 1744, et mort le 15 avril 1826. Il descendait de l'ancienne dynastie écossaise de Bruce, et joua un assez grand rôle dans la presse, comme organe de la politique de lord Melville. En échange de ses services, lord Melville l'écrasa littéralement d'honneurs et de riches sinécures. Comme philosophe, il ne s'écarte pas de l'esprit général de l'école écossaise; mais il n'y a rien dans ses écrits qui le distingue personnellement. Il n'y a que deux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : les *Premiers principes de Philosophie*, in-8, Édimb., 1810, et les *Éléments de Morale*, in-8, 1786.

BRUCKER (Jean-Jacques), né à Augsbourg en 1696, fit ses études à Iéna. Il exerça les fonctions de pasteur, et se distingua dans la prédication. Ses études se tournèrent de bonne heure vers l'histoire de la philosophie, et il publia divers écrits qui servirent de préparation à son grand ouvrage intitulé : *Historia critica philosophiæ a mundi incunabilis ad nostram usque ætatem deducta*. Un abrégé qui parut en 1747 et qui eut plusieurs éditions du vivant même de l'auteur, a servi de base à l'enseignement dans les universités allemandes jusqu'à la publication du *Manuel* de Tennemann. Brucker est mort à Augsbourg, en 1770.

L'histoire de la philosophie est une science moderne, et Brucker en est le premier représentant sérieux. Aristote n'est pas un historien de la philosophie, parce qu'ordinairement, avant d'exposer ses propres doctrines, il passe en revue et apprécie celles de ses devanciers; Diogène Laërce n'est qu'un biographe et un compilateur. On doit en dire autant de tous ceux qui nous ont laissé des documents sur la vie et les écrits des philosophes de l'antiquité. Au milieu du XVIIe siècle, Stanley publia, il est vrai, une histoire de la philosophie (*the History of philosophy*, 4 parties en 1 vol. in-f°, Londres, 1659-60); mais elle comprend seulement les écoles et les sectes de la philosophie ancienne; elle repose d'ailleurs sur cette idée fausse, que la philosophie est exclusivement païenne et que ses destinées sont achevées à l'apparition du christianisme. D'autres travaux de Hornius, Grævius, Heinsius et autres sont également incomplets et insuffisants. Si on veut indiquer les vrais fondateurs de l'histoire de la philosophie, c'est à Bayle et à Leibniz que ce titre doit être décerné. Le premier a mis au monde la critique, et le second a tracé le plan de la nouvelle science; Brucker a eu l'honneur de lui élever son premier monument.

On ne doit pas s'attendre à trouver dans un ouvrage qui représente une science à son début les qualités qu'on serait en droit d'exiger à une époque plus avancée. Quand on songe d'ailleurs à toutes les conditions, si difficiles à remplir, auxquelles doit satisfaire l'historien de la philosophie, il faut savoir gré à celui qui est entré le premier dans la carrière d'en avoir réuni quelques-unes à un degré éminent. Certes, ce n'était pas une intelligence commune que celui dont le livre, après les travaux accumulés depuis deux siècles et tant de recherches récentes, est encore aujourd'hui consulté même par les savants, et dont la lecture est obligée pour quiconque se livre à l'étude sérieuse des systèmes philosophiques. Brucker possédait une érudition immense. Il avait exploré le vaste champ des opinions et des systèmes. Il avait fait une étude consciencieuse de tous les monuments qui figurent dans cette histoire qui commence avec le monde et finit au XVIIIe siècle. Chose rare! il a su tout embrasser sans être superficiel. On voit qu'il a compulsé les écrits des philosophes dont il retrace la doctrine, ou il n'en parle que d'après les autorités les plus respectables. Il discute l'authenticité de leurs ouvrages. Sa critique est saine et judicieuse; de plus, les écoles et les systèmes ne sont pas entassés sans ordre et distribués au hasard dans son livre : il les range selon la méthode chronologique, et il établit entre eux une certaine filiation. La biographie des philosophes est traitée avec le plus grand soin. Il n'omet aucune circonstance qui peut jeter quelque lumière sur le développement de leurs idées. Quant à l'exposition des systèmes, il ne se contente pas de quelques maigres aperçus ou d'un résumé général : chaque système est analysé dans toutes ses parties avec une étendue proportionnée à son importance. Ses points fondamentaux sont présentés dans une série d'articles classés avec ordre et symétrie. Dans l'appréciation et la critique, Brucker se montre pénétré de l'esprit d'indépendance qui caractérise la philosophie moderne et le XVIIe siècle; cet esprit se trahit dans le titre même du livre : *Historia critica*. Disciple de Bacon et de Descartes, Brucker ne s'en laisse imposer par aucune autorité; il est, pour lui emprunter ses propres expressions, aussi éloigné d'un excessif respect pour l'antiquité, que d'un amour peu raisonné de la nouveauté. On reconnaît dans ses jugements un sens droit et solide qui ne manque pas de sagacité et de pénétration. A ces qualités de l'esprit, joignez celles qui tiennent au caractère et qui ne sont pas moins essentielles à l'historien de la philosophie qu'au philosophe : l'amour de la vérité, la sincérité, la candeur, la modestie, la réserve dans les jugements, qualités que personne n'a possédées à un degré plus éminent que Brucker, et qui le font aimer et vénérer comme un sage des temps anciens. Sans doute il a ses préjugés; il est de son siècle, il appartient à une école, celle de Leibniz et de Wolf, et il est théologien; mais toutes ces dispositions sont dominées par l'amour du vrai, le désir d'être juste avant tout, et une certaine bienveillance universelle qui l'élève comme malgré lui jusqu'à l'impartialité. On ne doit pas craindre de dépasser la vérité en disant que chez lui on remarque un vif respect pour l'esprit humain et ses productions; ce qui lui fait consacrer de longues et patientes recherches à des ouvrages et des hommes qu'il ne pouvait ni comprendre ni même beaucoup estimer. Cette impartialité qui n'étonne pas dans Leibniz, doit nous faire d'autant plus admirer celui qui n'était pas doué du même génie compréhensif et conciliateur. Brucker est souvent plus impartial que bien des historiens qui professent la tolérance pour tous les systèmes et qui les mutilent pour les faire entrer dans des classifications et des théories *a priori*.

Tels sont les mérites que l'on doit reconnaître dans le père de l'histoire de la philosophie; son ouvrage doit être classé parmi les plus grands travaux de l'érudition et de la science; si nous en signalons les défauts, c'est moins qu'il soit nécessaire de porter un jugement absolu, que de montrer les progrès que devait faire l'histoire de la philosophie pour sortir de son berceau et s'avancer vers son but idéal.

1° Brucker n'a pas une idée bien nette de l'objet de la philosophie; il résulte de là, qu'il est incapable de tracer les véritables limites de son histoire, d'en marquer le point de départ, de distinguer ses monuments de ceux qui appartiennent à d'autres histoires spéciales. Il s'enfonce dans les origines; il fait la philosophie contemporaine des premiers jours de la création; son histoire commence au berceau du genre humain

(*a mundi incunabulis*). La philosophie est antérieure au déluge, *Philosophia antediluviana;* il va la chercher sous la tente des patriarches et les chênes des druides, et jusque parmi les peuplades à moitié sauvages de l'Amérique, *Philosophia barbarica;* il interroge les codes des premiers législateurs, de Minos, de Lycurgue et de Solon, les poëmes d'Homère et d'Hésiode, *Philosophia homerica;* il confond ainsi l'histoire de la philosophie avec celle de la religion, de la mythologie, de la poésie et de la politique. Mais quand on voit la même confusion systématiquement introduite de nos jours dans l'histoire de l'esprit humain, il faudrait être bien injuste pour ne pas pardonner à Brucker d'avoir été trop scrupuleux et d'avoir voulu faire un ouvrage complet.

2° Confondre, ce n'est pas saisir les rapports, mais les supprimer. Aussi Brucker ne comprend pas les véritables rapports qui unissent l'histoire de la philosophie avec les autres histoires particulières, ni l'influence exercée sur le développement de la pensée philosophique par les événements qui appartiennent à l'histoire religieuse, politique et littéraire, etc. Il ne peut marquer la place de la philosophie parmi les autres éléments de la civilisation; mais cette pensée n'était pas de son siècle.

3° Brucker suit la méthode chronologique, mais d'une manière tout extérieure; il ne sait pas déterminer les grandes époques de l'histoire de la philosophie d'après les phases qu'a parcourues dans son développement la pensée humaine et la réflexion. Il emprunte à l'histoire générale ses divisions matérielles. Une première époque renferme avec la philosophie orientale, la philosophie grecque, et s'arrête à l'ère chrétienne; la seconde commence avec l'empire romain et s'étend jusqu'à la renaissance des lettres : de sorte que l'école d'Alexandrie et la scolastique se trouvent comprises dans la même époque. Le XVIIe siècle forme à lui seul la troisième. Pour faire l'histoire des écoles qui figurent dans chacune de ses grandes périodes, Brucker suit un procédé très-commode; il les range par séries et les fait passer successivement devant nos yeux : les Ioniens d'abord, ayant à leur tête Thalès, puis les socratiques, les cyrénaïques, Platon, Aristote, les cyniques et les stoïciens. Vient ensuite une autre série qui a pour chef Pythagore et qui se continue avec les éléates, les héraclitéens, les épicuriens et les sceptiques. D'abord cet ordre pacifique n'est guère conforme à l'histoire; il est loin de représenter la mêlée des opinions humaines. Les systèmes ne marchent pas ainsi sur des lignes parallèles; ils se développent simultanément, agissent les uns sur les autres, s'opposent et se combattent. On ne peut donc les comprendre isolément. Ensuite, n'est-on pas étonné de trouver Socrate parmi les successeurs de Thalès et de voir Épicure et les sceptiques marcher sous la même bannière que les pythagoriciens et les éléates? Cette classification est arbitraire et superficielle.

4° Brucker est très-érudit et très-savant; mais la critique ne faisait que de naître de son temps. Il accueille trop facilement les fables et les récits de l'antiquité, et ne sait pas assez distinguer la tradition de l'histoire. Il ne discute pas suffisamment les autorités. Les sources où il puise ne sont pas toujours pures, il lui arrive alors de prêter aux philosophes des opinions qui ne sont pas les leurs, et qui contredisent l'esprit général de leur doctrine.

5° Ce qui manque surtout à Brucker, c'est qu'il n'est pas assez philosophe; il ne sait pas suivre un système dans son développement organique, dans sa méthode, ses principes et ses conséquences. Cette série de propositions juxtaposées et numérotées rappellent trop la méthode géométrique et le formalisme de Wolf. La véritable clarté ne peut naître que de l'enchaînement logique des idées, et cette régularité apparente cache une confusion réelle.

La faiblesse des jugements portés par Brucker lui a fait donner le nom de compilateur. Cette qualification est injuste, surtout dans la bouche de ceux qui compilent son livre sans le citer, et dont la critique n'est pas toujours beaucoup plus profonde ni plus vraie que la sienne. Les appréciations de Brucker, quoique ne dépassant guère le simple bon sens développé par l'étude des systèmes, ne sont pas toujours aussi insignifiantes qu'on pourrait le croire; il suffirait de citer le jugement remarquable sur le cartésianisme. Le disciple intelligent de Leibniz se montre plus d'une fois dans le cours de ce savant ouvrage. D'ailleurs cette infériorité est le sort commun de tous les historiens de profession de la philosophie; car, à un degré supérieur, l'histoire de la philosophie se confond avec la philosophie même. Le véritable historien est le plus grand philosophe de l'époque. Le dernier venu a seul le droit de juger ses prédécesseurs, quand il a su les dépasser et se placer au sommet de son siècle. L'histoire de la science se renouvelle et fait un pas à chaque progrès notable que fait la science elle-même. En ce sens, Platon, Aristote, Leibniz seraient les vrais historiens de la philosophie.

Voici la liste des ouvrages de Brucker : *de Comparatione philosophiæ gentilis cum Scriptura sacra caute instituenda*, in-4, Iéna, 1719; — *Historia philosophicæ doctrinæ de ideis*, in-8, Augsb., 1723; — *Otium vindelicum, seu Meletematum historico-philosophicorum triga*, in-8, ib., 1729; — *Courtes questions sur l'histoire de la philosophie*, 7 vol. in-12, Ulm, 1731 et années suivantes. Un extrait de ce livre parut en 1736, sous le titre de *Principes élémentaires de l'histoire de la philosophie*, in-12; — *Dissertatio epistol. de Vita Hieron. Wolfii*, in-4, Augsb., 1739; — *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis*, etc., 5 vol. in-4, Leipzig, 1742-44. La 2e édition parut en 1766 et 1767, accompagnée d'un 6e volume, sous le titre d'*Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes, atque supplementa exhibens;* — *Institutiones historiæ philosophicæ*, in-8, ib., 1774 et 1756 (abrégé du grand ouvrage); *Miscellanea hist. phil. litt. crit., olim sparsim edita*, in-8, Augsb., 1748; — *Lettre sur l'athéisme de Parménide*, dans la Biblioth. German., t. XXII; — *Dissertatio de atheismo Stratonis*, au tome XIII des *Amœnitates litterariæ* de Schellhorn; — *Pinacotheca scriptorum nostra ætate litteris illustrium*, etc., avec des portraits, in-f°, Augsb., 1741-55; — *Monument élevé en l'honneur de l'érudition allemande, ou Vies des savants allemands qui ont vécu dans les* XVe, XVIe et XVIIe *siècles*, avec leurs portraits, in-4, Augsb., 1747-49 (all.). Au commencement de la leçon douzième de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, M. Cousin a présenté une appréciation étendue de l'ouvrage de Brucker; cet article en reproduit les points principaux. CH. B.

BRUNO (Giordano) naquit à Nole vers 1548, dans la terre de Labour, province de ce royaume de Naples qui avait déjà produit saint Thomas, et où bientôt allaient naître Campanella et Vanini. On ne sait pourquoi cet ardent esprit se résolut à entrer dans l'ordre des dominicains; on présume qu'il y excita par la hardiesse de ses opinions la haine de ses confrères, et qu'il

eut quelque peine à s'enfuir du cloître, « prison étroite et noire, dit-il dans un sonnet, où l'erreur m'a tenu si longtemps enchaîné. » Il avait recouvré la liberté, mais non le repos, et on le voit dès lors promener de ville en ville une vie errante et persécutée. Il était à peu près dans sa trentième année; il avait toutes les grâces du visage et du corps, tous les dons de l'esprit, poëte, prédicateur, philosophe, astronome et mathématicien, habile à passionner les esprits et à les égayer. Mais, pour sa gloire et son malheur, il était obsédé d'une idée à laquelle il se sacrifia avec l'enthousiasme d'un dévot : en opposition à la scolastique expirante, et à l'Église encore dans sa force, il avait conçu une doctrine qu'il croyait salutaire pour le bonheur des hommes; et n'étant pas de ceux qui ferment la main quand ils tiennent la vérité, il voulait la propager dans le monde. La tâche était dure en ce temps : voyager de ville en ville, s'arrêter dans chaque université, défier ses adversaires, gagner les indifférents, amasser sur sa tête les haines de l'intolérance et les rancunes de la fausse science, s'enfuir aussitôt comme pour courir à d'autres luttes, à d'autres dangers, jusqu'à une catastrophe trop facile à prévoir. Bayle a beau railler « ce personnage qui en matière de philosophie fait le chevalier errant; » il n'y a rien de ridicule dans ce dévouement nourri par une conviction profonde et couronné par une mort héroïque. Bruno commence sa mission par l'Italie; il passe rapidement à Gênes, à Milan, à Venise, à Nice; et chassé de ville en ville, il quitte ce pays pour aller combattre dans toute l'Europe, sinon pour la vérité, du moins pour la liberté qui seule peut la conquérir. On le voit tour à tour à Genève, où le fanatisme calviniste lui ferme bientôt la bouche; à Lyon, à Toulouse, si inhospitalière à la philosophie; à Paris, où grâce à la protection d'Henri III il obtint de se faire entendre, et où il aurait pu même, dit-on, occuper une chaire, « s'il avait voulu aller à la messe. » A partir de ce moment, il commence à publier cette longue suite d'ouvrages en italien et en latin, en prose et en vers, qui, condamnés ou suspects dès leur apparition, deviennent bientôt introuvables, et où se dissémine, sans jamais se contredire, sa pensée qu'il n'a pas eu le loisir de ramasser en un système rigoureux. Si tout le monde ne comprend pas son panthéisme subtil, ni sa logique renouvelée de l'art de Raymond Lulle, ses disciples, car il en a, et ses ennemis peu nombreux, entendent des attaques contre Aristote, contre l'astronomie de Ptolémée, contre l'intolérance, et ses appels incessants à la liberté : « Pourquoi écrit-il au recteur de l'Université de Paris, pourquoi invoquer toujours l'autorité? Entre Platon et Aristote, qui doit décider? Le juge souverain du vrai, l'évidence. Si l'évidence nous manque, si les sens et la raison se taisent, sachons retenir notre jugement et douter. L'autorité n'est pas hors de nous, elle est en nous-mêmes; c'est la lumière divine qui brille en nos âmes pour inspirer et diriger nos pensées. » De telles idées semblèrent importunes à ceux qui avaient ordonné ou permis la Saint-Barthélemy. Bruno se flatte qu'elles seront moins odieuses à l'Angleterre protestante; il trouve à Londres, comme partout, des protecteurs dont la bienveillance est un témoignage en faveur de la dignité de sa vie. Il est même admis à la cour d'Élisabeth, autorisé à prendre part aux discussions de l'Université d'Oxford, et à y donner quelques leçons. Mais à mesure qu'il dévoile ses opinions, il devient suspect, et doit recommencer ses voyages. Il revient à Paris, puis se risque en Allemagne, où il trouve à Wittemberg un moment de repos. Il n'en quitte pas moins ce berceau de la réforme, qu'il appelle l'Athènes de la Germanie, pour aller attaquer le catholicisme à Prague; il passe successivement à Helmstadt, où, dit-on, malgré toute vraisemblance, le duc de Brunswick veut lui confier l'éducation de son héritier, et enfin à Francfort sur le Mein. Là, il apprend qu'un noble vénitien, Mocenigo, averti de son mérite et de sa science, désire se l'attacher comme précepteur. Il ne craint pas de remettre les pieds en Italie; à peine arrivé, il est trahi, dénoncé par celui-là même qui l'avait appelé, et arrêté à Venise en 1592. Son odyssée avait duré dix années; il lui restait encore à subir une longue captivité. Le grand inquisiteur de Rome le réclama : le gouvernement de Venise refuse de le livrer, mais le garde sous les Plombs. En 1598, le Saint-Office obtient enfin qu'on lui livre sa proie; pendant une procédure qui dure deux ans, il est sommé de rétracter ses erreurs, il peut acheter la vie au prix d'une abjuration : il refuse avec une fermeté héroïque. On le livre enfin au bras séculier, pour que, suivant l'hypocrite formule, « il soit puni avec toute la clémence possible et sans effusion de sang, » c'est-à-dire brûlé vif. « Vous êtes plus épouvanté de prononcer ma sentence que moi de l'entendre; » telles furent les dernières paroles de ce martyr qui garda sa sérénité au milieu des flammes. Cette tragédie se terminait la première année du XVIIe siècle. Ses ennemis furent modestes en leur triomphe, et au lieu de publier cet exemple, ils s'attachèrent à en faire disparaître les traces. Pendant longtemps on douta du sort de Bruno : « Voilà qui est singulier, s'écrie Bayle, on ne sait pas au bout de 80 ans si un jacobin a été brûlé en place publique pour ses blasphèmes. » Aussi il a été difficile de retrouver les considérants de la sentence : on sait pourtant que Bruno fut condamné pour crime d'athéisme. Des juges même ignorants et prévenus n'ont pu se tromper à ce point; ils ont frappé, non pas l'athée, mais le libre penseur, le partisan du mouvement de la terre et de la pluralité des mondes. L'esquisse de son système suffit pour prouver qu'il eut jusqu'à la passion le sentiment religieux.

La philosophie de Giordano Bruno est le panthéisme; les critiques en ont indiqué la source; c'est, disent-ils, un rejeton du néo-platonisme d'Alexandrie. Il est certain, en effet, que l'idéalisme alexandrin, souvent alors confondu avec le vrai platonisme, est parvenu jusqu'à Giordano Bruno; qu'il le connaît, non pas peut-être directement et par l'étude des textes de Plotin ou de Proclus, mais par une longue tradition : Avicebron, Maimonide, Nicolas de Cusa et les platoniciens d'Italie lui ont communiqué plus d'une idée. Cependant le panthéisme n'a pas grandi peu à peu dans son esprit; ce n'est pas le fruit tardif de l'érudition; il y est né tout d'un coup, spontanément, et l'étude n'a pu que le confirmer dans cette croyance. L'imagination et le sentiment ont devancé chez lui les procédés de la méthode, qu'il n'a jamais maniés avec beaucoup de succès. Après tant de systèmes qui sentent l'école, c'est une joie pour l'historien de rencontrer une doctrine vivante, sortie du fond d'un cœur passionné, et à ce seul titre Bruno mérite une des premières places dans son siècle. Il est, en effet, inspiré par un sentiment que les âges précédents avaient à peu près ignoré, l'amour de la nature. L'univers lui paraît rayonnant de beauté, la vie aimable, la nature admirable jusque dans ses œuvres les plus chétives, et prodigieuse dans sa puissance : elle lui révèle l'infini. Sa doctrine est si bien née d'un libre effort de son génie, que l'érudition ne parvient pas à lui enlever son ori-

ginalité. Il ne lit que pour trouver des témoins et des autorités, il ne cite que pour confirmer ses opinions personnelles. S'il faut l'en croire, il était copernicien avant d'avoir connu les travaux de Copernic, et pour de tout autres raisons : l'astronomie de Ptolémée retrécit le monde ; il faut briser ces cieux imaginaires, et ouvrir les espaces où Dieu accumule « les soleils blanchissant la voie lactée, où il envoie les étoiles comme des ambassadeurs. » De même il est panthéiste avant d'avoir étudié les alexandrins, et d'une tout autre façon que les idéalistes néo-platoniciens. Pour cette âme poétique le monde est beau comme un symbole, comme un discours, par ce qu'il exprime, par ce qu'il révèle, c'est-à-dire par la divinité qui l'anime. Le mouvement de la pensée, l'induction, la découvre en toute chose. En effet, au delà des phénomènes il y a des *causes*, et en chaque être il y a des *principes ;* parmi ces causes les unes semblent en dehors de leurs effets et peuvent être d'une autre nature, les autres sont inhérentes aux choses et de même essence qu'elles. Les péripatéticiens reconnaissent quatre causes ; mais il n'y en a en réalité que deux, la cause efficiente qui produit le mouvement et la cause finale qui le dirige : la forme et la matière ne sont pas des causes, mais des principes de l'être. Bien plus, la forme n'existe pas en elle-même, sinon à titre d'abstraction ; « elle n'est qu'un accident, une circonstance de la matière ; elle n'est ni substance ni nature, mais quelque chose de la substance et de la nature. » La matière n'est pas, comme le dit Aristote, une simple possibilité, ni même un principe passif comme le veulent les platoniciens ; c'est une force féconde, toujours en acte, c'est-à-dire toujours revêtue d'une forme, simple et indivisible dans son essence, d'où toutes les choses sortent, avec leurs différences, comme l'enfant sort déjà vivant et individualisé du sein de sa mère. Si l'on considère les deux causes on pourra de même les réduire à l'unité : car la cause finale ne peut être séparée de la cause motrice, puisqu'il ne peut y avoir de mouvement sans but, c'est-à-dire sans direction. Il ne reste donc plus qu'un principe, la matière, et une cause, le moteur, et on peut dire avec les stoïciens que toute chose est constituée par la matière et la force. Que l'on simplifie encore, et surtout qu'on s'élève du monde où les choses s'opposent, où l'esprit et le corps, les idées et les mouvements semblent différents, à l'absolu où tout se concilie : à cette hauteur la force et la matière se confondent dans l'unité de la substance ; la cause et le principe se combinent ; et comme tout être est à la fois ces deux choses, il est permis de dire qu'il n'y a qu'un être, Dieu, identique en tout, présent à tout, « nature de la nature, » ou suivant une expression que Spinoza a retenue : « nature naturante. » Quant à la nature proprement dite, elle est distincte de Dieu, sans en être séparée, elle est sa fille unique, *unigenita*. Dieu est donc, si l'on veut, quelque chose hors de l'univers, *se orsum et in se unum ;* mais à ce degré d'existence il est inaccessible à la pensée, inexprimable au langage, supérieur à toute détermination. Il n'est pour nous qu'en tant qu'il se communique, « substance universelle, par qui tout est, essence qui est l'origine de toute essence, fondement le plus profond de toute nature particulière. » Voilà le principe secret de l'univers, ou plutôt l'univers lui-même, non pas tel que les sens nous le révèlent, mais tel que la raison le conçoit ; les sens sont bornés aux choses individuelles, qui sont de simples manifestations de la force cachée ; la raison reconnaît un fond identique sous ces contraires qui ont en Dieu leur non-différence, en suivant l'expression peu énergique de l'auteur, leur coïncidence. Ce Dieu est donc à la fois distinct de l'univers et uni à lui, comme un artiste intérieur qui le façonne, comme une substance qui le soutient. Il en est l'unité, non pas une unité vide, mais une force qui, sans être corps ni esprit, produit tous les esprits et tous les corps. Elle réunit dans sa simplicité une sorte de trinité : elle est l'unité, l'être, le lieu, la résistance de toute chose ; elle est aussi l'intelligence en qui sont les raisons ou les idées « dont les créatures ne sont que les ombres. » Elle est enfin le foyer de la vie universelle, le principe qui anime tout, et que pour cela on appelle l'âme ; elle est de plus tout ce qu'elle produit, tout ce qu'elle soutient, c'est-à-dire l'univers, le grand tout. Les principes unis dans la simplicité de sa nature ne l'attirent pas ; ce ne sont pas des personnes, ni même des attributs différents, ce sont divers aspects sous lesquels notre regard envisage successivement une seule et même substance.

L'univers, qui est la manifestation de Dieu, est donc infini. L'imagination elle-même ne peut pas plus le louer que la raison ; elle est impuissante à circonscrire l'espace ; or, de deux choses l'une : ou l'espace est quelque chose de réel, et alors, comme jamais on ne peut le terminer, jamais on ne peut atteindre les limites de l'âme ; ou bien c'est un pur néant, et alors on sera réduit à cette absurdité de dire que l'être est créateur et enveloppé par le néant. Il n'est pas seulement infini selon l'étendue du contenu, mais encore suivant la quantité discrète, celle du nombre. Il est l'unité d'une série infinie de nombres, car tout infini numérique se résout en une unité ; il est indivisible, parce qu'une étendue infinie est tout entière en chacun de ses points. « L'un, l'infini, l'être qui est en tout et partout est aussi partout le même. L'extension infinie, parce qu'elle n'est pas une grandeur, coïncide avec l'individu, et la multitude infinie, parce qu'elle n'est plus un nombre, coïncide avec l'unité. » D'ailleurs il y a des preuves directes de cette infinitude, qui est impliquée dans celle de Dieu. Est-ce qu'en Dieu tout n'est pas infini, l'activité comme l'intelligence, la volonté comme l'action ; est-ce que pour lui vouloir, pouvoir et faire ne sont pas trois actes qui sont solidaires ? Comprend-on un Dieu qui aurait mesuré la vie, borné son œuvre, en la confinant dans un coin de l'espace, qui ne serait qu'une cause imparfaite produisant un effet dérisoire ; nul en comparaison du possible ? « Pourquoi voulez-vous que cette divinité qui peut infiniment se répandre dans une sphère infinie, se retire parcimonieusement en elle-même, et aime mieux rester stérile que de se communiquer comme une mère féconde et pleine de beauté ? Pourquoi faudrait-il qu'une puissance sans bornes fût perdue, que tous les mondes possibles fussent privés de l'existence qu'ils peuvent avoir, et que l'image divine fût altérée en sa perfection, qui ne peut resplendir qu'en un miroir infini, et conforme à son mode d'être, c'est-à-dire immense ? » Ce que nous prenons pour une étendue limitée, c'est le monde, simple partie du tout, forme éphémère de la substance, resserrée par le défaut de notre perception, qui l'isole de son tout, de l'univers indivisible, et accessible au seul entendement. Rien de plus opposé que le monde et l'univers : l'un, mobile, changeant, imparfait, périssable ; l'autre, éternel, immuable, « ayant son centre partout et sa circonférence nulle part. » Non pas que le monde soit contenu dans l'univers comme dans un récipient ; il y est comme dans sa cause, et l'on peut dire aussi que sa cause est en lui ; il

en tire la vie, comme le corps tire de ses veines le sang qui le nourrit.

Mais il semble qu'à ce compte les causes secondes ne sont plus que des apparences, la diversité des êtres une illusion, et la personnalité humaine le rêve de notre orgueil. Il n'en est pas ainsi. L'unité se modifie, elle a ses évolutions qui comportent trois moments. Au premier moment elle comprend en elle les principes de tout ce qui existe, principes qu'on appelle *monades* pour les âmes, *atomes* pour les corps; alors elle est, à vraiment parler, la monade des monades, *monas monadum, vel entium entitas*, sans être pour cela composée : car ces monades sont toutes identiques, indiscernables, et n'apportent avec elles ni le nombre ni la division; elles sont dans l'unité primordiale sans individualité, comme les parties de l'espace dans l'espace infini. Cette phase de l'être constitue ce qu'on appelle le *minimum*. Mais il y a dans cette pure virtualité une puissance de développement, grâce à laquelle ces points indistincts à l'origine commencent à paraître, à se séparer, à se détacher de ce fond obscur et uniforme où la vie est endormie. C'est comme l'être qui s'éveille, et qui revêt des formes différentes sous l'action de la vie. Voilà la région des différences qui ne sont jamais que des différences de degrés, des progrès plus ou moins marqués dans l'activité, le cours plus ou moins précipité d'une même essence. Le terme de cette phase d'opposition et de contrariété, c'est la constitution même de l'univers, l'épanouissement complet de l'être, qu'on appellera le *maximum*. Entre ces deux extrémités il y a un mouvement alternatif qui porte de l'un à l'autre et ramène de la seconde à la première, *progresso, regresso*, une circulation ascendante et descendante, *circolo di ascenso e di descenso*. « La naissance, c'est le point central qui se développe; la vie, c'est la sphère qui se maintient; la mort, c'est la sphère qui de nouveau se resserre au centre. » Ainsi, l'être est d'abord simple puissance, c'est Dieu réduit et confiné comme dans un germe, puis il devient variété, opposition, contraste; puis enfin il aboutit à cette autre unité vivante, organique, qui tout à la fois contient toutes les oppositions et les supprime toutes. La mort n'est donc qu'un simple changement, la vie future une métamorphose, qui n'a rien d'effrayant; car il n'y a place dans l'univers ni pour le ciel ni pour l'enfer. D'ailleurs Dieu est la bonté même; l'univers ne peut être mauvais, et il est ridicule à nous de le juger, puisque nous n'en voyons qu'une chétive partie, tandis qu'il embrasse l'infinité des espaces, et continue ses progrès dans l'éternité des temps. Tels sont les traits saillants d'une doctrine qui encourt les mêmes reproches que tous les systèmes panthéistes. Ses défauts sont assez visibles; mais elle n'est point l'œuvre d'un esprit médiocre, et ses erreurs même paraissent dignes de respect, quand on songe comment Giordano Bruno les a exposées. Après deux siècles d'oubli, la postérité lui a rendu justice; on a cherché, rassemblé et publié ses ouvrages; on a écrit sa vie, glorifié son nom, et peut-être surfait son mérite. On a découvert qu'il avait prêté quelques idées aux plus grands philosophes. Descartes lui aurait emprunté la méthode du doute raisonné, la substitution de l'évidence à l'autorité, et ses vues sur l'infinité du monde, et sur les tourbillons; Spinoza lui devrait l'idée d'un Dieu consubstantiel à l'univers, d'une cause immanente, et la distinction de la nature naturante et de la nature naturée; Leibniz, la théorie des monades, et l'optimisme; Schelling avoue qu'il a trouvé dans ses ouvrages les rudiments du principe de l'identité des choses et de la pensée, et a écrit son nom en tête d'un de ses livres. La théorie du minimum et du maximum n'a peut-être pas été inutile à Hégel. Ces rapprochements ne doivent pas être pris trop au sérieux; mais ils prouvent que si Bruno n'a pas laissé un système régulier, il a prodigué les grandes vues; il avait plus de génie que de méthode.

Les ouvrages de G. Bruno sont très-nombreux, et la liste en serait longue, on la trouvera dans la belle étude de M. Bartholmess. Deux recueils suffisent pour étudier sa doctrine : *Opere di Giordano Bruno*, publiés par Wagner, Leipzig, 1830, 2 volumes comprenant les ouvrages écrits en italien : *Jordani Bruni Nolani scripta*, publiés par Græfer, Paris, 1834, et restés incomplets. Sa vie a été racontée par trois écrivains : Debs, *Bruni Nolani Vita et pleata*, Paris, 1840; Bartholmess, *Jordano Bruno*, Paris, 1847, 2 vol.; Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Florence, 1868. Pour l'appréciation de ses doctrines, outre les historiens de la philosophie on consultera : E. Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1847; T. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 189; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. I, p. 11.

BRYSON ou **DRYSON**. Sous ces deux noms on a coutume de désigner un seul et même personnage, un disciple de l'école mégarique, qui passe pour avoir été à son tour le maître de Pyrrhon; mais il est permis de croire, en s'appuyant sur l'autorité de Diogène Laërce, qu'il y a eu confusion. Selon cet ancien historien de la philosophie, Bryson est un philosophe cynique, originaire de l'Achaïe, et qui a été l'un des maîtres de Cratès (Diogène Laërce, liv. VI, ch. LXXXV). Dryson est le nom d'un fils de Stilpon, l'un des plus grands représentants de l'école de Mégare (*id.*, liv. IX, ch. LXI).

BUCHEZ (Philippe), né en 1796 dans un village belge qui faisait alors partie du département des Ardennes, mort en 1866, homme politique, historien, médecin, théologien et philosophe tout à la fois. Il étudiait la médecine à Paris, dans les premières années de la Restauration, et dès lors se signalait par l'ardeur de ses opinions républicaines : il fondait, avec d'autres amis, la charbonnerie française, prenait part à plusieurs complots, et surtout à l'affaire de Belfort, qui faillit lui être fatale. Revenu à ses études scientifiques, et déjà connu par quelques publications, il adopta pour un moment les doctrines saint-simoniennes, travailla à la rédaction du *Producteur*, mais se sépara définitivement de l'école, quand elle entreprit de fonder une religion. Il était profondément attaché au catholicisme, qu'il voulait renouveler en l'associant à la démocratie, à la révolution, et à l'idée d'un progrès indéfini. Cette conception inspira tous ses travaux et tous ses actes : elle domine dans le journal *l'Européen* qu'il rédigea presque seul de 1831 à 1832 et de 1835 à 1838; dans la volumineuse *Histoire parlementaire de la Révolution française*, qu'il publia de concert avec M. Roux Lavergne; elle est aussi le trait saillant de ses deux ouvrages philosophiques : *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, 1833; *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, Paris, 1840. Devenu le chef d'un petit groupe de publicistes néo-catholiques, il n'en resta pas moins un des membres les plus respectés du parti républicain, persévéra dans son opposition à la monarchie de Juillet, devint après la révolution de 1848 président de l'Assemblée constituante, qu'il défendit faiblement contre l'attentat du 15 mai, rentra dans la vie privée à la

chute de la seconde République, et après avoir publié quelques ouvrages de physiologie et d'histoire, mourut en 1866.

La philosophie de Buchez est celle de l'école théologique ; elle ressemble beaucoup à celle de de Bonald, malgré la différence des conclusions ; elle s'inspire visiblement des opinions de Rosmini et elle se rapproche, malgré sa grande infériorité métaphysique, de la doctrine de Bordas-Démoulin, qui poursuit le même but ou plutôt la même chimère, la confusion de la science et de la révélation.... Elle manque surtout de profondeur et de cohésion ; et malgré ses prétentions à l'originalité, Buchez, qui laisse voir à chaque page une ignorance profonde des travaux des philosophes anciens et modernes, reproduit sous le nom d'innovations des erreurs souvent proposées avec plus de vraisemblance. Il se croit appelé à ouvrir une voie inconnue à la science, qui jusqu'à ce moment est restée païenne. Les Grecs qui, d'après lui, sont les serviles imitateurs des Orientaux, l'ont corrompue à sa source, et les chrétiens, y compris saint Thomas, qui est convaincu de paganisme, n'ont fait que dégager plus nettement de cette masse confuse les fléaux qu'elle enveloppe, à savoir le matérialisme, le panthéisme, et surtout l'éclectisme. Il faut restituer à la philosophie la vérité religieuse, fondée sur la révélation, et la vérité historique qui se résume dans la loi du progrès. L'intelligence humaine est mal connue, on en a dénaturé le fait capital, à savoir l'idée. L'idée est un phénomène complexe, impliquant deux éléments inséparables, à savoir, un acte de l'esprit et un mouvement moléculaire du cerveau. L'impression n'est pas seulement un antécédent ou une condition de la pensée, elle en est une partie constitutive ; on ne l'en dégage que par une abstraction artificielle ; le fait cérébral et le fait intellectuel ne sont rien indépendamment l'un de l'autre, et le spiritualisme pur est aussi faux que le matérialisme. Si l'on objecte qu'il est difficile d'expliquer par là certaines idées et entre autres celle de l'infini, Buchez répond que cette idée se produit en nous par la répétition de nos actions et par la pensée que nous pouvons les répéter toujours, infiniment. Il croit de bonne foi que cette explication est décisive, et non moins sincèrement qu'elle n'a rien de commun avec le sensualisme. Cependant nous avons des idées qui ne viennent pas des sens : celle de l'âme, celle de Dieu, celle du devoir. Faut-il admettre qu'il y a un mode de penser tout à fait pur et isolé de l'activité cérébrale ; faut-il reconnaître cette faculté mystérieuse qu'on appelle la raison? Sans doute la raison est naturelle à l'homme, mais elle est « un fait physique et animal, » comme la connaissance. Ces idées qui sont hors de sa portée, nous viennent d'une révélation, et la première parole révélée c'est celle du devoir, « la morale, loi de la fonction humaine, » vérité originelle qui sert de criterium à toutes les autres, et à la révélation elle-même, toujours connue, toujours entendue, principe de toute science, bien au-dessus des principes métaphysiques, source d'action et de connaissance pour l'individu, idéal d'organisation pour la société. Cette parole féconde crée en nous-même la conscience morale, c'est-à-dire la faculté de l'entendre, car il n'y a rien d'inné dans nos âmes ; le monde extérieur d'une part, et la révélation de l'autre, y mettent tout ce que nous appelons nos idées. Nous sommes même obligés de raisonner pour nous convaincre qu'il y a un Dieu ; et la meilleure sinon la seule preuve qu'on en puisse fournir, c'est que nous parlons, impuissants, comme nous sommes, à inventer le langage. Voilà le « complément du catholicisme. » Voilà aussi le but du progrès, marqué d'avance, imposé et non choisi, révélé et non découvert par l'homme. Néanmoins l'expérience nous montre que le progrès est la loi universelle de la création, et confirme cette nécessité d'une ascension vers le meilleur. On en découvre les preuves dans les couches superposées du globe, dans la formation successive d'êtres vivants de plus en plus parfaits, dans les évolutions de la vie depuis ses premiers efforts dans l'embryon, jusqu'à son épanouissement dans l'animal complet. Partout la matière obéit à Dieu qui en diminue la passivité, non pas par son action directe, mais par celle des êtres qu'il crée successivement. Le monde est donc imparfait, mais il le sera de moins en moins : « Dieu le fera meilleur. » Quant à nous, sans doute nous devons disparaître et faire place à d'autres créatures moins misérables ; mais l'avenir ne nous en appartient pas moins. Nous ne sommes en définitive, chacun pris à part, qu'un mot de Dieu ; « nous retournerons prendre place dans sa mémoire, et y représenter notre existence terrestre tout animée encore des sentiments de la terre. » Toutes ces idées sont mêlées à des vues scientifiques qui, suivant le jugement de Geoffroy Saint-Hilaire (*Revue encyclopédique*, juillet et août 1833), ne sont pas plus solides que la philosophie aventureuse dont on vient de lire l'esquisse. Voy. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XIXe *siècle*, Paris, 1834, t. II ; — Jules Simon, *Philosophie de M. Buchez*, Revue des Deux-Mondes, 15 mai 1841 ; — Ott, *Manuel d'histoire universelle*, Paris, 1842. E. C.

BUDDÉE ou **BUDDEUS** (Jean-François), qu'il ne faut pas confondre avec notre Guillaume Budé, naquit en 1677 à Anklam, dans la Poméranie. Après avoir terminé ses études à l'université de Wittemberg, il enseigna successivement la philosophie à Iéna, les langues grecque et latine au gymnase de Cobourg, la morale à Halle ; puis il revint à Iéna en 1705, pour y occuper une chaire de théologie, et mourut en 1729. Plus théologien que philosophe, plus distingué comme professeur que comme écrivain, Buddée a cependant rendu de grands services à la science philosophique par ses recherches sur l'histoire de la philosophie, et les ouvrages qu'il publia sur ce sujet ont obtenu, pendant un temps, une véritable estime. Il a combattu le dogmatisme de Wolf, et s'est déclaré franchement éclectique ; cependant l'on se tromperait si l'on croyait que cet éclectisme fût entièrement au profit de la science et de la raison. Dans les questions difficiles, mais qui sont pourtant du ressort de la philosophie, Buddée en appelle souvent à la révélation et ne recule pas même devant le mysticisme. C'est ainsi qu'il cherche à établir psychologiquement, comme un fait possible, l'apparition des esprits et leur influence sur l'âme humaine. Il est plus heureux lorsqu'il soutient, contre Descartes, que la nature de l'esprit ne consiste pas dans la seule pensée, et qu'il cherche à établir l'influence de la volonté. Mais soit dans la volonté, soit dans la pensée ou l'entendement, Buddée reconnaît deux états : l'état de maladie et l'état de santé. L'entendement souffre dans le doute, dans l'erreur, dans la défiance, dans l'étonnement même. Les maladies de la volonté peuvent toutes se réduire à l'égoïsme. Il reconnaît aussi des altérations des fonctions de l'âme qui ont leur source dans le corps, et qu'il explique en même temps par le dogme de la chute de l'homme ; tels sont la folie, le délire, l'idiotisme, et, en général, toutes les infirmités de ce genre. Dans ses recherches historiques, Buddée est plein de conscience et d'érudition ; mais sa critique manque de profondeur. Voici la liste de ceux de ses écrits qui peuvent intéresser ce Recueil : *Historia juris natu-*

ræ, etc., contenu dans un ouvrage plus général qui a pour titre : *Selecta juris naturæ et gentium*, in-8, Halle, 1704 ; — *Elementa philosophiæ instrumentalis seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. I, in-8, Halle, 1703 ; 7e édit., 1719 ; — *Elementa philosophiæ theoreticæ seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. II, in-8, Halle, 1703 ; 6e édit., 1717 ; — *Elementa philosophiæ practicæ seu institutionum philosophiæ eclecticæ*, t. III, in-8, Halle, 1703 ; 7e édit., 1717 ; — *Theses de atheismo et superstitione*, in-8, Iéna, 1717 ; trad. all. du même ouvrage, in-8, 1723 ; trad. franç. avec des remarq. hist. et phil., in-8, Amsterdam et Leipzig, 1756 ; — *Analecta historiæ philosophiæ*, in-8, Halle, 1706 ; 2e édit., 1724 ; — *Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*, in-8, Halle, 1702, réimprimé en 1721 ; — *Sapientia veterum, h. e. Dicta illustriora septem Græciæ sapientium explicata*, in-4, Halle, 1699 ; — *De* καθαρσει *pythagorico-platonica*, in-4, Halle, 1701, et réimprimé dans les *Analecta*, dont nous avons parlé plus haut ; *Introductio in philosophiam stoicam*, en tête des Œuvres d'Antonin (Marc-Aurèle), édition de Wolle, in-8, Leipzig, 1729 ; — *Exercitationes historico-philosophicæ*, in-8, Halle, 1695-1696 ;— *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, etc., 2 vol. in-4, Leipzig, 1727 ; — *Buddei dissertationum aliorumque scriptorum a se aut suis auspiciis editorum isagoge*, in-8, Iéna, 1724, 3e édit. ; — *Réflexions sur la philosophie de Wolf*, in-8, Fribourg, 1724 (all.) ; — *Modeste réponse aux observations de Wolf*, in-8, Iéna, 1724 (all.) ; — *Modeste démonstration pour prouver que les difficultés proposées par Buddeus subsistent*, in-8, ib., 1724 (all.).

BUFFIER (Claude) naquit en Pologne, de parents français, en 1640. Encore enfant, il fut ramené en France et naturalisé Français. Il acheva ses études au collége de Rouen, tenu par les jésuites, et entra dans leur compagnie à l'âge de dix-neuf ans. A la suite d'un démêlé avec l'archevêque de Rouen, il alla à Rome, et de Rome il revint à Paris, dans le collége des jésuites, où il passa une vie consacrée tout entière à l'étude et à l'enseignement. Il mourut en 1737.—Il a composé un grand nombre d'ouvrages sur la philosophie, sur l'éducation et la religion. La plupart ont été réunis par l'auteur en une collection à laquelle il a donné pour titre : *Cours des sciences sur des principes nouveaux et simples*, in-f°, Paris, 1732, et qui forme une véritable encyclopédie où l'intelligence et l'application des vérités scientifiques sont mises à la portée de tous les esprits.

Quoique Voltaire ait dit dans son *Siècle de Louis XIV* que le P. Buffier était le seul jésuite qui eût écrit quelque chose de raisonnable en philosophie, quoique Reid et Destutt de Tracy aient fait de lui de grands éloges, il est demeuré trop oublié et n'a pas encore obtenu la place qui lui est due dans l'histoire de la philosophie française.

Le P. Buffier, comme philosophe, relève à la fois de Descartes et de Locke. Un jésuite à demi cartésien au commencement du XVIIIe siècle, c'est quelque chose de piquant et d'étrange pour quiconque connaît l'histoire de la philosophie cartésienne? En effet, que n'avait pas entrepris contre cette philosophie l'ordre des jésuites ! Il avait provoqué des arrêts de proscription, il avait suscité un vrai commencement de persécution. Cependant, quelques années plus tard, la compagnie approuve le P. Buffier, qui adopte la plupart de ces mêmes principes auxquels elle avait si vivement déclaré la guerre. Dans un changement aussi rapide il faut voir la victoire complète de la révolution cartésienne et la force triomphante de ses principes. Le P. Buffier est tout entier animé de l'esprit philosophique nouveau ; il a complétement dépouillé ces formes de la scolastique pour lesquelles son ordre avait longtemps combattu, et il fait bon marché des accidents absolus et des formes substantielles. Mais l'influence de Descartes se révèle plus encore par ce qui se trouve dans le *Traité des vérités premières*, que par ce qui ne s'y trouve pas. En effet, le P. Buffier adopte le criterium de l'évidence ; il suit la méthode de Descartes, il professe de l'estime pour le fameux « Je pense, donc je suis ; » il admet des idées innées au sens même où l'entend Descartes. Mais, à côté de l'influence de Descartes, on reconnaît l'influence de Locke, dans la philosophie du P. Buffier. Il manifeste pour Locke la plus vive admiration ; comme lui, il restreint la philosophie dans les bornes d'une analyse de l'entendement humain ; comme lui, il combat la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'infini et confond l'infini avec l'indéfini. Mais, sur la question de l'origine des idées, le P. Buffier se sépare de Locke pour revenir à Descartes, et il soutient contre Locke l'existence de principes innés auxquels il donne le nom de vérités premières, par des arguments qui contiennent en germe tous ceux que, depuis, a développés l'école écossaise.

Après avoir signalé les deux grandes influences philosophiques qu'a subies le P. Buffier, nous allons exposer ce qu'il y a de plus original dans sa propre philosophie. Cette philosophie est contenue tout entière dans le *Traité des vérités premières*, et elle est résumée sous forme de dialogues dans les *Éléments de Métaphysique mis à la portée de tout le monde*.

Y a-t-il des vérités premières, c'est-à-dire des propositions qui n'aient pas besoin d'être prouvées, qui soient évidentes par elles-mêmes? Rien n'est plus important qu'une pareille recherche, la possibilité de la science dépend de son résultat. Car, s'il n'est point de premières vérités, il n'en est point de secondes, ni de troisièmes, il n'en est d'aucun ordre et d'aucune nature. Or, selon le P. Buffier, il existe de telles vérités ; d'abord il en est qui découlent du sentiment de notre propre existence. Ainsi, cette vérité, que nous pensons, que nous existons, n'est-elle pas une vérité première, évidente par elle-même ? Mais si le sens intime est une source de vérités premières, il n'est pas la seule, comme quelques philosophes l'ont prétendu. A suivre le sentiment de ces philosophes, il n'y aurait rien d'évident que le fait de notre propre existence ; par conséquent nous ne pourrions être certains ni de l'existence de la matière, ni de l'existence de nos semblables. De telles conséquences sont extravagantes, donc le principe d'où elles découlent est lui-même extravagant, et il faut admettre l'existence d'une autre source de vérités premières. Ce raisonnement par l'absurde est le raisonnement favori du P. Buffier, et d'ordinaire il n'en emploie pas d'autre.

Quelle est cette autre source de vérités premières ? C'est le sens commun, qu'il définit : « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes pour leur faire porter, à tous, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'un jugement antérieur. » Il décrit ensuite, en développant cette définition, les caractères auxquels, toujours, sans se tromper, on peut reconnaître ces vérités premières. Elles sont universelles, elles se manifestent chez quiconque est doué de raison. Celui qui ne les aurait pas en son esprit ne pourrait porter aucun jugement vrai et certain sur tout ce qui n'est pas sa propre existence.

Non-seulement elles sont universelles, mais encore elles déterminent nécessairement l'esprit : ainsi il nous est tout aussi impossible de juger que la nature n'existe pas, qu'il nous est impossible de juger que nous-mêmes n'existons pas. Enfin elles n'ont point de vérités antérieures; et si quelqu'un niait une de ces vérités, il serait impossible de la lui démontrer par aucune vérité plus simple et plus évidente. Le P. Buffier donne les exemples suivants de ces premières vérités : « 1° Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde; 2° il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; 3° il se trouve dans moi quelque chose qui s'appelle intelligence et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps; 4° ce que disent et pensent les hommes en tous les temps et en tous les pays du monde est vrai; 5° tous les hommes ne sont pas d'accord à me tromper et à m'en faire accroire; 6° ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remises au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier. »

Cette liste, que le P. Buffier n'a pas la prétention de donner comme complète, présente de nombreuses analogies avec la liste que Reid a donnée des mêmes principes sous le nom de premiers principes des vérités contingentes. Dans l'une et l'autre liste on peut remarquer des défauts analogues, des lacunes, du vague et des répétitions. Le P. Buffier, prenant ensuite une à une chacune des vérités, montre qu'elle porte avec elle les caractères distinctifs des vérités premières.

Cette théorie du sens commun est ce qu'il y a de plus important et de plus caractéristique dans la philosophie de Buffier. C'est au nom de ces vérités premières du sens commun qu'il juge tous les systèmes, et qu'il tranche ou déclare insolubles, sans hésiter, la plupart des questions de la métaphysique, et toute discussion se résume, pour lui, en un appel au sens commun. En un mot, il a la même méthode, les mêmes procédés, le même horizon philosophique que l'école écossaise. Pour nous, ce n'est pas tout à fait ainsi que nous concevons le rôle de la philosophie. Sans doute elle doit constater l'existence de vérités premières, évidentes par elles-mêmes; mais là n'est pas toute sa tâche. L'existence de ces vérités étant établie, il faut en rechercher l'origine, il faut remonter à leur source. Comment se fait-il que certaines vérités marquées du double caractère de l'universalité et de la nécessité se retrouvent dans toutes les intelligences? Quelle est la source commune d'où elles découlent? C'est là une question que le P. Buffier n'a pas résolue, qu'il ne s'est pas même posée. En outre, s'en tenir aux affirmations pures et simples du sens commun, c'est retrancher de la philosophie toute l'ontologie, et les questions qui de tout temps ont eu le privilége d'intéresser au plus haut degré le genre humain. La philosophie, sans nul doute, ne doit jamais aller contre les vérités universellement reconnues; mais elle peut, mais elle doit aspirer à en rendre compte. En effet, à quoi se bornent les affirmations de vérités du sens commun? Elles nous attestent que tout phénomène se rapporte à une substance et à une cause; mais elles ne nous apprennent rien sur la nature de cette substance et de cette cause. Le sens commun nous affirme l'existence du temps et de l'espace; mais si vous l'interrogez sur la nature du temps et de l'espace, il ne vous répondra pas. De même, il nous affirme l'existence d'une beauté, d'une justice; mais il ne sait pas en quoi consiste l'essence de cette beauté et de cette justice. Donc, si la philosophie comprend nécessairement ces grandes questions relatives à la nature de la substance, de l'espace, du temps, de la justice, de la beauté, la philosophie ne peut s'en tenir au sens commun, puisque sur ces questions le sens commun est muet. Or l'esprit humain ne se pose-t-il pas ces questions, et la philosophie ne doit-elle pas, en conséquence, les agiter et s'efforcer de les résoudre? Ainsi, la philosophie, comme Buffier, Reid et la plupart des philosophes écossais semblent le croire, ne doit pas se tenir dans les bornes des croyances du sens commun, elle doit les approfondir et les expliquer sous peine d'en demeurer à un dogmatisme vulgaire.

A côté de la théorie du sens commun, on trouve encore dans le *Traité des vérités premières* quelques questions que le P. Buffier a traitées avec une certaine originalité, et résolues à l'avance dans le sens de l'école écossaise : telles sont les deux questions de la valeur du témoignage des sens et de la nature des idées. Tous les philosophes de toutes les écoles s'accordaient, à cette époque, à déclarer suspect et trompeur le témoignage des sens; Buffier, néanmoins, entreprend d'en défendre en une certaine mesure la légitimité. Il explique assez bien la vraie cause des prétendues erreurs attribuées aux sens. Ce ne sont pas les sens qui nous trompent, mais les jugements que nous portons à l'occasion du témoignage des sens : les sens ne nous montrent jamais que ce qu'ils doivent nous montrer conformément aux lois générales de la nature. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur. Toutes les couleurs que nous montre la vue n'ont que deux dimensions et sont toutes sur un même plan; néanmoins nous voulons juger par la vue de ce qui est l'objet propre du toucher, à savoir : des distances et des dimensions des corps, et alors il nous arrive de nous tromper; mais l'erreur vient de ce jugement par lequel nous étendons arbitrairement les affirmations immédiates du sens de la vue au delà de leurs vraies limites, et non du témoignage de la vue. Toutes les erreurs imputées à l'ouïe et aux autres sens s'expliquent de la même manière; toutes proviennent, non du témoignage direct et immédiat de chacun de ces sens, mais des jugements par lesquels nous en étendons arbitrairement la portée. Reid a traité la même question avec plus d'étendue, et il la résout aussi de la même manière et à peu près avec les mêmes arguments.

Buffier a encore devancé Reid sur la question de la nature des idées, sans toutefois y attacher la même importance. En effet, dans un chapitre intitulé : *Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées*, il définit les idées de pures modifications de notre âme, qui ne peuvent pas plus être distinguées de l'entendement que le mouvement du corps remué. Dans ses observations sur la métaphysique de Malebranche, il soutient encore que les idées ne sont pas des êtres réels distincts de l'esprit qui connaît, et que leur réalité est une réalité purement idéale. Il est impossible de condamner d'une manière plus expresse la théorie des idées représentatives.

Tels sont les points les plus remarquables et les plus originaux du *Traité des vérités premières*. Le P. Buffier, dans le même ouvrage, aborde bien, il est vrai, une foule de questions métaphysiques relatives à la nature des êtres, à la nature de l'âme, à la liberté, à l'immortalité; mais il les traite et les résout un peu superficiellement, et le plus souvent il ne semble pas même entrevoir les vraies difficultés. Néanmoins, et malgré ses défauts et ses lacunes, la philosophie du P. Buffier, placée entre la philosophie de Descartes, qui, comme système, va bientôt mourir, en laissant toutes les sciences et toute la société pénétrées de son esprit et de sa méthode, et la philosophie

de Locke qui va lui succéder, possède une certaine originalité qui lui est propre et mérite assurément une part dans les éloges qui ont été prodigués à la philosophie écossaise. Entre Reid et le P. Buffier, les analogies sont nombreuses: tous deux se proposent de remettre le sens commun en honneur; tous deux, au nom du sens commun, combattent la plupart des systèmes de leur temps; tous deux proclament l'existence d'un certain nombre de vérités premières qu'on ne peut méconnaître et même chercher à démontrer sans tomber dans les conséquences les plus extravagantes de l'idéalisme et du scepticisme; tous deux ont le tort de s'en tenir trop souvent à ces affirmations du sens commun, sans chercher à les expliquer, comme doit le faire toute vraie philosophie. Les analogies n'existent pas seulement dans le fond, mais encore dans la forme : tous deux combattent leurs adversaires avec l'arme de l'ironie, et, au nom du sens commun, ne se font pas faute de les renvoyer aux petites maisons; toutes deux enfin ont une clarté quelquefois un peu superficielle et un peu diffuse, puisée, en partie, dans les habitudes de l'enseignement. Enfin il y a dans le P. Buffier une certaine libéralité d'esprit qu'on est étonné de rencontrer chez un Père jésuite, et qui le rapproche encore de Reid et des philosophes de l'école écossaise. Cette libéralité d'esprit se manifeste surtout dans son examen des préjugés vulgaires, où, sous la forme d'un badinage ingénieux et léger, se cachent des apologies de la liberté de penser et d'écrire, et des protestations souvent justes et hardies contre les opinions le plus généralement reçues dans la société. Il s'y élève contre la censure, qui, sous prétexte d'arrêter les mauvais livres, en arrête une foule de bons; il soutient qu'il y a beaucoup moins de mauvais livres que d'ordinaire on ne se l'imagine, et que dans presque tous il y a quelque bon côté. Enfin il développe et justifie, d'une manière fort galante, cette thèse, que l'intelligence des femmes est tout aussi apte aux sciences que l'intelligence des hommes. F. B.

BUFFON (Georges-Louis Leclerc, comte de), né à Montbar le 7 septembre 1707, mort à Paris au Jardin du roi le 17 avril 1788.

La plus grande gloire de Buffon est celle de l'écrivain et du savant; mais la science, à la hauteur où elle s'élève avec le génie, est inséparable de la philosophie. Outre que les travaux de Buffon sont remplis de ces vues générales où la philosophie et la science proprement dites ne se distinguent plus, on y rencontre aussi certaines théories particulières sur des questions qui agitent spécialement les philosophes, sur l'esprit humain, sur la différence qui sépare l'homme de la bête, sur les sens, sur la vie, sur la nature et sur Dieu. Renvoyant le lecteur aux nombreux historiens de la littérature ou de la science qui ont jugé le style de l'écrivain et les mérites du naturaliste, et aux biographes plus nombreux encore de Buffon, nous nous bornons à exposer dans ce Dictionnaire des sciences philosophiques l'ensemble de ses idées philosophiques, soit générales, soit particulières.

Si l'on ne fait pas des travaux de Buffon une étude complète et suffisamment attentive, comme il peut arriver à celui qui y chercherait surtout les beautés de son langage; si on lit sans ordre, sans suite et sans tenir compte des dates quelques fragments détachés de son œuvre immense; si l'on rapproche certains passages de la *Théorie de la terre*, des *Époques de la nature*, ou de toute autre partie de l'*Histoire naturelle*, on peut, on doit même être frappé de la différence et parfois de la contradiction des opinions et des théories de Buffon sur un même sujet. Quelques-uns en ont conclu que Buffon était un magnifique écrivain, un peintre admirable de la nature, mais au demeurant un savant médiocre, un esprit sans méthode et peu philosophique. Cette diversité, cette contradiction même dans les idées sont réelles, mais une étude sérieuse de l'œuvre entier de Buffon les explique et les fait tourner à la glorification plutôt qu'à l'amoindrissement de son génie philosophique.

Une intelligence supérieure n'a pu travailler durant cinquante années consécutives, avec une régularité proverbiale, douze et quatorze heures par jour au milieu des richesses du cabinet du roi et des matériaux affluant de toutes les parties du monde, étudier les cieux, la terre, les minéraux, l'homme, les quadrupèdes, les oiseaux, en plein XVIIIe siècle, lorsque les sciences physiques et naturelles n'étaient pas encore constituées, sans faire d'immenses progrès dans la découverte de la vérité, sans que ses yeux s'ouvrissent aux nouvelles lumières que lui apportaient tous les jours des faits nouveaux, sans rejeter quelques-unes des erreurs inévitables du passé. Dans de semblables circonstances, l'inconséquence avec soi-même est presque une condition et une garantie du progrès. Lorsqu'en 1739 Buffon entreprit son grand ouvrage, il était loin de savoir tout ce qu'il devait apprendre peu à peu; son siècle même était, comme lui, d'une ignorance relative, et il ne connaissait pas tout ce que savait déjà son siècle. Il avait traduit la *Statique des végétaux* de Hales et la *Théorie des fluxions* de Newton; mais il n'était ni botaniste, ni astronome, ni géologue, ni anatomiste, ni zoologiste. Il préférait Tournefort à Linné et subissait encore l'influence de Descartes. Dans son *Discours sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, de 1749, il ne voit dans la méthode et dans les classifications que des procédés purement artificiels, que des mots commodes pour alléger la mémoire et ordonner l'exposition; il fait consister l'histoire naturelle dans la peinture des individus; il range les quadrupèdes selon les services qu'ils nous rendent. Mais dans l'*Histoire des oiseaux* il applique cette méthode qu'il méprisait autrefois dans Linné, et tout en conservant l'éclat de son pinceau, il essaye de classer les espèces et les genres. Il commence par se railler, dans la *Théorie de la terre*, des faiseurs de romans qui recourent, pour expliquer la formation du globe, à des causes lointaines et possibles; mais dans son article *de la Formation des planètes*, il met en œuvre ces mêmes causes possibles, et il finit, dans ses *Époques de la nature*, par construire le plus beau de ces romans physiques. C'est en s'instruisant avec cette patience dont il a fait lui-même une des formes du génie que Buffon est parvenu à établir ou à deviner quelques-unes des plus grandes lois de la nature. C'est ainsi qu'il a conçu le premier cette idée que la nature suit un plan général et unique dans la structure des êtres, dont le développement fait la gloire de Geoffroy Saint-Hilaire. De même Buffon a proclamé la continuité de l'échelle des êtres toujours unis les uns aux autres par des nuances graduées; conceptions trop absolues sans doute et fondées sur l'observation insuffisante des seuls vertébrés, mais qui, corrigées par les progrès de la science, renferment une grande part de vérité. Si Cuvier a démontré scientifiquement, Buffon a du moins deviné la loi de la subordination des organes et des caractères. Il a devancé de même la fameuse distinction de Bichat entre les deux vies qu'il nommait animale et organique et auxquelles il assignait déjà pour caractères opposés l'intermittence et la continuité. Il a soupçonné la vérité

sur les fossiles. Il a découvert la loi générale de la distribution des animaux sur le globe, qu'une science plus avancée n'a fait que confirmer et étendre. Personne n'a mieux affirmé l'unité de l'espèce humaine sous la diversité des races : « L'homme, blanc en Europe, noir en Afrique, jaune en Asie et rouge en Amérique, n'est que le même homme teint de la couleur du climat. »

A cette belle raison qui se corrige elle-même, à ces idées générales qui embrassent facilement l'ensemble des faits et des êtres, à ces grandes vues qui devancent l'avenir, on ne saurait méconnaître un esprit vraiment philosophique. Rien n'est plus propre à donner une idée des changements et des progrès apportés par le travail et les années dans les doctrines de Buffon que la comparaison de la *Théorie de la terre* et des *Époques de la nature*, le premier et le dernier de ses ouvrages. Dans le premier, distinguant les causes actuelles, présentement visibles, par lesquelles on donne de ce qui est une explication positive, des causes lointaines et possibles, par lesquelles on ne fait qu'imaginer ce qui peut être, il construit une histoire et une théorie de la terre. Partout jusque sur les montagnes on trouve des amas de coquilles, donc la mer a couvert la terre. Les couches de la terre sont horizontales, donc elles n'ont pu être déposées que par les eaux. Enfin les angles des montagnes, toujours correspondants, n'ont pu être ainsi formés que par les courants. *La terre est l'ouvrage des eaux.* Puis, dans son article sur la *Formation des planètes*, il met en œuvre ces causes éloignées, possibles et non plus actuelles et lentes, avec lesquelles on bâtit des romans et des systèmes, et il bâtit le sien à son tour. Du reste il ne prétend pas l'imposer à la raison; né de l'imagination, c'est à l'imagination seule que le système s'adresse. Buffon imagine donc qu'une comète a frappé obliquement le soleil et en a détaché des parties qui sont devenues les planètes, par conséquent brûlantes et lumineuses à l'origine. En se refroidissant, cette matière du soleil est devenue opaque; les vapeurs se sont condensées en mers et l'air s'est dégagé des eaux. Cette terre du passé est donc l'*ouvrage du feu.* Ce sont deux époques différentes de la terre, l'une historique, l'autre romanesque. C'est aussi la première ébauche des *Epoques de la nature.* Dans ce second ouvrage séparé du premier par trente années d'étude, et le plus grand qui soit sorti de sa plume, Buffon complète, modifie son système, et distingue sept grandes époques de la nature. Remarquant que « la terre est enflée à l'équateur et abaissée sous les pôles dans les proportions qu'exigent la pesanteur et la force centrifuge, » il en conclut qu'elle a d'abord été fluide; de ce que le globe terrestre a une chaleur intérieure qui lui est propre, il conclut qu'il a été incandescent, et distingue une première et une seconde époque, « lorsque la terre et les planètes ont pris leur forme, » et « lorsque la matière s'étant consolidée a formé la roche intérieure du globe. » La présence des coquilles dans les plaines et sur les montagnes lui permet d'établir une troisième et une quatrième époque, « lorsque les eaux ont couvert nos continents, » et « lorsque les eaux se sont retirées et que les volcans ont commencé d'agir. » De la présence des débris d'éléphants dans les régions septentrionales du vieux et du nouveau monde, il induit une cinquième et une sixième époque, « lorsque les éléphants et les autres animaux du Midi ont habité les terres du Nord, » et « lorsque s'est faite la séparation des continents. » Enfin l'absence de débris humains dans ces monuments du passé lui permet de distinguer une septième et dernière époque, « lorsque la puissance de l'homme a secondé celle de la nature. » Plusieurs de ces inductions hardies sont erronées; il était réservé à Cuvier et à quelques autres savants plus modernes qui ont mieux connu les faits de corriger ces erreurs; mais, comme le dit M. Flourens, « Buffon a vu que l'histoire du globe a ses âges, ses changements, ses révolutions, ses époques, comme l'histoire de l'homme. Il a été le premier historien de la terre. Cet art de faire renaître les choses perdues de leurs débris, et le passé du présent, ce grand art, le plus puissant de l'esprit moderne, c'est à Buffon qu'il remonte. »

Entre ces deux ouvrages se place l'histoire naturelle de l'homme, des quadrupèdes, des oiseaux et des minéraux. C'est dans l'histoire de l'homme surtout que se rencontrent certaines théories particulières sur des questions essentiellement philosophiques. Ce ne sont plus ici de ces vues générales pour lesquelles Buffon a eu des successeurs et des égaux, mais point de supérieurs ni presque de devanciers. Quand il parle de l'homme, Buffon a derrière lui le XVIIe siècle et les noms imposants de Descartes et de Locke; or il est aisé de reconnaître que ses idées sur l'homme procèdent à la fois de celles de ces deux grands philosophes, et qu'il est incontestablement inférieur à l'un et à l'autre. Ses hypothèses, bâties sur des faits trop peu nombreux observés par quelques-uns de ses contemporains et dont il se hâte de tirer des inductions générales et arbitraires, manquent, non-seulement de vérité, mais de nouveauté, de clarté et de précision. Tremblay et Ch. Bonnet ont remarqué, en hachant par morceaux des polypes d'eau douce, que chaque morceau devient un polype complet; en coupant les pattes et la queue d'une salamandre, que pattes et queue repoussent, peut-être indéfiniment; qu'en séparant un ver de terre en deux parties, ces tronçons se complètent, la tête poussant une queue nouvelle et la queue une nouvelle tête. Buffon en conclut avec Bonnet qu'un individu vivant est composé d'une infinité d'êtres organiques, dont chacun peut devenir semblable au tout. Ce sont des *germes accumulés* qui peuvent former autant d'individus complets. Ch. Bonnet expliquait la génération par une hypothèse empruntée à Leibniz, celle de l'*emboîtement des germes.* Il supposait que les germes de tous les êtres préexistent dans la matière et sont enfermés les uns dans les autres, c'est-à-dire les enfants dans les parents, que les générations présentes étaient dans les générations passées indéfiniment et en sont sorties par un simple développement, que les générations futures sont de même contenues dans les présentes et se développeront de même. Buffon accepte les *germes accumulés*, mais il repousse l'*emboîtement* de Bonnet et de Leibniz. Il suppose, pour expliquer la nutrition et la génération, que la matière est pleine de *molécules organiques* de diverses espèces, en nombre infini, indestructibles, tout à fait semblables aux *homéoméries* d'Anaxagore. Ces molécules organiques servent à la nourriture de l'animal que Buffon représente comme une sorte de *moule intérieur* élastique, qui s'accroît sans changer de formes ni de proportions, par l'admission de molécules respectivement semblables à chacune de ses parties, à peu près comme croît et se renouvelle la machine corporelle dans la physique de Descartes. Quand le corps a atteint sa croissance, le surplus des molécules convenables, au lieu d'être rejeté comme les autres molécules organiques qui ne conviennent pas à l'homme, s'accumule dans de certains organes et y forme, sous la condition indispensable du mélange des liqueurs des deux sexes,

des individus semblables au père et à la mère par la réunion de molécules semblables à toutes les parties du corps. Le nouvel individu est mâle ou femelle, selon que l'apport de molécules provenant du père ou de la mère est plus considérable. Buffon croyait voir ces molécules organiques dans les animaux infusoires ou spermatiques dont il méconnaissait la nature. Il admettait même, malgré les expériences de Rédi, la génération spontanée par l'union de ces molécules qui, douées d'activité, se rapprochaient et donnaient naissance, à l'état libre, à des êtres inférieurs, champignons ou vers de terre, et même dans l'intérieur des corps vivants, aux parasites.

Hommes et animaux se forment de même, mais Buffon établit entre eux une différence qui rappelle, sans en avoir au moins la clarté, l'hypothèse cartésienne des animaux-machines. Descartes refusait aux bêtes, non pas la vie, puisque la vie, même dans l'homme, n'était pour lui qu'un mécanisme, mais l'intelligence et jusqu'à la sensibilité. Il expliquait la production de leurs actes, si semblables aux nôtres en apparence, par le jeu des esprits animaux dans les nerfs et le cerveau. Buffon accorde aux bêtes, outre la vie, la sensibilité, des passions, une sorte de mémoire, en un mot un certain degré d'intelligence, mais le tout procédant de la même matière, et il remplace le jeu des esprits animaux par celui de ce qu'il appelle les *ébranlements organiques*. Pour l'homme, il pense; la pensée est la seule forme de l'âme indivisible, immatérielle. Voilà un pur souvenir de Descartes. Mais, sans contester ce spiritualisme tout cartésien de Buffon, il faut reconnaître qu'il n'est pas toujours, ni très-conséquent, ni très-intelligible; que, tout en admettant la doctrine de Descartes sur l'âme et en reproduisant ses paroles, Buffon subit également l'influence de Locke et des tendances générales du XVIIIe siècle. C'est par la contrariété de ces deux influences que s'explique cette singulière distinction de deux mémoires, de deux sensibilités, de deux intelligences, l'une dérivant de la matière et qui appartient aux bêtes, l'autre de l'esprit et qui est celle de l'homme. Buffon est plus heureux lorsque, s'abandonnant, à la suite de Locke, avec Condillac et Bonnet, au courant qui entraîne tout son siècle, il cherche ce que l'homme doit à ses sens. C'est le meilleur morceau philosophique de Buffon, que celui où il compare les cinq sens comme avait fait Aristote, attribue à chacun sa valeur et donne la palme au toucher dont il fait par excellence le sens de l'homme, tandis que l'odorat est celui du quadrupède et la vue celui de l'oiseau; où, sans tomber dans les excès d'Helvétius, il montre quels changements apportent dans les idées et dans les passions le développement et l'exercice des organes des sens, le climat et la nourriture. Ces pages sont moins brillantes sans doute, mais bien plus vraies que le monologue si vanté du premier homme, œuvre magnifique d'imagination et de style, qui n'a qu'une assez mince valeur philosophique. Cet Adam qui s'éveille n'est plus vivant que la statue de Condillac ou de Ch. Bonnet que parce qu'il est une fiction poétique en même temps que l'instrument artificiel d'une trop légère analyse.

Hérault de Séchelles attribue à Buffon ce discours : « J'ai toujours nommé le Créateur, mais il n'y a qu'à ôter ce mot et mettre à la place la puissance de la nature. » Il est difficile de repousser un tel témoignage, mais c'est là une parole bien invraisemblable. On comprendrait plus aisément que Buffon eût dit au contraire : « J'ai toujours nommé la nature, mais il n'y a qu'à ôter ce mot et mettre à la place la puissance de Dieu. » En effet, tout en disant que la nature est un être idéal auquel on a coutume de rapporter les phénomènes de l'univers, Buffon la fait agir comme agirait un Dieu. Le fait incontestable et qui ressort de tous les écrits de Buffon, c'est qu'il n'a pas donné de ce mot *nature*, si souvent employé par lui, une définition constante et précise; c'est aussi que, s'il a nommé Dieu souvent comme l'auteur de l'univers, la contemplation assidue de ses œuvres ne paraît pas lui en avoir inspiré un sentiment aussi profond qu'à Linné qui voyait Dieu passer : *Deum sempiternum, immensum, omniscium omnipotentem expergefectus a tergo transeuntem vidi et obstupui!*

Les meilleures éditions de Buffon sont : la première, donnée par Buffon lui-même sous ce titre : *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1789, 36 vol. in-4.— Celle de Lamouroux et de Desmarest, Paris, 1824-1830, 40 vol. in-8.

G. Cuvier avait formé le projet de donner lui-même une édition des *Œuvres de Buffon*; l'édition de Richard est souvent appelée, mais à tort, édition du baron Cuvier, parce qu'elle contient un supplément de Cuvier sur les oiseaux et quadrupèdes connus depuis Buffon.

On peut consulter : Vicq d'Azyr, *Éloge de Buffon ;* — Condorcet, *Éloge de Buffon ;* — G. Cuvier, *Article Buffon dans la Biographie universelle de Michaud ;* — Geoffroy Saint-Hilaire, *Étude sur la vie, les ouvrages et les doctrines de Buffon*, Paris, 1838, in-8 ; — Flourens, *Buffon, histoire de ses travaux et de ses idées*, Paris, 1850, in-12 ; — Hérault de Séchelles, *Voyage à Montbar*, Paris, an IX, in-8 ; — H. Nadault de Buffon, *Correspondance inédite de Buffon*, Paris, 1860, 2 vol. in-8. A. L.

BUHLE (J. Gottlieb), né à Brunswick en 1763, professa la philosophie d'abord à Goëttingue, puis à Moscou, et enfin à Brunswick, où il mourut en 1821. Il s'est borné à enseigner et à développer la doctrine de Kant ; mais s'il occupe un rang peu élevé comme penseur, il a rendu à l'histoire de la philosophie de nombreux et d'importants services. Lorsque l'Académie de Goëttingue arrêta le projet d'une *Histoire encyclopédique des connaissances humaines*, ce fut lui qui fut chargé d'écrire l'*Histoire de la philosophie moderne*, depuis le rétablissement des sciences jusqu'à Kant. Son ouvrage parut sous ce titre à Goëttingue, en 6 vol. in-8, de 1800 à 1805 ; il a été traduit en français par J. Jourdan, 7 vol. in-8, Paris, 1816. Buhle avait publié précédemment une *Histoire de la raison philosophique*, 1793, 1 vol. (ouvrage non continué), et un *Manuel de l'histoire de la philosophie, avec une Bibliographie de cette science*, 8 vol. in-8, 1796-1804 (all.). L'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle manque en général de méthode et de proportion. Les systèmes y sont exposés dans un ordre arbitraire qui ne permet pas d'en saisir l'enchaînement; l'auteur ne mesure pas assez, d'après l'importance des doctrines, la place qu'il leur donne dans son livre. C'est ainsi que *Bruno* occupe plus de cent pages, la *Pneumatologie de Ficin* cent cinquante-six, *Gassendi* cent vingt, et *Descartes* soixante-dix à peine. Malgré ces graves défauts, l'*Histoire de la philosophie moderne* ne laisse pas que d'être éminemment utile par l'exactitude irréprochable et l'abondance des résumés et des extraits qu'on y trouve. Buhle avait aussi entrepris une traduction de Sextus Empiricus, demeurée inachevée, in-8, Lemgo, 1793, et une édition d'Aristote, dont cinq volumes seulement ont paru, Deux-Ponts, 1791-1800. Le premier volume contient plusieurs biographies d'Aristote, une dissertation sur les

Livres acroamatiques et *exotériques*, le catalogue des éditions et des traductions du Stagirite, la nomenclature historique de ses commentateurs et le traité des *Catégories*. Les autres volumes renferment la suite des ouvrages logiques, la *Rhétorique* et la *Poétique*, accompagnés d'une traduction latine et suivis de notes explicatives. Cette publication fait le plus grand honneur au savoir de Buhle, et il est à regretter que les circonstances ne lui aient pas permis de la terminer. — On trouvera un examen de l'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle dans les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. Cousin. X.

BUONAFEDE (Appiano), philosophe et publiciste italien du dernier siècle. Il naquit à Commachio, dans le duché de Ferrare, en 1716, entra en 1745 dans l'ordre des célestins, fut nommé professeur de théologie à Naples, en 1740, et occupa successivement plusieurs abbayes. Il mourut en 1793, général de son ordre. Il céda à l'influence des idées du XVIIIe siècle, dont on retrouve les qualités et les défauts dans les ouvrages suivants, remarquables d'ailleurs par l'originalité du style : *Istoria critica e filosofica del suicido*, in-8, Lucques, 1761; — *Istoria della indole di ogni filosofia*, 7 vol. in-8, Lucques, 1772, Venise, 1783 : c'est, sans contredit, le meilleur et le plus estimé de ses ouvrages; — *della Restaurazione d'ogni filosofia ne' secoli* XVI, XVII *e* XVIII, 3 vol. in-8, Venise, 1789. Les idées de Buonafede sur le droit naturel et public ont été exposées dans deux ouvrages à part : *delle Conquiste celebri esaminate col naturale diritto delle genti*, in-8, Lucques, 1763; *Storia critica del moderno diritto di natura e delle genti*, in-8, Pérouse, 1789. Dans un écrit intitulé : *Ritratti poetici, storici e critici di varj moderni uomini di lettere*, il imite avec assez de bonheur la manière satirique de Lucien. Enfin il est aussi l'auteur d'un recueil de comédies philosophiques : *Saggio di commedie filosofiche*, in-4, Faenza, 1754, publié sous le nom de *Agatopisto Cromaziano*.

BURIDAN (Jean), l'un des plus célèbres et des plus habiles défenseurs du nominalisme. On ne connaît ni l'époque précise de sa naissance ni celle de sa mort; mais on sait qu'il naquit à Béthune, qu'il suivit les leçons d'Occam, dont plus tard il enseigna les doctrines avec un immense succès; qu'en 1327 il était recteur de l'Université de Paris, et qu'en 1358 il vivait encore, âgé de plus de soixante ans. Nous n'hésitons pas à regarder comme une fable la tradition suivant laquelle Buridan, après avoir cédé aux séductions de Jeanne de Navarre, femme de Philippe le Bel, aurait échappé comme par miracle à la mort qui l'attendait au sortir du lit de cette princesse : car c'est par ce moyen, dit-on, que la reine adultère achetait le silence de ses complices. Jeanne de Navarre est morte en 1304 à un âge assez avancé, et cinquante-quatre ans plus tard nous trouvons Buridan encore plein de vie. On a dit aussi qu'obligé de fuir les persécutions exercées contre son parti, c'est-à-dire contre les nominalistes, il se réfugia en Autriche, et qu'il y fonda une école devenue le berceau de l'Université de Vienne. La date qu'on assigne à cet événement est 1356 : or on sait que l'Université de Vienne fut fondée en 1237 par l'empereur Frédéric II. Quant aux prétendues persécutions dont il fut l'objet, elles commencèrent longtemps après sa mort, quand une ordonnance royale, signée par Louis XI, proscrivit ses œuvres avec toutes celles où le nominalisme se trouvait enseigné.

Dans un temps où la philosophie et la théologie étaient presque entièrement confondues, il y a cela de remarquable dans Buridan, qu'il a évité avec précaution toutes les questions théologiques. Il se bornait, dans son enseignement comme dans ses écrits, à expliquer les œuvres les plus importantes d'Aristote sur la logique, la métaphysique, la morale et la politique. Or on sait qu'à cette époque on ne connaissait pas d'autre manière de cultiver la philosophie que de commenter les écrits du Stagirite. En logique, il s'est appliqué surtout à rassembler un certain nombre de règles à l'aide desquelles on devait trouver des termes moyens pour toute espèce de syllogisme. C'était recommencer le *grand art* de Raymond Lulle, et réduire la pensée à une opération presque mécanique, qu'on a nommée par dérision le *pont aux ânes*. En morale il penche visiblement au fatalisme; mais la manière dont il pose le problème de la liberté, les objections qu'il élève contre cette faculté, quoique sans force en elles-mêmes, témoignent d'une dialectique habile, d'une intelligence très-exercée aux discussions philosophiques, et contiennent en germe tout ce qu'on a écrit plus tard en faveur de la même cause. Selon Buridan, toute la question se réduit à savoir si, placé entre deux motifs opposés, nous pouvons nous décider indifféremment pour l'un ou pour l'autre. Sommes-nous privés de ce pouvoir; adieu la liberté! Si, au contraire, nous l'avons, l'action elle-même devient impossible, car elle est sans raison et sans but. Comment, en effet, choisir entre deux partis pour lesquels nous éprouvons une égale indifférence? Que si l'on prétend que notre volonté incline naturellement et nécessairement vers le souverain bien, mais que nous avons toujours le choix des moyens, la situation n'aura pas changé; car il nous faut une raison pour nous arrêter à un moyen plutôt qu'à un autre. S'il est nécessaire que cette raison l'emporte, nous ne sommes pas libres. Dans le cas contraire, notre détermination est sans motif et sans règle; elle échappe à toutes les lois de la raison, ce qui est également incompatible avec l'idée que nous nous faisons de la liberté (*in Ethicam Nicomachi*, lib. III, quæst. 1). Il ne pensait pas que la liberté puisse consister à choisir le mal, quand nous avons devant nous les moyens de faire le bien, à agir d'une manière déraisonnable quand Dieu nous a donné la raison, et enfin à nous montrer moins parfaits que nous ne le serions sans elle. Il faisait consister le libre arbitre dans la seule faculté de suspendre nos résolutions et de les soumettre à un examen plus approfondi. Quand nous donnons au mal la préférence sur le bien, c'est que notre esprit est troublé ou dans l'ignorance; c'est que nous mettons l'un à la place de l'autre (*ubi supra*, quæst. 3, 4, sqq.).

Quant à l'argument auquel Buridan a donné son nom, et qui nous montre un âne mourant de faim entre deux mesures d'avoine également éloignées de lui, ou mourant de faim et de soif entre une mesure d'avoine et un seau d'eau, dans l'instant où ces deux appétits le sollicitent en sens contraire avec une force égale, on le chercherait vainement dans les écrits du célèbre nominaliste, et il n'est pas facile de dire quel en pouvait être l'usage; car Buridan s'occupe de la liberté des hommes et non de celle des animaux, que personne ne songeait à défendre. Nous admettrons volontiers avec Tennemann (*Histoire de la philosophie*, t. VIII, 2e part.) que cet argument célèbre était plutôt un moyen imaginé par ses adversaires pour tourner en ridicule son opinion sur la liberté d'indifférence.

Voici les titres des ouvrages de Buridan : *Summula de dialectica*, in-fº, Paris, 1487; — *Compendium logicæ*, in-fº, Venise, 1489; — *Quæstiones in X libros Ethicorum Aristotelis*, in-fº, Paris,

1489, et in-4°, Oxford, 1637; — *Quæstiones in VIII libros Physicorum Aristotelis, in libros de Anima et in parva naturalia*, Paris, 1516; — *In Aristotelis Metaphysica*, ib., 1518; — *Sophismata*, in-8. — Voy. Bayle, *Dictionnaire critique*, et les Histoires générales de la philosophie, surtout celle de Tiedmann.

BURIGNY (J. Lévesque de), né à Reims en 1692, mort en 1785, était frère de Lévesque de Pouilly, avec lequel il travailla longtemps et fut, comme lui, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Lié d'amitié avec M. de Saint-Hyacinthe, l'auteur du chef-d'œuvre d'un inconnu, il fut attiré par lui en Hollande où il composa une grande partie des articles de l'*Europe savante*. On doit à Lévesque de Burigny, outre un certain nombre de mémoires insérés dans le recueil de l'Académie des inscriptions, plusieurs ouvrages d'histoire et de politique : *de l'Autorité du pape*, 1720, 4 vol. in-12, où il défend les droits du souverain pontife, mais fixe en même temps les bornes de sa puissance et attaque son infaillibilité ; soutient la suprématie de l'Église, les droits des évêques et l'indépendance temporelle des princes; — *Histoire de Sicile*, la Haye, 1746, 2 vol. in-4; — *Histoire des révolutions de Constantinople*, la Haye, 1750, in-4 ou 3 vol. in-12; — *Vie de Grotius*, avec l'histoire de ses ouvrages et des négociations auxquelles il fut employé, Paris, 1752, 2 vol. in-12; — *Vie d'Érasme*, Paris, 1757, 2 vol. in-12; — *Vie de Bossuet*, Paris, 1761, in-12; — *Vie du cardinal Duperron*, Paris, 1768, in-12; — *Lettre à Mercier de Saint-Léger, sur les démêlés de Voltaire avec Saint-Hyacinthe*, 1780, in-8. On lui attribue l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, attribué également à Fréret. En outre il a rendu à la philosophie quelques services estimables. En 1724, il avait publié une *Histoire de la philosophie païenne*, 2 vol. in-12, pleine de fautes typographiques qui la rendaient presque illisible. Cette histoire ayant été malgré cela jugée très-favorablement par Fabricius, Le Clerc et Brücker, il en fit paraître une seconde édition, corrigée et sensiblement améliorée sous le titre de *Théologie païenne*, Paris, 1754. Il a donné encore une traduction française du traité de Porphyre : *Sur l'abstinence de la chair*, avec la vie de Plotin, accompagnée d'une dissertation sur les Génies, Paris, 1740, in-12.

Voy. l'*Éloge de Burigny* par Dacier, dans le tome XLVII des Mémoires de l'Académie des inscriptions, et le recueil des notions historiques de Walcknaer.

BURKE (Edmond) naquit en 1730, et mourut en 1797. Il fit une partie de ses études à l'Université de Dublin, sa ville natale. Il ne nous appartient pas de le suivre dans la carrière où il s'est illustré comme orateur et comme écrivain politique. Sa place est marquée dans l'histoire du parlement anglais et dans celle des grands événements de la fin du dernier siècle. Comme philosophe, il a mérité une réputation durable par un livre qui obtint un grand succès à l'époque où il parut, et qui jouit encore aujourd'hui d'une certaine réputation, sa *Recherche philosophique sur l'origine des idées du sublime et du beau*. Cet ouvrage, écrit avec élégance, et rempli d'observations ingénieuses, est un des meilleurs qui aient marqué les premiers progrès d'une science encore peu avancée. Burke commence par établir, dans une introduction étendue, l'universalité des principes du goût. Le goût, selon lui, est une faculté complexe, où les sens, l'imagination et la raison entrent comme éléments. Or, chez tous les hommes, les sens sont organisés de manière à percevoir de même les objets; l'imagination ne fait que varier la disposition des idées qu'ils lui transmettent; la raison, qui est le pouvoir de discerner le vrai du faux, a ses règles fixes. Primitivement, le goût ne peut donc être qu'uniforme, et ses différences doivent tenir à des causes accidentelles, comme l'habitude, l'exercice, etc. Il est difficile de contester l'excellente thèse que soutient Burke; mais une critique sévère serait en droit de lui reprocher la part trop large qu'il fait aux sens, comme éléments du goût et comme sources d'idées. Quoi qu'il en soit, Burke, arrivant à parler du sublime et du beau, se livre d'abord à une étude approfondie des émotions qui peuvent agiter le cœur de l'homme. Il distingue le plaisir positif que produit en nous la présence des objets agréables, et la sensation mélangée de crainte et de jouissance, le *délice*, comme il l'appelle, que provoque l'éloignement de la douleur. Il distingue de même les passions qui se rapportent à la conservation de soi, et celles qui ont pour objet la société; parmi celles-ci, la sympathie occupe le premier rang. Cela posé, il place le sentiment du sublime dans la classe des sentiments personnels, le sentiment du beau dans celle des passions sociales, et il considère le premier comme développé en nous par l'idée d'une douleur ou d'un danger auquel nous ne sommes pas actuellement exposés. Le sentiment du sublime n'est autre que la terreur accompagnée de la conscience de notre sécurité. C'est le *suave mari magno* de Lucrèce. Burke examine dans une seconde partie les causes qui produisent le sublime; ce sont, pour ne citer que les principales, l'obscurité, la puissance, la privation, l'infinité, la magnificence, la lumière. Cette analyse abonde en observations intéressantes et vraies, que suggère à l'auteur la connaissance étendue de la littérature et des arts; mais l'explication des faits manque souvent de profondeur. Une troisième partie est consacrée à l'idée du beau. Burke y réfute d'abord quelques-unes des définitions proposées par les philosophes. Il fait voir que la beauté ne réside ni dans la *proportion*, ni dans la *convenance* des parties, ni dans la *perfection*. C'est peut-être le meilleur chapitre de l'ouvrage. Burke a eu le mérite de montrer que le jugement du beau n'est pas le résultat d'une comparaison, qu'il est instinctif et immédiat. La conclusion qu'il tire de là sert à établir sa définition : « La beauté est le plus souvent une qualité des corps qui agit physiquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens ; » théorie singulièrement étroite qui ne permet pas d'appliquer le terme de beauté à l'intelligence et à la vertu, et qui réduit l'étude du beau à la recherche des qualités sensibles des objets qui nous paraissent tels. Engagé dans cette voie exclusive, Burke ne s'y arrête plus. Après avoir indiqué les caractères extérieurs de la beauté, comme la petitesse, la délicatesse, le poli, etc., il en cherche la cause efficiente dans les lois de l'organisme et le système nerveux. Tout ce qui est propre à produire une *tension* extraordinaire des nerfs, doit causer une passion analogue à la terreur et, par conséquent, est une source de sublime; tout ce qui produit, au contraire, un relâchement dans les fibres, est un objet beau : telle est la conclusion hypothétique, arbitraire, insuffisante, à laquelle aboutit un ouvrage fort bon à beaucoup d'égards. Esprit fin et pénétrant plutôt que solide, Burke excellait surtout à saisir les nuances les plus délicates des sentiments et des idées. Il a légué à la philosophie de l'art les observations de détails les plus originales et les plus précieuses et une théorie contestable. La *Recherche philosophique sur*

l'origine de nos idées du sublime et du beau a été traduite en français par E. Lagentie de Lavaïsse, in-8, Paris, 1803. C. B.

BURLAMAQUI (Jean-Jacques) naquit en 1694 à Genève, où il occupa longtemps une chaire de droit naturel; mais le mauvais état de sa santé l'ayant obligé à renoncer à l'enseignement, il devint membre du conseil intime de la république, qualité qu'il conserva jusqu'à sa mort, arrivée en 1748. Adoptant les vues libérales de Barbeyrac avec lequel il était lié d'amitié, Burlamaqui fit faire de grands pas à la science du droit naturel et ne contribua pas peu à la répandre. Mais il avait le tort, comme la plupart de ses prédécesseurs, de ne pas la distinguer assez de la morale proprement dite. Loin de penser, comme Hobbes, que la société civile soit tout le contraire de l'état de nature, il admettait une société naturelle dont la société civile n'est que le perfectionnement. Le but de celle-ci est d'assurer à un certain nombre d'hommes réunis sous la dépendance d'une autorité commune le bonheur auquel ils aspirent naturellement, et que l'ordre et les lois peuvent seuls leur procurer. Afin que ce but soit réellement atteint et que l'autorité ne puisse pas faillir à l'intérêt général pour lequel elle est instituée, des garanties sont nécessaires de la part du souverain au profit du peuple, et ces garanties sont la condition indispensable d'une solide liberté. C'est à peu près sur ce principe que reposent toutes les constitutions modernes. Le souverain ne peut avoir au-dessus de lui aucun autre pouvoir pour le juger et lui infliger un châtiment, autrement il perdrait son caractère le plus essentiel : c'est ce que nous appelons aujourd'hui être inviolable et irresponsable. Cependant Burlamaqui accorde au peuple tout entier le droit de reprendre ou de déplacer l'autorité souveraine; mais il préfère aux royautés électives les royautés héréditaires.

On a de Burlamaqui les ouvrages suivants : *Principes du droit naturel*, in-4, Genève, 1747 et souvent réimprimé; — *Principes du droit politique*, in-4, Genève, 1751; — *Principes du droit naturel et politique*, in-4, Genève, 1763, et 3 vol. in-12, 1764 : ce dernier ouvrage n'est que la réunion des deux précédents; — *Éléments du droit naturel.... ouvrage posthume d'après le véritable manuscrit de l'auteur*, in-8, Lausanne, 1774. Sous le titre de *Principes du droit de la nature et des gens*, de Félice a donné une édition complète des œuvres de Burlamaqui, accompagnée de beaucoup de notes, 8 vol. in-8, Iverdun, 1766, et Paris, 1791. Une autre édition en a été publiée par M. Dupin, 5 vol. in-8, Paris, 1820. Tous ces écrits se distinguent par la clarté et la précision et offrent un résumé substantiel de la science du droit naturel, au degré où elle était parvenue du temps de l'auteur. J. T.

BURLEIGH (Walter) ou Gauthier Bourlei, ecclésiastique anglais, né à Oxford en 1275, mort en 1357, avait étudié sous Duns Scot et pris le grade de docteur à Paris. Il y professa avant de retourner en Angleterre, où il fut le précepteur d'Édouard III. Il avait été le condisciple d'Occam. Éprouva-t-il le besoin de se distinguer par quelque différence systématique de son célèbre rival? L'intérêt de sa réputation, qui fut grande aussi à cette époque, le poussait-il à chercher quelque nuance qui empêchât de confondre son école avec celle d'Occam? Ou enfin obéit-il à des convictions sincères? Quelle que soit la cause qui ait exercé sur lui de l'influence, il a développé, sur les universaux, une opinion moins approfondie que celle d'Occam, et différente de celle de Duns Scot. Il nous paraît s'être rapproché du réalisme conciliateur de saint Thomas d'Aquin, qui reconnaissait que les universaux, en tant qu'universaux, n'ont point de réalité dans la nature (*non habent esse*), mais qu'ils en ont, en tant qu'ils sont renfermés dans les objets individuels (*secundum quod sunt individuata*); aussi les historiens de la philosophie ne sont-ils point d'accord sur la place qu'ils lui assignent dans la grande controverse du moyen âge : Brucker et Tiedmann le regardent comme nominaliste; Tennemann en fait un réaliste. Peut-être n'est-il pas impossible de concilier ces jugements contradictoires.

Dans un livre qu'il a composé sur les universaux, sous la forme d'un commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, Burleigh, reproduisant les expressions mêmes de la traduction qu'en a donnée Boëce, annonce à l'avance l'intention de s'abstenir de traiter la question dans le sens platonicien, et telle que Porphyre l'a posée. Il n'examinera pas si les universaux sont corporels ou incorporels; il place cette question au delà de l'investigation qu'il se propose; il se promet seulement de faire connaître les opinions des anciens philosophes, principalement celle des péripatéticiens sur la véritable nature des idées de genre et d'espèce. D'après cette entrée en matière, il est facile de voir que le problème ontologique ne sera pas abordé, et, dès que l'auteur se renferme dans le point de vue logique et dialectique, on doit s'attendre à ce que les conclusions, à son insu même, ne seront point complétement défavorables au nominalisme, ou, du moins, qu'elles fourniront des armes contre ses adversaires. Aussi, au terme de ses efforts, Burleigh est-il nominaliste, en tant que regardant les universaux comme de purs noms, lorsqu'on les saisit dans leur conception abstraite, et réaliste en tant qu'il les considère comme des réalités dans leur union avec les objets qu'ils modifient; il est facile de voir qu'ici toute la dispute repose sur le sens que l'on donne au mot réalité.

Rixner, sans le déclarer exclusivement réaliste, incline cependant à le regarder plutôt comme tel, en se fondant sur le passage suivant, extrait ou résumé de son commentaire sur la *Physique* d'Aristote (tractat. 1, c. II) : « Que le général n'existe pas seulement comme idée dans l'esprit, mais qu'il existe encore en réalité; que, par conséquent, il ne soit pas un pur idéal, mais qu'il soit quelque chose de réel, c'est ce que démontrent les observations suivantes : *a*, puisque la nature n'a pas seulement pour but, dans ses créations, les individus, mais plus encore les espèces, et que, d'un autre côté, ce que propose la nature ne peut être que quelque chose de réel, existant en soi et en dehors de l'idée, il suit que le général est quelque chose d'existant; *b*, puisque les appétits naturels cherchent toujours et uniquement le général; comme on voit, par exemple, le désir de manger en général, ne pas convoiter telle ou telle nourriture en particulier; sur ce fondement, nous devons reconnaître que le général n'est pas seulement dans la pensée et dans l'idée, mais encore qu'il est en réalité; *c*, enfin, puisque les droits, traités, lois, ont tous pour objet le général, il suit encore nécessairement que le général doit être quelque chose de réel, car les commandements généraux doivent avoir une réalité objective et une force obligatoire. »

Tel est le point principal des travaux philosophiques de Walter Burleigh. Quant au reste de ses commentaires sur les diverses parties de la *Logique*, et sur la *Physique* d'Aristote, ils reproduisent, comme l'a fait le moyen âge tout entier, sans en avoir une complète intelligence, les travaux de ce grand philosophe. Peut-être est-il juste de reconnaître que l'exposition de Burleigh a un certain degré de clarté qu'on ne trouve pas

toujours dans les écrivains de cette période, et qui n'échappa point à ses contemporains; c'est à cette qualité, sans doute, qu'il a dû le surnom de *Doctor planus et perspicuus*. Indépendamment de ses commentaires sur Aristote, publiés à Venise et à Oxford, au XVIe siècle, on a de lui un traité *de Vita et moribus philosophorum* (in-4, Cologne, 1472; in-f°, Nuremberg, 1477), dont l'érudition ne paraît pas fort exacte, s'il est vrai qu'entre autres erreurs, l'auteur confonde Pline le Naturaliste avec Pline le Jeune. H. B.

BUTLER (Joseph), théologien et moraliste anglais, naquit, en 1692, à Wantage dans le comté de Berk. Ses parents étaient presbytériens; mais il abjura dès sa jeunesse les principes de cette communion, pour embrasser la religion épiscopale. Cinq lettres adressées à Clarke, en 1713, au sujet de sa démonstration de l'existence de Dieu, commencèrent la réputation de Butler comme philosophe. Il y proposait au célèbre théologien des objections conçues avec une rare sagacité contre les preuves de plusieurs attributs divins, entre autres l'omniprésence. Clarke publia les lettres de son jeune adversaire avec ses propres réponses dans la première édition qu'il donna de son ouvrage, et peu après il fournit à Butler une occasion de développer ses talents et ses opinions en le faisant nommer prédicateur à la chapelle du maître des rôles. Quinze sermons prêchés à cette chapelle et publiés en 1726, in-8, ainsi qu'un *Traité de l'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*, qui vit le jour en 1756, in-4, achevèrent de placer Butler au nombre des penseurs les plus distingués de l'Angleterre. Après avoir possédé différents bénéfices et avoir été environ un an secrétaire du cabinet de la reine Caroline, il fut nommé en 1737 évêque de Bristol, et en 1750 évêque de Durham. Il est mort en 1752.

La doctrine philosophique de Butler est tout entière contenue dans ses sermons et dans une double dissertation sur l'identité personnelle et sur la nature de la vertu, qu'on trouve assez ordinairement imprimée à la suite du *Traité de l'analogie*. Butler a le mérite d'avoir éclairci un des premiers la notion de l'identité du *moi*, altérée par Locke et surtout par Collins. Il établit avec force que chacun de nous est convaincu de persister toujours le même pendant tout le cours de la vie, et qu'on ne peut révoquer en doute cette croyance, sans ébranler en nous l'autorité de nos facultés intellectuelles et sans tomber dans un scepticisme absolu. Il avait encore vu que la conscience et la mémoire qui nous attestent notre identité ne la constituent pas, « qu'un homme, comme il le dit, est toujours le même homme, qu'il le sache ou qu'il l'ignore; que le passé n'est pas anéanti pour être oublié, et que les bornes de la mémoire ne sont pas les bornes nécessaires de l'existence. » En morale, Butler a démontré que l'amour de soi est si peu le principe de toutes les affections de la nature humaine, qu'il ne rend pas même compte des tendances personnelles, comme les appétits. L'amour de soi recherche, en effet, les choses comme moyens de bonheur; les appétits, au contraire, les recherchent, non comme moyens, mais comme fins. Chaque penchant tend à son objet simplement en vue de l'obtenir. L'objet une fois atteint, le plaisir en résulte; mais il ne fait pas distinctement partie du but de l'agent. Il y a plus, l'amour de soi ne pourrait se développer si tous les désirs particuliers n'avaient pas une existence indépendante; car il n'y aurait point de bonheur, puisque celui-ci se compose de la satisfaction des différents désirs. Par ces aperçus pleins de justesse, Butler se séparait des moralistes, qui ont placé dans l'intérêt le motif et la règle de toutes les actions. Il est plus difficile de dire s'il a considéré la faculté morale comme un sentiment ou comme un pouvoir rationnel. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au-dessus des passions, soit personnelles, soit bienveillantes, il admet l'autorité de la conscience, juge suprême du bien et du mal, chargée de surveiller, d'approuver ou de désapprouver les différentes affections de notre âme, ainsi que les actes de notre vie; mais il ne se prononce pas sur la nature de la conscience; il ne se hasarde même pas à la désigner par une dénomination constante. Butler, sous tous ces rapports, se montre un des précurseurs de l'école écossaise; il a le bon sens et l'exactitude, il a aussi l'indécision et la timidité qui caractérisent les chefs de cette école. Il a paru, en 1821, une traduction française du *Traité de l'analogie de la nature et de la religion*, in-8, Paris. Une excellente édition de ce traité, accompagnée d'une Vie de Butler et d'un examen de ses ouvrages, et suivie des deux dissertations dont nous avons parlé plus haut, avait été publiée en 1809, Londres, in-8, par milord Halifax, évêque de Glocester. Consultez aussi M. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années* 1816 *et* 1817; — Mackintosh, *Histoire de la philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8, Paris, 1834, p. 184 et suiv.; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XIXe leçon. X.

C. Dans les termes de convention par lesquels certains logiciens désignent les différents modes du syllogisme, la lettre C, quand elle est la première du mot, indique que tous les modes des trois autres figures marqués de cette initiale peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même lettre; par exemple, que Cesare et Camestres se ramènent au mode Celarent. Quand cette consonne est placée dans le corps du mot, elle indique que le mode dans le nom duquel elle se trouve, par exemple Baroco ou Bocardo, ne peut être ramené au mode correspondant de la première figure, Barbara, qu'à l'aide d'une démonstration par l'absurde. Voy. CONVERSION, SYLLOGISME.

CABALE, voy. KABBALE.

CABANIS (Pierre-Jean-Georges), médecin, philosophe et littérateur, naquit à Cosnac en 1757. Confié, dès l'âge de sept ans, à deux prêtres du voisinage, il manifesta de bonne heure du goût pour le travail et de la persévérance dans ses études. A dix ans, il entra au collége de Brives; mais là, une sévérité mal entendue, loin d'assouplir et de discipliner un caractère naturellement irritable, n'eut d'autre résultat que de l'exaspérer et de lui donner une raideur dont il eut plus tard beaucoup de peine à se corriger.

Dans les hautes classes, dirigé par des maîtres pleins de bienveillance, Cabanis montra plus de docilité; mais en rhétorique, maltraité de nouveau par l'un des chefs du collége, il se livra plus que jamais à toute la violence de son caractère; il lutta d'opiniâtreté avec ses maîtres; à de nouvelles rigueurs, il répondait par de nouvelles provocations; enfin, et après plus d'une année de répressions rigoureuses et toujours inutiles, on finit par renvoyer à son père cet enfant rebelle.

Dans la maison paternelle, on ne sut pas mieux s'y prendre : on aigrit encore ce caractère indomptable; on le mit de nouveau en révolte ouverte, et il fallut plus d'une année encore pour que son père se décidât à changer de méthode : il conduisit à Paris le jeune Cabanis et l'abandonna complétement à lui-même. « Le parti était extrême, a dit plus tard Cabanis dans une notice citée par Ginguené et conservée dans sa famille, mais cette fois le succès fut complet. » Cabanis

ne se sentit pas plutôt libre du joug que toutes ses forces s'étaient employées à secouer, que le goût de l'étude se réveilla chez lui avec une sorte de fureur. Peu assidu aux leçons de ses professeurs de logique et de physique, il lisait Locke et suivait les cours de Brisson; en même temps il reprenait en sous-œuvre les différentes parties de son éducation première. Deux années s'écoulèrent ainsi dans la société des classiques grecs, latins et français.

A l'âge de seize ans, il se livre à des mains étrangères, et va par mer chercher un pays qu'on lui représentait comme à demi sauvage, c'est-à-dire la Pologne : c'était en 1773, à l'époque du premier démembrement de ce malheureux royaume. Il n'y resta que deux années; à dix-huit ans il était de retour à Paris, et y cultivait la société de quelques gens de lettres; il se lia plus particulièrement avec le poète Roucher: celui-ci lui inspira le goût des vers. L'Académie française avait alors proposé, pour sujet de prix, la traduction de quelques fragments de l'*Iliade* en vers français; Cabanis envoya au concours deux morceaux qui, dit on, ne furent pas même remarqués. Roucher en a depuis inséré quelques passages dans les notes du poëme des *Mois*.

Ces succès de société ne pouvaient assurer à Cabanis une existence honorable et indépendante; sa santé, naturellement délicate, s'était altérée; son père le pressait de choisir une profession utile, il se décida pour la médecine. Son premier maître fut Dubreuil; il ne devint jamais ce qu'on appelle un praticien, bien que plus tard il ait été nommé professeur de clinique; les généralités de la science convenaient mieux à son esprit, et d'ailleurs ses liaisons avec les derniers représentants des doctrines philosophiques du XVIIIe siècle donnèrent à ses études une direction toute en dehors de la pratique médicale: la faiblesse de sa santé ne lui aurait guère permis, non plus, d'affronter les fatigues et les inquiétudes qu'entraîne nécessairement une grande clientèle.

Après avoir terminé toutes ses études médicales, Cabanis, pour trouver du repos, sans s'éloigner de Paris, s'était retiré à Auteuil : c'est là qu'il fut admis dans la société de Mme Helvétius et dans l'intimité, par conséquent, des hommes les plus célèbres de l'époque; il y retrouva Turgot, et y fit la connaissance de Diderot, de d'Alembert, Thomas, Condillac et celle du baron d'Holbach; il y vit Jefferson et Franklin. A peu près à la même époque il fut présenté à Voltaire par Turgot; le vieillard de Ferney était venu à Paris pour y faire jouer sa tragédie d'*Irène;* Cabanis lui soumit quelques morceaux de sa traduction de l'*Iliade*, et en obtint quelques encouragements; il eut cependant le bon esprit de reconnaître qu'il n'était pas né pour ce genre de composition, et fit ses adieux à la poésie dans une imitation libre du serment d'Hippocrate intitulé : *Serment d'un médecin*.

Cependant la révolution approchait. Cabanis l'avait d'abord appelée de tous ses vœux, et s'était lié d'une amitié assez étroite avec l'un des plus grands personnages de cette époque, avec Mirabeau. Cabanis partageait toutes les idées de ce grand orateur, et il s'était associé à quelques-uns de ses travaux : c'est à lui que Mirabeau dut son travail sur l'instruction publique. Dans sa dernière maladie, Mirabeau s'était confié aux soins de Cabanis. Les versions les plus contradictoires ont été répandues sur la nature des graves accidents qui s'étaient déclarés chez Mirabeau : Cabanis n'y a vu qu'une péricardite suraiguë, et il en a publié la relation, en 1791, sous le titre de *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gabr.-Vict. Riquetti de Mirabeau.*

Cabanis s'était lié, et plus étroitement encore, avec un savant illustre devenu aussi l'un des principaux personnages de la révolution : nous voulons parler de Condorcet, qui rivalisa de talents et de malheurs avec les Girondins; Cabanis lui rendit le dernier service qu'un philosophe de son école pouvait rendre à un philosophe en d'aussi grandes calamités. Quand la tourmente révolutionnaire en vint à menacer les hommes les plus purs, Condorcet se fit donner par son ami Cabanis un morceau d'extrait de stramonium, poison bien plus actif que la ciguë, à l'aide duquel ce philosophe mit fin à ses jours dans la nuit qui suivit son arrestation. « Je ne leur demande qu'une nuit, » disait Condorcet, tant cet infortuné était sûr d'échapper ainsi à l'échafaud.

Cabanis recueillit les derniers écrits de Condorcet; il épousa plus tard sa belle-sœur, Charlotte Grouchy, sœur du maréchal de ce nom. Pendant la Terreur, il s'était exclusivement livré à la pratique de son art et, pour s'effacer davantage, il s'était fait attacher au service médical d'un hôpital. C'est dans cet asile de la douleur et sous la livrée de la misère qu'il trouva le moyen de sauver une foule de malheureux proscrits.

Après le 9 thermidor, en l'an III, Cabanis commença sa carrière publique; il fut nommé professeur d'hygiène à l'École centrale de Paris; en l'an IV, il fut élu membre de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques, section de l'analyse des sensations et des idées; en l'an V, il fut nommé professeur de clinique à l'École de santé, et, en l'an VI, représentant du peuple au Conseil des Cinq-Cents.

Cabanis ne fut pas étranger au mouvement du 18 brumaire, et plus tard cette circonstance, jointe à son mérite personnel, ne contribua pas peu à le faire entrer au sénat conservateur. Il conserva, du reste, dans cette assemblée, ses opinions philosophiques et politiques, et fit partie de la minorité.

Cabanis ne pouvait rien désirer de plus, il était arrivé aux plus grands honneurs en passant par l'enseignement; il avait réalisé en quelque sorte ce que plus tard Napoléon disait de l'Université, quand il voulait que ce grand corps eût ses pieds dans les bancs de l'école et sa tête dans le sénat.

Mais Cabanis ne devait point jouir longtemps de sa haute position; sa santé, naturellement précaire, s'altérait de plus en plus : au commencement de 1807, il éprouva une première attaque d'apoplexie; il interrompit dès lors tout travail intellectuel, et quitta Auteuil pour aller passer la belle saison près de Meulan, chez son beau-père; l'hiver suivant, il s'établit dans une maison près du village de Rueil. Les soins les plus assidus et les plus éclairés ne purent conjurer de nouveaux accidents : le 5 mai 1808, il succomba à une nouvelle attaque d'apoplexie, à l'âge de cinquante-deux ans.

Les ouvrages de Cabanis peuvent être partagés en trois séries bien distinctes : les uns sont purement littéraires, les autres embrassent les questions médicales, et les autres portent sur des questions de philosophie.

Nous n'avons ici à nous occuper que des derniers, et plus particulièrement des douze mémoires publiés d'abord en 1802 sous le titre de *Traité du physique et du moral de l'homme*, et augmentés, en 1803, de deux tables, l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, et l'autre alphabétique, par M. Sue. C'est l'ouvrage connu aujourd'hui sous le titre de *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Les six premiers mémoires, ayant été lus à l'Institut en 1796 et 1797, se trouvent imprimés dans les deux premiers vo-

lumes de la cinquième classe ; les autres ont été publiés ultérieurement.

Les premiers mémoires renferment des considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales : un court historique en forme le préambule. Cabanis veut tout d'abord prouver que Pythagore, Démocrite, Hippocrate, Aristote et Épicure ont fondé leurs systèmes rationnels et leurs principes moraux sur la connaissance physique de l'homme; mais, en même temps, il déclare qu'on ne sait rien de précis sur la doctrine de Pythagore, et qu'on peut en dire autant de Démocrite. Quant à Hippocrate, il ne mentionne guère que ses travaux en médecine. Il termine par quelques mots sur Épicure, et arrive immédiatement à Bacon. De Platon il n'est parlé qu'en termes de mépris : « Les rêves de Platon, dit Cabanis, convenaient aux premiers Nazaréens et ne pouvaient guère s'allier qu'avec un fanatisme sombre et ignorant. »

Arrivé aux temps modernes, Cabanis a réservé toute son admiration pour les chefs de l'école sensualiste, pour Hobbes, Locke, Helvétius et Condillac; toutefois, son admiration, dit-il, ne l'empêchera pas de regretter qu'Helvétius et Condillac aient manqué de connaissances physiologiques. Broussais disait précisément la même chose de Destutt de Tracy. « Si Condillac eût mieux connu l'économie animale, dit Cabanis, il aurait senti que l'âme est une *faculté* et non pas un *être*, » c'est-à-dire que Condillac serait resté un pur matérialiste. Quant à Descartes, Cabanis a bien voulu le mentionner, mais avec des restrictions, ses erreurs ne devant pas nous faire oublier, dit-il, les services qu'il a rendus à la raison humaine.

Tel est, suivant Cabanis, le tableau rapide des progrès de l'analyse rationnelle; ce philosophe y voit déjà clairement un rapport étroit entre les progrès des sciences morales et ceux des sciences physiologiques; mais ce rapport devra se retrouver encore bien mieux dans la nature même des choses.

Pour exposer convenablement cette nature des choses, Cabanis pose d'abord en fait que la sensibilité physique est le principe le plus général que fournisse l'analyse des facultés intellectuelles et des affections morales, et il en conclut que le physique et le moral se confondent à leur source; ou, en d'autres termes, que le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers.

Cette proposition paraît tellement démontrée à Cabanis, qu'il ne cherchera pas même à en donner la preuve. Si cependant on trouvait qu'elle a besoin de développement, il suffirait, suivant lui, d'observer que les opérations de l'âme ou de l'esprit *résultent* d'une suite de mouvements exécutés par l'organe cérébral. Singulier complément d'une proposition dénuée elle-même de preuves, qu'une observation absolument impraticable! Quels sont, en effet, les prétendus mouvements invoqués ici par Cabanis? Il suffirait, dit-il, de les observer : mais qui a jamais pu les observer? et quand ils seraient observables, comment en inférer que la pensée résulte de ces mouvements?

Après avoir posé ainsi cette pierre d'attente de tout son édifice, Cabanis traite incidemment des tempéraments, puis il revient aux organes particuliers du sentiment; son but est surtout de prouver que la connaissance de l'organisation répand beaucoup de lumière sur la formation des idées. Cette proposition peut être vraie; mais Cabanis nous montre qu'il n'avait lui-même qu'une connaissance fort imparfaite des faits d'expérimentation; il assure, par exemple, que ce sont véritablement les nerfs qui sentent; que c'est non-seulement dans le cerveau et dans la moelle allongée, mais aussi dans la moelle épinière, que l'individu perçoit les sensations! et il ajoute que sans ces connaissances il est impossible de se faire des notions complétement justes de la manière dont les instruments de la pensée agissent pour la produire!

Étrange manière de raisonner! Cabanis, d'une part, se contente des notions les plus superficielles et les plus inexactes pour se rendre compte des phénomènes de la pensée, et d'autre part, il assure que cette pensée, qui a par-dessus elle des instruments matériels, est néanmoins *produite* par ces mêmes instruments!

Les mémoires suivants sont consacrés à l'histoire physiologique des sensations : c'est du moins le but que se proposait Cabanis; mais il n'y a véritablement ici aucune histoire physiologique. Au lieu de nous exposer, par exemple, quel est le mode d'action des corps extérieurs sur les organes de sensations spéciales, de nous dire ce qui se passe dans chacun de ces organes sous l'influence des divers excitants, Cabanis s'est jeté dans l'idéologie de l'époque : ce qu'il prétend démontrer, c'est que les impressions reçues par les organes sont également la source de *toutes* les idées et de *tous* les mouvements. Nous ne cherchons pas à réfuter la première partie de cette proposition, savoir que *toutes* les idées proviennent des impressions faites sur les organes; nous dirons seulement que l'école à laquelle appartenait Cabanis a cela de particulier, en psychologie comme en physiologie, qu'elle n'a jamais pu concevoir un fait d'activité sans un fait préalable de sensibilité : il lui faut d'abord, et à toute force, une sensation, et elle veut que celle-ci vienne toujours du dehors. Cabanis change les mots, mais il accepte l'idée fondamentale; seulement, il trouvait que ses maîtres avaient un peu trop restreint la source des sensations : il voulait qu'il en vînt aussi du dedans; il disait qu'en idéologie, il conviendrait de faire la part des idées qui révèlent des sensations internes. Cabanis, en cela, avait parfaitement raison; il y avait là toute une source de sensations, qui avait été négligée par ses prédécesseurs : ceux-ci n'avaient tenu compte que du toucher externe, en quelque sorte. Or, il est évident que du sein même des organes il surgit une foule de sensations, et de sensations qui doivent, pour une bonne part, contribuer à la formation des idées. Cette extension devait donc être faite; et nous ajouterons que Cabanis a été aussi loin que possible dans ce sens : ceci l'a conduit à exposer, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, un ordre tout entier de déterminations; nous voulons parler des déterminations *instinctives*. Cabanis a bien traité cette question : il a fait voir que sur ce point les idées d'Helvétius étaient erronées; qu'il est une foule de déterminations tout à fait en dehors de l'expérience et de la raison, pour lesquelles il n'est nullement besoin d'éducation, qui tout d'abord acquièrent leur plus haut degré de perfection, parce qu'elles émanent d'une source tout à fait distincte, c'est-à-dire de l'*instinct*.

Il est d'autres faits que Cabanis avait encore parfaitement remarqués, mais son système l'égarait à chaque instant; en voici de nouvelles preuves. *Nous savons avec certitude*, dit-il, *que l'attention modifie directement l'état local des organes;* et il ne se demande pas ce que c'est au fond que cette attention qui jouit ainsi du privilége de modifier ses propres organes; cela

lui paraît tout simple, tout naturel, et il pense avoir fait suffisamment connaître cette faculté en la mentionnant en ces termes : l'*attention de l'organe sensitif!* Et pour rendre compte de certaines impressions sur le moral de l'homme, il pense avoir tout dit en affirmant que *c'est l'attention de l'organe sensitif qui met les extrémités nerveuses en état de recevoir ou de leur transmettre l'impression tout entière.* Il ne se demande pas ce que c'est que cette *attention* de l'organe sensitif, et comment un organe sensitif peut avoir une attention.

Mais ce n'est pas tout. Les sensualistes antérieurs à Cabanis, purs idéologues qu'ils étaient, s'étaient bornés à dire, ou du moins à faire entendre, que c'est le cerveau qui *produit* la pensée; Cabanis, fort de ses connaissances physiologiques, croit fermement qu'il va compléter cette doctrine et la mettre hors de doute. Pour cela il s'est servi d'une comparaison qui depuis a acquis une sorte de célébrité. « Pour se faire une idée juste, dit-il, des opérations d'où résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion. » Mais Cabanis n'a pas entendu faire ici un simple rapprochement; il y a pour lui similitude complète entre ces prétendues opérations. Pour le prouver, il commente ainsi son texte. Et d'abord, pour ce qui concerne les *impressions*, « ce sont, dit-il, des aliments pour le cerveau ; les impressions cheminent vers cet organe, de même que les aliments cheminent vers l'estomac. » Puis le cerveau et l'estomac entrent en activité. « En effet, reprend Cabanis, les impressions arrivent au cerveau, le font entrer en activité, comme les aliments, en tombant dans l'estomac, l'excitent à la sécrétion, etc. » Ce n'est pas tout encore : « Nous voyons, poursuit Cabanis, les aliments tomber dans l'estomac avec les qualités qui leur sont propres ; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous en concluons qu'il leur a fait véritablement subir cette altération ; nous voyons *également* les impressions arriver au cerceau.... isolées, sans cohérence.... mais le cerveau entre en action, il réagit sur elles, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées. » Maintenant voici la conclusion. « Donc, nous concluons avec certitude que le cerveau digère les impressions, et qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée ! »

Cabanis n'avait-il pas bien fait de mettre sa physiologie au service des sensualistes? n'avait-il pas fait voir avec certitude comment les choses se passent? Voilà cependant comment les doctrines de Locke, d'Helvétius et de Condillac avaient d'abord été complétées par Cabanis ; voilà les documents sans réplique qu'une observation prétendue positive était venue donner à l'idéologie du XVIIIe siècle ; voilà enfin comment Cabanis avait cru devoir définitivement matérialiser l'intelligence !

Mais, hâtons-nous de le dire, cette déplorable théorie de la formation des idées est rachetée, dans l'ouvrage de Cabanis, par une suite non interrompue de recherches pleines d'intérêt : ce philosophe traite successivement de l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, du régime et du climat, sur les idées et les affections morales ; ici, il se montre observateur consciencieux et écrivain élégant : ses considérations sur les âges et les sexes rappellent quelques-uns des beaux passages de J. J. Rousseau.

Mais, dans ses théories physiologiques, il reste souvent en contradiction avec lui-même. Ainsi, après avoir eu la prétention de tout expliquer dans l'économie animale par les lois générales de la physique ou de la mécanique, après avoir dit que les causes de l'organisation de la matière, de la formation du fœtus, et des manifestations intellectuelles, *ne sont pas plus difficiles à découvrir que celles d'où résulte la composition de l'eau, de la foudre, de la grêle, etc.* (Mémoire X, § 11), il ne veut rien moins qu'un principe particulier et distinct pour l'accomplissement des actes de l'économie.

Non-seulement il n'est pas *organicien*, comme on l'entend aujourd'hui ; il ne croit pas, comme certains physiologistes contemporains, qu'il n'y a dans l'homme que *des phénomènes physiques* ; mais il n'est pas même de l'école vitaliste de Bichat. Bichat, en effet, à peu près à la même époque que Cabanis, professait qu'il suffit de quelques *propriétés vitales* pour que tous les phénomènes se manifestent en nous. Pour tirer le monde du chaos, disait-il, Dieu n'a eu besoin que de douer la matière de propriétés générales ; pour organiser une portion de cette même matière, pour l'animer, il lui a suffi de la douer de propriétés spéciales.

Mais Cabanis, nous le répétons, n'est pas de l'école de Bichat, qui alors était celle de Paris : il est de l'école de Barthez ou de Montpellier ; il spiritualise davantage la vie ; il n'admet pas seulement des propriétés, des facultés ; il admet un principe, un être distinct. *Quelque idée que l'on adopte*, dit-il (Mémoire IV, § 1), *sur la cause qui détermine l'organisation, on ne peut s'empêcher d'admettre un principe que la nature fixe ou répand dans les liqueurs séminales* Plus loin (*loco cit.*), il affirme non moins positivement, *qu'aux éléments matériels de l'économie se joint un principe inconnu quelconque.*

On voit quelle est la différence des trois écoles physiologiques contemporaines : les unes ne veulent voir en nous que de simples phénomènes physiques, et tels que, pour les manifester, la matière animale n'a pas besoin d'être régie par d'autres lois que celles qui gouvernent la matière inorganique ; d'autres admettent qu'indépendamment des phénomènes physiques, il y a des phénomènes qui attestent des propriétés plus spéciales, c'est-à-dire des propriétés vitales ; d'autres enfin veulent qu'aux éléments matériels se joigne, s'ajoute un principe inconnu quelconque qu'ils appellent âme, archée, ou principe vital.

Cabanis est de ce nombre, et Bichat aurait pu lui adresser, sur ce dernier point, le reproche que lui, Cabanis, adressait à Condillac au sujet du principe de l'intelligence. Nous avons vu que Cabanis disait, en parlant de Condillac, que, si cet idéologue avait eu des notions plus exactes sur l'économie animale, il n'aurait pas fait de l'âme un être distinct ou un principe, mais bien une faculté ou une propriété ; or Bichat aurait pu semblablement dire à Cabanis, qu'avec des notions plus exactes en anatomie générale, il n'aurait pas fait, non plus, de la vie un être distinct ou un principe, mais un ensemble de propriétés.

Maintenant que l'on connaît les opinions que professait Cabanis sur ce point de doctrine, il pourra paraître assez étrange que, dès cette même époque, il n'ait pas été tout d'abord conduit à adopter des idées analogues sur les fonctions de l'âme. Comment se fait-il, en effet, que, par le fait de ses observations en physiologie, et de la rectitude naturelle de son esprit, Cabanis ait compris que la vie ne saurait être une *résultante*, un *produit* du jeu des organes ; et qu'il n'ait pas également senti que, pour les manifestations intellectuelles, il faut, de toute nécessité, ou un

principe immatériel analogue, susceptible d'entrer en conflit avec les organes, ou, comme le voulait Stahl, un seul et même principe chargé, d'une part, d'organiser la matière, de l'animer, et, d'autre part, une fois le cerveau développé, de se montrer cause efficiente de toutes les manifestations mentales?

Ceci est d'autant plus inexplicable, que la logique est la même dans les deux cas. Aussi les matérialistes complets le sont aussi bien pour la vie que pour l'âme : d'un côté comme de l'autre, ils ne voient que de la matière et des phénomènes physiques. Or, Cabanis ne fait pas difficulté de spiritualiser la vie, et il ne lui répugne pas de matérialiser l'âme ! dans l'une il voit un principe, dans l'autre un résultat, et son livre tout entier roule, au fond, sur ces deux points. Donc, quand il dit que dans l'homme il n'y a que du physique, il faut entendre cela pour l'intelligence et non pour la vie. Mais ces doctrines n'ont pas toujours été celles de Cabanis; il est venu, dans le cours de sa vie, une époque mémorable où un grand changement s'est opéré dans son esprit relativement aux causes premières.

Vers 1805, un homme jeune encore, mais qui, depuis, s'est fait connaître par des travaux estimables, vint partager la retraite où vivait Cabanis. Nourri de la lecture des anciens, versé profondément dans les doctrines de la philosophie stoïcienne, dont il se proposait même d'écrire l'histoire, ce jeune homme, qui n'est autre que M. Fauriel, eut avec Cabanis de longs entretiens : il discutait avec lui ces hautes questions qui de tout temps, ont si vivement intéressé les esprits distingués. Empruntant à la philosophie du Portique de sublimes enseignements, il montrait sans doute à Cabanis l'insuffisance des doctrines physiologiques entées sur la philosophie du XVIIIe siècle. Cabanis finit insensiblement par modifier ses idées, non sur les causes premières des phénomènes vitaux, mais sur les causes premières des phénomènes intellectuels, puis sur celles des phénomènes du monde physique ou de l'univers.

De là sa fameuse lettre à M. Fauriel sur les causes premières; lettre publiée en 1824 et subrepticement par Bérard, de Montpellier, avec des notes, sur l'esprit desquelles nous n'avons pas à nous expliquer.

Cabanis aurait pu véritablement donner ces nouvelles idées comme le complément logique de celles qu'il avait émises dans son ouvrage, du moins en ce qui concerne le moral de l'homme.

Le matérialisme auquel il visait autrefois était réellement en désaccord avec son spiritualisme physiologique, et sa théorie de la sécrétion des idées n'était qu'un hors-d'œuvre ridicule.

Dans sa lettre à M. Fauriel il se montre conséquent avec ses doctrines fondamentales; mais il tombe dans le stahlianisme, auquel ne pouvait manquer de le conduire son principe vital inné.

Il persiste encore à soutenir, il est vrai, que *toutes* nos idées, que *tous* nos sentiments, que *toutes* nos affections, en un mot que tout ce qui compose notre système moral, est le PRODUIT des impressions qui sont l'ouvrage du jeu des organes; mais il se pose une question toute nouvelle et qui montre que son esprit était enfin dégagé des préjugés de son école : il se demande si, pour cela, on est en droit d'affirmer que la dissolution des organes entraîne celle du système moral et surtout de la cause qui relie ce même système.

Si donc Cabanis est resté trop exclusif, trop sensualiste, en ce qui concerne les éléments de la pensée, ou plutôt, les matériaux des idées, il devient tout à fait spiritualiste quant au principe de l'intelligence, puisqu'il conclut qu'à raison de son innéité et de sa nature non matérielle, ce principe ne saurait partager la dissolution de la matière organique.

Le *moi*, dit-il, ainsi que tout le système moral auquel il sert de point d'appui, de lien, ou plutôt la force vitale elle-même, est le simple *produit* des actions successives des organes et des impressions transmises; ou bien les combinaisons systématiques des organes, leur développement successif et leurs facultés et fonctions sont *déterminés* par un principe actif: telle est, en effet, l'alternative que se sont toujours posée les philosophes et les physiologistes. Cabanis examine à fond ce double problème; il pèse le pour et le contre, aidé cette fois par les lumières de la physiologie moderne et de la philosophie antique, et il conclut que le principe vital dont il fera tout à l'heure le principe mental, est, non pas le *résultat* des actions des parties, non pas même, ajoute-t-il, une *propriété* attachée à une combinaison animale, mais une *substance*, un *être* à part et distinct : proposition qu'il avait en quelque sorte ébauchée dans ses *Rapports du physique et du moral de l'homme*, en donnant le principe vital comme surajouté par la nature aux éléments matériels de l'économie; mais ici il la complète en avouant que ce principe fonctionne plus tard comme principe de l'âme ou du *moi :* le principe vital est sensible, dit-il, par conséquent la conscience du *moi* lui est essentielle.

Ainsi par cela même que Cabanis croyait déjà à l'immatérialité et à l'innéité du principe de la vie, il s'est trouvé amené à croire à l'immatérialité et à l'innéité du principe de l'intelligence, puisque c'est tout *un* pour lui, et enfin comme conséquence encore de la préexistence de ce principe, il est forcé de croire à sa persistance après la mort.

La persistance du principe vital, dit-il (*Lettre, etc.*, 74), après que le système a cessé de vivre, entraîne celle du *moi*.

Ajoutons que Cabanis n'a pas formulé ces propositions comme des articles de foi; il a examiné toutes les raisons produites de part et d'autre et il termine en disant : Tels sont les motifs qui peuvent faire pencher la croyance d'un homme raisonnable en faveur de la persistance du principe vital ou du *moi*, après la cessation des mouvements vitaux dans les organes.

Cabanis, du reste, n'émettait à ce sujet que des probabilités; il a eu soin de le rappeler à la fin de sa lettre : N'oublions pas, dit-il, que nous sommes ici dans le domaine des probabilités.

Aussi a-t-il assigné une somme diverse de probabilités en raison de l'étendue des croyances sur tous les points.

Il trouve par exemple que pour ce qui est de cet ensemble d'idées et de sentiments que nous regardons comme identifiés avec le *moi* et sans lesquels nous le concevons difficilement; si on se demande s'il peut encore subsister quand les fonctions organiques, dont il est *tout entier* le produit, ne s'exécutent déjà plus; on trouve que les probabilités favorables à l'affirmative deviennent plus faibles.

Et dans l'hypothèse de Cabanis elles devaient, en effet, être devenues plus faibles, puisqu'il ne voyait dans cet ensemble, dans ce système moral, qu'un simple produit des impressions faites sur les organes, et par suite des fonctions de l'économie; mais s'il est resté trop exclusif sur ce point, il n'en a pas moins fini par individualiser et par immatérialiser son double principe de la vie et de l'intelligence humaine.

Maintenant à quelles idées Cabanis était-il

arrivé sur la cause première des phénomènes de l'univers? Cabanis, nous l'avons vu, avait déjà reconnu l'existence et l'unité de cette cause sous le nom de *nature*, mais sans s'expliquer sur aucun de ses attributs; ici il ne fait pas difficulté de lui accorder de l'*intelligence* et de la *volonté :* aujourd'hui on l'accuserait, sans doute, de *panthéisme*, car il ajoute que ce principe d'intelligence doit être partout, puisque partout la matière tend à s'organiser.

Du reste, sa physiologie générale ressemble à sa physiologie de l'homme : il trouve que l'idée d'un système purement mécanique de l'univers ne peut entrer que dans peu de têtes, et qu'il faut toujours supposer une intelligence et une volonté dans cette cause générale.

Cabanis, en physiologie humaine, n'avait pas voulu se contenter des propriétés vitales de Bichat; il ne croit pas, non plus, que tous les phénomènes de l'univers soient le simple résultat des propriétés de la matière; il ne croit pas, comme Bichat, qu'il aurait suffi à Dieu, pour tirer le monde du chaos, de douer la matière de trois ou quatre propriétés : il voit dans l'ordonnance et dans la marche universelle des choses, une intelligence qui veille, et une volonté qui agit.

Mais Cabanis ne va pas plus loin dans sa croyance; pour lui cette cause est, comme il le dit, une *intelligence voulante*, et rien de plus. L'intelligence et la volonté lui sont essentielles; mais il ne se croit pas fondé à la revêtir d'autres attributs, tels que la bonté ou la justice, par exemple. Là s'arrêtent ces probabilités qui, du reste, lui paraissent plus fortes encore pour la cause première que celles qui militent en faveur de l'existence d'un principe immatériel dans l'homme.

Telles sont les modifications ou plutôt les extensions que les idées de Cabanis avaient éprouvées vers les derniers temps de sa vie, à une époque où son intelligence n'était affaiblie ni par l'âge, ni par la maladie; il avait alors à peine cinquante ans!

On ne saurait donc regarder sa lettre à M. Fauriel comme une palinodie, ou comme une rétractation; c'est le dernier mot d'un penseur, d'un physiologiste de bonne foi, dont les idées étaient devenues plus justes et surtout plus étendues.

Les ouvrages publiés par Cabanis sont les suivants : *Observations sur les hôpitaux*, in-8, Paris, 1789; — *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gabr.-Vict. Riquetti de Mirabeau*, in-8, ib., 1791; — *Essai sur les secours publics*, in-8, ib., 1796; — *Mélanges de littérature allemande*, ou *Choix de traductions de l'allemand*, in-8, ib., an V (1797); — *du Degré de certitude en médecine*, in-8, ib., 1797, et in-8, ib., 1802, avec des notes; — *Rapport fait au Conseil des Cinq-Cents sur l'organisation des écoles de médecine*, in-8, an VII (1799); — *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution*, in-12, ib., 1799; — *Traité du physique et du moral de l'homme*, in-8, Paris, 1802, 2 vol. in-8; ib., 1803, augmenté de deux tables : l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, l'autre alphabétique, par M. Sue, 2 vol. in-8, ib., 1815, sous le titre de *Rapport du physique et du moral de l'homme;* 2 vol. in-8. ib., 1824, avec la table et quelques notes de M. Pariset; 3 vol. in-12, ib., 1824, avec les tables et une Notice sur la Vie de l'auteur, par Boisseau; — *Coup d'œil sur la révolution et la réforme de la médecine*, in-8, ib., an XII (1804); — *Observations sur les affections catarrhales*, in-8, ib., 1807; — *Lettre à M. F. sur les causes premières avec des notes, par Bérard*, in-8, ib., 1824. — Dans l'édition publiée en 1823-25, par Thurot, on trouve encore quelques autres travaux de Cabanis : tels que la Note sur le supplice de la guillotine; le Travail sur l'éducation publique; une Note sur un genre particulier d'apoplexie; deux Discours sur Hippocrate; une Notice sur Benj. Franklin; un Éloge de Vicq-d'Azir; une Lettre sur les poëmes d'Homère; des Fragments de sa traduction de l'Iliade, et le Serment d'un médecin. M. L. Peisse a donné une excellente édition, annotée, des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1844, in-8. F. D.

CAÏUS, philosophe platonicien du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il passe pour avoir enseigné la philosophie, sans doute la philosophie platonicienne, au célèbre Galien. C'est tout ce qu'on sait de lui, car il n'a laissé aucun écrit.

CAJETAN (Thomas DE VIO, dit), né à Caiète, aujourd'hui Gaëte, le 20 février 1469, entra à l'âge de seize ans chez les dominicains, professa avec succès la théologie à Brescia et à Pavie, devint procureur de son ordre en 1500, général en 1508, cardinal en 1517, et fut envoyé en Allemagne, l'année suivante, avec le titre de légat, pour opérer un rapprochement entre le saint-siége et Luther. Au retour de cette mission qui ne put réussir, malgré les talents du négociateur, Cajetan obtint l'évêché de Caiète, qu'il conserva jusqu'en 1530. Rappelé à Rome vers cette époque par Clément VII, il mourut dans cette ville le 9 août 1534. Le nom de Cajetan appartient principalement à l'histoire de l'Église; cependant, parmi ses nombreux ouvrages, qui ont la plupart pour objet des points de théologie ou de discipline ecclésiastique, la philosophie peut revendiquer des commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote, les *Catégories*, le traité *de l'Ame*, les livres *du Ciel* et *du Monde*, et la *Physique*. Quelques-uns de ces commentaires ont vu le jour; d'autres sont restés manuscrits. Voy. la notice étendue consacrée au cardinal Cajetan par Quetif et Echard, dans la *Bibliothèque des Frères Prêcheurs*, t. II, p. 14 et suiv. X.

CALANUS. Tel est le nom sous lequel les auteurs grecs nous ont conservé le souvenir d'un philosophe indien, d'un gymnosophiste, ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un brahmane qui s'attacha à la fortune d'Alexandre le Grand. Son vrai nom, suivant Plutarque (*Vie d'Alexandre*), était Spines; mais parce qu'à tous ceux qui l'abordaient il adressait le mot *cala* qui, dans sa langue, signifiait *salut*, les Macédoniens l'appelèrent Calanus. Il serait du plus haut prix pour l'histoire de la philosophie que l'on eût conservé de ce personnage quelques paroles, quelques sentences philosophiques ou religieuses; mais nous ne connaissons absolument de lui que sa mort extraordinaire. Arrivé à l'âge de quatre-vingt-six ans, et ne pouvant supporter les infirmités et les maladies qu'il s'était attirées en changeant de climat pour suivre le conquérant de l'Asie, Calanus se brûla avec une pompe tout à fait théâtrale, couvert de vêtements somptueux, sur un bûcher parfumé, en présence d'Alexandre et de son armée rangée en bataille. On dit qu'avant de mourir il prononça ces paroles : « Après avoir vu Alexandre et perdu la santé, la vie n'a plus rien qui me touche. Le feu va brûler les liens de ma captivité. Je vais remonter au ciel et revoir ma patrie. » Ses funérailles furent célébrées par une orgie où plusieurs des convives d'Alexandre perdirent la vie. Voy. GYMNOSOPHISTES.

CALENTES ou **CADENTES**. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure

du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, et l'article Syllogisme.

CALKER (Frédéric), philosophe allemand, professeur à l'Université de Bonn depuis 1818, auteur d'un grand nombre d'ouvrages : *sur la Signification de la philosophie*, Berlin, 1818 ; *Théorie des lois primitives du vrai, du bon et du beau*, Berlin, 1820 ; *Propédeutique de la philosophie*, Bonn, 1820 ; *Règles de la pensée ou Logique et Dialectique*, Bonn, 1822. De tous ces écrits, le plus important est celui qui traite du vrai, du bien et du beau. Il ne peut pourtant pas mériter à son auteur le renom de penseur original. Il ne fait guère que reproduire les idées de Fries (voy. ce nom) en leur donnant une forme systématique et en se servant d'une terminologie qui lui est propre. Comme son maître, il semble incertain entre Kant et Jacobi, mais il finit par incliner vers ce dernier. En dernière analyse, tout a pour lui sa raison suffisante et sa fin dans la foi, considérée sous trois aspects, dans la connaissance, dans l'amour, dans l'action. Fries n'a pas manqué de faire remarquer lui-même que Calker, en donnant une place considérable à l'amour parmi les jouissances de l'âme humaine, n'a fait que se conformer à ses propres opinions.

CALLICLÈS. Nous ne connaissons Calliclès que par le *Gorgias* de Platon, où il nous est représenté comme un Athénien de distinction, intimement lié avec les sophistes, très-vivement pénétré de leur esprit et de leurs doctrines, mais n'en faisant pas métier pour s'enrichir, et n'en développant que pour son propre compte les conséquences morales et politiques. Il n'est pas possible de croire que ce personnage soit imaginaire, lorsque tous les autres noms, chargés d'un rôle dans les drames philosophiques de Platon, appartiennent non-seulement à l'histoire, mais à l'histoire contemporaine. Selon Schleiermacher (*Introd. au Théétète*, p. 335), Calliclès n'est qu'un prête-nom, et c'est Aristippe que Platon veut frapper en lui ; cette conjecture peut être vraie, mais il est difficile de la changer en certitude. Quoi qu'il en soit, généralisant les idées qu'il s'était faites de la législation et du gouvernement dans la société démocratique où il vivait, Calliclès regardait les lois comme l'œuvre de la multitude pour contenir les hommes qui pourraient s'élever au-dessus d'elle, comme l'œuvre des faibles pour enchaîner les forts. Il n'est pas le seul homme de son temps à qui on ait attribué des opinions de ce genre ; si nous en croyons Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, p. 318, édit. de Genève ; *Hyp. Pyrrh.*, p. 155), elles appartenaient aussi à Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes.

CALLIPHON, philosophe très-obscur dont nous ne connaissons absolument rien, sinon cette opinion citée et adoptée par Carnéade, que le souverain bien consiste dans l'alliance du plaisir et de la vertu, en laissant toutefois à la vertu la prépondérance. Le nom même de Calliphon ne nous est connu que par cette obscure mention de Carnéade. Voy. Cicéron, *Acad.*, lib. II, c. xlii et xlv ; *de Finibus*, lib. II, c. vi ; *Tuscul.*, lib. V, c. xxx et xxxi.

CAMERARIUS (Joachim Iᵉʳ), littérateur et savant universel, disent les biographes, naquit à Bamberg, en 1500, et mourut en 1574. Son vrai nom est Liebhard ; *Camerarius* n'est qu'un surnom donné à sa famille dont plusieurs membres avaient été chambellans. Enfin il est appelé Joachim Iᵉʳ pour qu'on ne le confonde pas avec son fils dit *Camerarius junior*, médecin distingué de son temps. Il prit une grande part aux affaires religieuses et politiques de son siècle. Possédant à un très-haut degré de perfection l'intelligence du grec et du latin, il fit passer avec bonheur plusieurs ouvrages de la première de ces deux langues dans la seconde. Il avait à peine treize ans, que ses maîtres n'avaient déjà plus rien à lui apprendre. Ami de Mélanchthon, il rédigea, de concert avec lui, l'acte célèbre connu sous le nom de *Confession d'Augsbourg*. Naturellement grave et sérieux, Camerarius ne parlait, dit-on, que par monosyllabes, même à ses enfants. Il avait une aversion si prononcée pour le mensonge qu'il le trouvait impardonnable jusque dans la plaisanterie. Grammairien, poëte, orateur, historien, médecin, agronome, naturaliste, géomètre, mathématicien, astronome, antiquaire, théologien, Camerarius s'est fait aussi un certain nom en philosophie. Il passait surtout pour posséder supérieurement l'histoire ancienne de cette science. Éditeur d'Archytas, commentateur d'Aristote, de Xénophon, de Cicéron, et de quelques autres écrivains de l'antiquité, il s'était appliqué à pénétrer les doctrines mystérieuses des pythagoriciens, et donnait, avec connaissance de cause, la préférence à la morale d'Aristote sur les morales stoïcienne et épicurienne. Il répétait, avec Cicéron, que les platoniciens et les académiciens différaient bien plus dans les mots que dans les choses. Parmi ses cent cinquante ouvrages indiqués dans les *Mémoires* de Nicéron, t. XIX, nous n'en trouvons qu'un assez petit nombre qui soient relatifs à la philosophie. Ce sont les suivants : *Præcepta morum ac vitæ, accommodata ætati puerili*, in-8, Bâle, 1541 ; — *Capita quædam pertinentia ad doctrinam de moribus, et civilis rationis facultatem, quæ est ethica et politica*, in-8, Leipzig, 1561 ; — *Capita proposita ad disputandum, ea explicantia et distinguentia, quibus studium sapientiæ, quæ est philosophia, continetur*, in-8, ib., 1564 ; — *Capita ad disputandum proposita, consuetudine Academiæ lipsicæ in schola philos.*, in-8, ib., 1567 ; — Ὑποθῆκαι, *sive Præcepta de principis officio* ; — Παραινέσεις, *sive Admonitiones ad præcipuæ familiæ adolescentem* ; — *Gnomæ, sive Sententiæ generales senariis versibus comprehensæ.* Ces trois derniers ouvrages ont été publiés par le fils de l'auteur, avec d'autres opuscules littéraires, sous le titre de : *Opuscula quædam moralia, ad vitam tam publicam quam privatam recte instituendam utilissima, etc.*, in-12, Francf., 1583. Camerarius a rendu d'autres services encore à la philosophie, soit en éditant, soit en traduisant, soit en commentant des ouvrages des philosophes grecs et latins. Fabricius, dans ses *Bibliothèques* grecque et latine, indique tous les travaux de ce genre dus à Camerarius. J. T.

CAMESTRES. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, et l'article Syllogisme.

CAMPANELLA (Thomas), né à Steynano, petit village près de Stylo, en Calabre, le 5 septembre 1568, est mort à Paris le 21 mai 1639, à l'âge de soixante et onze ans. Ses parents le destinaient à l'étude du droit ; mais, entraîné par le goût de la science et de la philosophie, il entra dans l'ordre des dominicains. Bientôt il éprouva ce dégoût de la philosophie scolastique par lequel ont passé tous les hommes supérieurs de cette période. Il étudia successivement tous les systèmes de philosophie de l'antiquité, et pas un, pas même celui d'Aristote, ne put le satisfaire. Étant novice à Cosenza, il défendit avec éclat, dans des discussions publiques, Bernardino Telesio, dont il ne partageait pas toutes les idées, mais dont il admirait l'indépendance. Par la supériorité de son esprit, par ses attaques hardies contre Aristote, il excita bientôt contre lui des inimitiés

puissantes et fut accusé de magie et d'hérésie. Aux haines et aux défiances religieuses, vinrent encore s'ajouter les haines et les défiances politiques, car on l'accusait en même temps d'avoir conspiré contre la domination espagnole, qui pesait alors sur sa patrie. L'accusation était-elle vraie? c'est un point sur lequel les biographes ne sont pas d'accord. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fut traduit devant les tribunaux du royaume de Naples, pour cause de crime contre l'État et contre l'Église, et sept fois soumis aux cruelles tortures de la question ordinaire et extraordinaire. Il échappa à la mort; mais, condamné à une prison perpétuelle, il demeura enfermé pendant vingt-sept ans dans un cachot et supporta avec courage cette longue et cruelle captivité. Dans la préface de l'un de ses ouvrages (*Philosophia realis*), il remercie le ciel de l'avoir ainsi enlevé à toutes les distractions du monde, pour travailler dans le silence et la solitude au perfectionnement de la science. Il se félicite d'avoir été arraché au monde de la matière, et d'avoir pu vivre dans le monde bien plus vaste de l'esprit. Enfin, le pape Urbain VIII, ami des lettres, le réclama comme suspect d'hérésie et le fit transporter à Rome sous prétexte de le faire juger par l'inquisition. En réalité il le laissa complétement libre. Mais le gouvernement espagnol, acharné à sa perte, allait le ressaisir par la main de ses agents, lorsque, de connivence avec Urbain VIII, le comte de Noailles, ambassadeur du roi de France, le fit évader et partir pour la France. Il fut accueilli avec la plus grande bonté par Louis XIII et le cardinal de Richelieu, et vécut à Paris d'une pension que lui assura le cardinal, récompensant en lui non le philosophe, mais l'ennemi de la puissance espagnole.

De même que Telesio, il a combattu toute sa vie, et dans presque tous ses ouvrages, l'autorité d'Aristote. Il traite spécialement cette question dans les premiers chapitres de la *Philosophia realis*. Il expose longuement les raisons pour et contre; et il conclut que, sur certaines questions il est de toute nécessité, pour le salut et la foi, de rompre avec le philosophe grec; que sur d'autres il est utile, et sur un grand nombre, avantageux de se mettre en contradiction avec lui. Campanella diffère de Pomponace et de Vanini par une tendance au mysticisme qui s'allie en lui à l'étude des phénomènes et des lois de la nature. Dieu, selon Campanella, est la vérité; c'est de Dieu que vient toute vérité, et les hommes sans lui ne sauraient la trouver. Pour arriver à la vérité, il faut donc s'adresser à Dieu, qui nous la découvre de deux manières : 1° en nous mettant sous les yeux le livre de la nature dans lequel on lit par l'observation et l'induction; 2° en nous révélant les choses par l'inspiration directe et interne ou par les prophètes.

Campanella semble s'être fait de la métaphysique une idée plus juste et plus profonde que la plupart de ses prédécesseurs et même de ses contemporains. Il la divise en trois parties. La première a pour objet la recherche des principes de la connaissance; la seconde, la recherche des principes de l'existence; la troisième, la recherche des principes de l'action. Il traite la première partie par une longue et savante énumération des diverses objections que les sceptiques ont imaginées contre la valeur des témoignages de la raison humaine. A ces objections il oppose principalement le témoignage irrécusable de la conscience, qui nous atteste que nous sommes des êtres doués d'intelligence et de volonté. Mais c'est surtout dans la seconde partie de la métaphysique que Campanella fait preuve de force et de profondeur Qu'est-ce que l'être, quels sont ses principes constitutifs? Comment du développement de ces principes sortent tous les êtres particuliers et contingents dont l'univers se compose? Voilà les principales questions qu'il se pose, et voici comment il les résout.

Il y a deux principes de toutes choses, l'être et le néant. L'être n'est autre chose que Dieu lui-même et le néant n'est que la privation, la limite de l'être. L'être se manifeste par trois puissances essentielles et primordiales : la force, la sagesse et l'amour. Ces trois puissances essentielles de l'être infini se trouvent à des degrés différents dans tous les êtres finis, qui tous émanent de l'être infini. En tant qu'êtres, ils ont aussi tous pour essence, la force, la sagesse, l'amour; mais en tant qu'êtres finis, ils ont aussi pour essence la privation de la force, de la sagesse et de l'amour. Ils participent de l'impuissance, de l'inintelligence, de la haine, qui sont, pour ainsi dire, les qualités essentielles du néant. Ce défaut, cette privation se retrouvent à des degrés différents dans tous les êtres. Dieu seul, en tant qu'être infini, est exempt de toute privation, de toute imperfection, de toute limite. A des degrés différents et sous des formes différentes, Campanella retrouve dans tous les êtres, ces trois attributs essentiels de l'être, et il admire quelle lumière vient jeter sur la science cette trinité mystérieuse. Placé à ce point de vue, Campanella a soutenu que tous les êtres, les plantes, les minéraux eux-mêmes, étaient doués de sentiment et d'amour en une certaine mesure. Il a développé spécialement cette idée dans le *de Sensu rerum*.

A peu près à la même époque où Bacon travaillait au *de Augmentis et de Dignitate scientiarum*, Campanella essayait aussi de faire une classification des connaissances humaines. Sans doute, dans cette classification, Campanella est loin d'avoir déployé le même génie que Bacon : il n'a pas, comme lui, marqué du doigt sur la carte du monde intellectuel les pays qui étaient encore à découvrir; il n'a pas montré cette même fécondité, cette même justesse et cette même grandeur d'aperçus sur l'avenir de la science; mais il faut néanmoins reconnaître que les bases de la classification de Campanella sont meilleures que les bases de la classification de Bacon. En effet, Campanella a entrepris de diviser les sciences par rapport à leur objet, tandis que Bacon les divisait d'après un point de vue plus vague et plus arbitraire, d'après leur sujet, c'est-à-dire d'après les diverses facultés intellectuelles qui concourent à leur formation. Les sciences, d'après leur objet, se divisent, selon Campanella, en sciences divines et sciences humaines, ou bien en théologie et en micrologie. Au-dessus de la micrologie et de la théologie se place la métaphysique, qui embrasse également les principes communs à ces deux classes de sciences. La micrologie présente deux grandes divisions : la science naturelle et la science morale. Les principales divisions de la science naturelle sont la médecine, la géométrie, la cosmographie, l'astronomie, l'astrologie. La science morale se divise en éthique, politique, économique. La rhétorique et la poétique sont des sciences auxiliaires des sciences morales. Parmi les sciences appliquées, Campanella, conformément aux idées de son temps, place la magie, qu'il divise en magie naturelle, magie angélique et magie diabolique.

Pour achever de faire connaître l'esprit original et novateur de Campanella, il faut donner une idée de sa *Cité du Soleil*. Dans cet opuscule remarquable, on trouve plusieurs principes de nos utopistes modernes. Le gouvernement de la cité du Soleil découle des principes métaphysi-

ques de la théorie de l'être. Le chef suprême de ce gouvernement s'appelle HOH, ce qui veut dire en latin, selon Campanella, *metaphisicum*. Ce chef est assisté dans le gouvernement par trois ministres, qui ont pour noms la Force, la Sagesse, l'Amour. Le premier a la direction des travaux de la guerre, le second a la direction de tout ce qui concerne les sciences, le troisième veille sur les mariages et sur la génération des enfants. Au-dessous de ces trois ministres, il y a autant de magistrats qu'il y a de vertus. Campanella applique à sa république les mêmes principes de communauté que Platon. Tout est commun dans la cité du Soleil comme dans la république de Platon. Les femmes et les hommes sont élevés de la même manière. Les enfants, dès l'âge le plus tendre, sont placés au milieu des instruments de tous les arts et de tous les métiers, afin que leur vocation se réveille; car, dans la cité du Soleil, tout citoyen est tenu de travailler, et nous sommes, dit Campanella, l'objet des railleries des citoyens de cet État, parce que nous avons attaché l'idée de bassesse au travail et l'idée de noblesse à l'oisiveté.

Le chef suprême est nommé par élection. Il faut qu'il ait des notions sur chaque chose, car il doit présider à tout, politique, histoire, science, philosophie. Mais le plus savant sera-t-il toujours le plus habile? A cette objection les habitants de la cité du Soleil répondent qu'un savant leur offre toujours plus de garanties qu'un ignorant qu'on choisit pour roi parce qu'il est fils de roi. D'ailleurs, la science dont il s'agit est une science vraie, solide, féconde, et non une science stérile et scolastique comme la nôtre. Campanella entre ensuite dans des détails sur leur métaphysique et leur religion. La métaphysique qu'il leur attribue est tout naturellement la sienne. Quant à leur religion, elle consiste à adorer Dieu dans le dogme de la trinité. Dieu, disent-ils, est la souveraine puissance; de la souveraine puissance procède la souveraine sagesse, et de la souveraine sagesse unie à la souveraine puissance procède l'amour, qui, avec la sagesse et la puissance, ne fait qu'un seul et même Dieu. Ce sont les magistrats eux-mêmes qui sont les prêtres de cette religion.

Même dans cette courte analyse et au milieu de bien des erreurs, il est impossible de ne pas reconnaître des idées qui attestent un grand esprit. Campanella doit donc être considéré comme un des plus remarquables précurseurs de la révolution philosophique du XVIIe siècle, et comme un des esprits les plus originaux et les plus vastes du XVIe.

Voici la liste des ouvrages de Campanella et des dissertations dont il a été l'objet: *de Libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, ed. Gabriel Naudé, in-8, Paris, 1642; Amst., 1645; in-4, Rotterdam, 1692; — *ad Doctorem gentium de gentilismo non retinendo, et de prædestinatione et gratia*, in-4, Paris, 1657; — *Philosophia sensibus demonstrata*, in-4, Naples, 1590 (cet écrit est une défense de la philosophie de Telesio); — *de Sensu rerum et magia*, in-4, Francf.-s.-le-M., 1620, et Paris, 1637; — *Philosophiæ rationalis et realis partes V*, in-4, Paris, 1638; — *Universalis philosophiæ, seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata*, § III, in-fo, Paris, 1638; — *Atheismus triumphatus, seu Reductio ad religionem per scientiam veritatis*, in-fo, Rome, 1631; in-4, Paris, 1636; — *Civitas Solis*, in-12, Utrecht, 1643; — *de Rerum natura*, libri IV, publié avec d'autres écrits, sous le titre suivant: *Realis philosophiæ epilogisticæ*, § IV, hoc est *de Rerum natura, hominum moribus, politica*, cui *Civitas Solis* adjuncta est œconomica cum adnott. physioll., in-4, Francf.-s.-le-M., 1623. — On a publié aussi un extrait de ce recueil, sous le titre suivant: *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, i. e. Dissert. de natura rerum, compendium, etc., in-4, Francf.-s.-le-M., 1617; — *de optimo Genere philosophandi*, Paris, 1636. — Campanella a écrit aussi des poésies philosophiques, *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, publiées sous le pseudonyme de Settimontano Squilla, Francf., 1622. Il a défendu le catholicisme dans l'ouvrage intitulé *Monarchia Messiæ*, Aix, 1633, et dans un autre ouvrage écrit en italien: *della Libertà e della felice suggezzione allo stato ecclesiastico*, in-4, Aix, 1633. La Bibliothèque nationale de Paris possède de lui quelques manuscrits politiques. Ses Lettres et ses Poésies ont été traduites en français par Mme Colet, Paris, 1844.—Voy. sur la philosophie de Campanella: Cipriani, *Vita et philosophia Th. Campanellæ*, in-8, Amst., 1705 et 1722; — *Notices biographiques de Schroeckh*, t. I, p. 281; — *Recueil de Fülleborn*, 6e cahier, p. 114; — *Vies et opinions de quelques physiciens célèbres à la fin du XVIe siècle*, par Rixner et Siber, 6e livraison (all.); — *de Religiosis Campanellæ opinionibus*, Ferrari, Parisiis, 1840, in-8; — *Th.*, 1843, in-8; — *Morus et Campanella*, par C. Dareste, Paris; — Baldacchini, *Vita e filosophia di Tomaso Campanella*, 2 vol. in-8, Naples, 1840-1843. F. B.

CAMPE (Joachim-Henri) naquit en 1746, à Deersen ou Teersen, dans le Brunswick. Après avoir étudié la théologie à l'Université de Halle, il fut successivement aumônier de régiment au service de la Prusse, conseiller de l'instruction publique à Dessau, et directeur du collége fondé dans la même ville par le célèbre Basedow, sous le nom de *Philanthropin*. Bientôt il quitta cette position pour fonder lui-même, à Hambourg, un autre établissement, d'où la faiblesse de sa santé l'obligea à se retirer encore. Enfin il mourut en 1818, doyen de l'église de Saint-Cyriaque, à Brunswick, et docteur en théologie de la faculté de Helmstaedt. Campe s'est principalement signalé par ses travaux sur la lexicographie et sur l'éducation. Il a embrassé, avec chaleur, et perfectionné, sous beaucoup de rapports, le système de Basedow qui présente assez d'analogie avec celui de J. J. Rousseau. Mais il a aussi laissé des écrits philosophiques dont le principal mérite est dans la noblesse des sentiments qu'ils expriment, dans la justesse de certains aperçus psychologiques et surtout dans la clarté, dans l'élégante facilité du style, qualités alors, encore plus qu'aujourd'hui, très-rares en Allemagne. En voici les titres: *Dialogues philosophiques sur l'enseignement immédiat de la religion et sur certaines preuves insuffisantes qui en ont été données*, in-8, Berlin, 1773; — *Commentaire philosophique sur les paroles de Plutarque*: « La vertu est une longue habitude; » ou bien, *de l'Origine des penchants qui nous portent à la vertu*, in-8, ib., 1774; — *de la Faculté de sentir et de la faculté de connaître dans l'âme humaine; la première envisagée dans ses lois, toutes deux dans leur destination primitive, dans leur influence réciproque, etc.*, in-8, Leipzig, 1776; — *de la Sensibilité et de la Sentimentalité*, in-8, Hambourg, 1779; — *Petite psychologie à l'usage des enfants*, in-8, ib., 1780. — Indépendamment de ces divers ouvrages, tous écrits en allemand, Campe a aussi publié dans plusieurs recueils périodiques, comme dans le *Muséum allemand* (année 1780, p. 195; année 1781, p. 393), et dans le *Journal de Brunswick* (année 1788, p. 407), plusieurs articles de théologie dans le sens du rationalisme Il était grand partisan des idées

libérales et admirateur passionné de la révolution française, comme le prouvent ses *Lettres de Paris, au temps de la Révolution* (in-8, Paris, 1790). Tous ses ouvrages d'éducation ont été publiés séparément (30 vol. in-12, Brunswick, 1807, et 37 vol. Brunswick, 1829-1832).

CANON. Kant appelle ainsi l'*ensemble des principes a priori de l'usage légitime de certaines facultés de connaître*. Or, comme il prétend que l'utilité de la raison est toute négative, elle ne saurait avoir de canon; la raison pratique seule en peut avoir. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, *Méthodologie*.

CANONIQUE. C'est le mot dont s'est servi Épicure pour désigner ce qui chez lui tient la place de la logique. Voulant réformer et simplifier, à son point de vue, toutes les parties de la philosophie, il a proposé de substituer à l'*Organon* d'Aristote un recueil de règles en petit nombre et d'ailleurs très-sages, mais fort suffisantes pour guider l'esprit dans toutes ses recherches. Ces règles sont au nombre de dix, dont la meilleure est la recommandation expresse de la clarté dans l'expression, comme Aristote l'avait déjà prescrit. Les neuf autres se bornent à proclamer les sens le criterium unique de la vérité et la source de toutes nos connaissances. La canonique d'Épicure n'est donc pas autre chose que la négation même de la logique comme science. Voy. Épicure.

CANZ (Israël-Gottlieb), né à Heinsheim, en 1690, y professa successivement la littérature, la philosophie et la théologie. Il fut grand partisan des doctrines de Leibniz et de Wolf, et prit à tâche d'en concilier les principaux points avec la théologie. Il prétendit donner à la métaphysique une forme démonstrative, tout en reconnaissant qu'elle a ses difficultés et ses doutes; mais il tâcha de dissiper les uns et de lever les autres. La métaphysique était pour lui la source des vérités premières, d'où les autres dérivent par le procédé analytique. C'est ainsi qu'en partant des phénomènes tant externes qu'internes, nous arrivons à nous convaincre de l'existence de notre âme. Canz divise la métaphysique en quatre parties qui sont : l'ontologie, la théologie naturelle, la cosmologie et la psychologie. Quelques parties de la psychologie, comme celles qui traitent du plaisir et de la peine, de la volonté, sont exécutées avec un remarquable talent. L'une d'elles a pour titre *Animæ abyssus*, texte fort heureux entre ses mains et qui lui inspire de nombreuses et belles pensées. Il appelle *réfléchie* la connaissance de soi-même, par opposition à la connaissance des autres choses, qu'il nomme *directe*. Il se demande à cette occasion comment une connaissance réfléchie est *possible* dans une *seule* et *même* substance. L'entendement (*intellectus*) est pour lui la faculté d'avoir des idées distinctes, la raison, la faculté de connaître les rapports des vérités entre elles; l'esprit (*ingenium*), la propriété de saisir promptement la ressemblance des choses, que ces ressemblances soient essentielles ou accessoires. Il n'admet ni ne rejette complétement les deux systèmes de l'harmonie préétablie et de l'influx physique. Quant à la nature des animaux, il n'était ni de l'avis de Rorarius, qui leur accordait une âme raisonnable, ni de celui de Descartes, qui les regardait comme des machines. Il leur reconnaît la sensation, l'imagination, le jugement même, pourvu qu'il s'agisse de choses sensibles et concrètes : car pour les idées abstraites et générales, il les en croit totalement privés. Canz mourut en 1753. On a de lui : *Philosophiæ leibnizianæ et wolfianæ usus in theologia*, in-4, Francfort et Leipzig, 1728-1739; — *Grammaticæ universalis tenuia rudimenta*, in-4, ib., 1737; — *Disciplinæ morales omnes perpetuo nexu traditæ*, in-8, Leipzig, 1739; — *Ontologia polemica*, in-8, ib., 1741; — *Meditationes philosophicæ*, in-4, 1750.

CAPACITÉ. Le sens de ce mot ne peut être bien compris que par opposition à celui de faculté. Une faculté est un pouvoir dont nous disposons avec une parfaite conscience et que nous dirigeons, au moins dans une certaine mesure, vers un but déterminé. La faculté suprême, celle qui gouverne toutes les autres, en même temps qu'elle en est le type le plus parfait, c'est notre libre arbitre. Une capacité, au contraire, est une simple disposition, une aptitude à recevoir certaines modifications où nous jouons un rôle entièrement passif, ou à produire certains effets dont le pouvoir n'est pas encore arrivé à notre conscience. Il est certain que, sans de telles dispositions, les difficultés elles-mêmes n'existeraient pas; car, quoique nous exercions sur nous-mêmes une très-grande puissance, nous ne pouvons pas cependant nous faire tout ce que nous sommes, ni nous donner tout ce que nous trouvons en nous. Indépendamment de cela, les facultés dont nous sommes déjà en possession ne peuvent agir que d'après ou sur des données que nous avons seulement la capacité de recevoir. Ainsi ni la volonté ni la réflexion n'entreraient jamais en exercice, si elles n'y étaient provoquées par certaines impressions spontanées et par une intuition confuse des choses qui peuvent nous être utiles ou que nous désirons connaître. Cependant faut-il considérer les capacités et les facultés comme deux ordres de faits absolument distincts et qui se développent séparément dans l'âme humaine; en d'autres termes, y a-t-il en nous de pures capacités qui n'ont rien de personnel ni de volontaire? Évidemment non : car prenons par exemple le phénomène sur lequel nous exerçons sans contredit le moins d'influence, je veux dire la sensation. Sans doute la sensation dépend des objets extérieurs et d'un certain état de nos propres organes; mais n'est-il pas vrai que si elle n'arrivait pas à notre conscience, elle n'existerait pas pour nous, et qu'elle tient d'autant plus de place dans notre existence, que la conscience que nous en avons est plus vive et plus noble? Or, qu'est-ce que c'est qu'avoir parfaitement conscience d'une chose? C'est après tout la saisir avec son esprit, l'embrasser dans sa pensée; ce qui ne saurait avoir lieu sans le concours de l'attention et du pouvoir personnel. La même chose se démontre encore mieux pour le sentiment, qui n'existe pas, ou qui existe à un très-faible degré, dans les âmes privées d'énergie, s'abandonnant sans réflexion et sans résistance aux impressions venues du dehors. Donc nous disposons dans une certaime mesure de notre sensibilité, nous pouvons la diriger dans un sens ou dans un autre; c'est-à-dire qu'elle est une véritable faculté, bien que l'intervention de l'activité libre n'en fasse pas la plus grande part. Qui ne reconnaît également cette intervention dans la mémoire, dans l'imagination, dans tous les faits qui dépendent de l'intelligence, et jusque dans la rêverie? Il n'y a donc, encore une fois, dans l'âme humaine, parvenue à l'état où elle a connaissance d'elle-même, que des facultés plus ou moins personnelles, plus ou moins dépendantes de ce qui est au-dessus ou au-dessous de nous; mais point de capacités pures, de propriétés inertes ou d'aveugles instincts comme ceux qui appartiennent aux animaux et aux choses. La liberté, une force qui se connaît et qui se gouverne entre plusieurs impulsions très-diverses, mais susceptibles de s'harmoniser entre elles; voilà le fonds même de

notre nature et de tous ses éléments secondaires. Voy. Faculté

CAPELLA (*Marcianus Mineus Felix*), Africain d'origine, écrivait, selon l'opinion la plus générale, en 474 ou 490 après Jésus-Christ. Sous le titre de *Satyricon* et de *Satira*, il a composé en latin une espèce d'encyclopédie, mélange de prose et de vers, divisée en sept livres que précède un petit roman en deux livres intitulé *des Noces de Mercure et de Philologie*. Les vues que Capella expose sur la grammaire, la dialectique et tous les arts libéraux en général n'ont par elles-mêmes que peu de valeur, et sont empruntées à Varron, à Pline, et aux autres écrivains de l'antiquité; mais, considéré au point de vue historique, le *Satyricon* n'est pas dénué d'importance. Pendant que la plupart des monuments littéraires de la Grèce et de Rome se trouvaient perdus ou oubliés, il échappa au naufrage qui submergeait tant de chefs-d'œuvre, et servit ensuite à renouer les traditions de la culture antique. Vers l'année 534, un rhéteur nommé Félix, qui enseignait dans l'Auvergne, en corrigea un exemplaire sur lequel on fit sans doute de nouvelles copies : car, au temps de Grégoire de Tours et d'après son propre témoignage, l'ouvrage était employé dans les cloîtres pour l'instruction des jeunes élèves (*Hist. littéraire de France*, t. III, p. 21 et 22). Au xe siècle, Capella jouissait d'une telle autorité, qu'on cite trois commentaires dont il a été l'objet, ceux de l'évêque Duncan, de Remi d'Auxerre et de Reginon (*Ib.*, t. VI, p. 120, 153, 549). Au commencement du siècle suivant, le moine Notker traduisit en langue allemande *les Noces de Mercure et de Philologie*, et il n'est pas douteux que le *Satyricon* entier ne continuât d'être très-répandu dans les écoles. L'influence de Capella s'est ainsi maintenue jusqu'à l'époque où les ouvrages d'Aristote et des Arabes se répandirent en Occident; il fit place alors à des modèles d'un génie supérieur au sien et plus dignes d'être étudiés.

L'édition la plus connue de Capella est sans contredit celle que Grotius entreprit à l'âge de quatorze ans, et qu'il publia l'année suivante, 1599, Leyde, in-8. Cependant, de l'aveu de juges très-compétents en cette matière, elle est fort insuffisante; il faut lui préférer de beaucoup celle que Fréd. Kopp avait préparée, et qui a paru après sa mort, in-4, Francfort, 1836. M. Graff a publié à Berlin, en 1836, in-8, la traduction de Notker indiquée plus haut. C. J.

CARDAILLAC (Jean-Jacques-Séverin de), né le 16 juillet 1766, au château de Lotraine, dans le département du Lot, fut élevé au collége de Sorèze et acheva ses études au grand séminaire de Saint-Sulpice. Son père, le marquis de Cardaillac, le destinait à l'état ecclésiastique. Sans avoir encore reçu les ordres, il avait le titre d'aumônier de la reine lorsque éclata la révolution de 1789. Emprisonné pendant la Terreur, il fut délivré par le 9 thermidor et entra dans l'Université sous l'Empire. Il professa la philosophie au collége de Montauban, au collége de Bourbon et à la Faculté des lettres de Paris, où il occupa pendant quelque temps, en qualité de suppléant, la chaire de Laromiguière. Il mourut inspecteur de l'Académie de Paris, le 22 juillet 1845.

Par sa première éducation il est évidemment l'élève des philosophes du xviiie siècle; il leur emprunte quelques-unes de leurs idées, et surtout leur méthode prudente, et leur langage précis. Mais Condillac et les idéologues ne sont pas ses seuls maîtres : il a suivi d'abord Laromiguière, et avec lui il est d'accord pour restituer à l'âme une activité propre, dont le système de la sensation transformée l'avait dépouillée; puis il a entendu, avec un sentiment mélangé de satisfaction et d'inquiétude, les leçons de Royer-Collard et de Cousin, et même il a parfois jeté un regard sur ces doctrines allemandes qui commencent à faire du bruit, et entrevu la critique de la raison pure de Kant. Tous ces éléments réunis sans confusion, savamment agencés par un esprit très-délié, qui ne les accepte jamais sans le contrôle d'une observation sincère, ont formé un système de transition, parfois superficiel, toujours clair, et plus défectueux par les vérités qu'il néglige que par les erreurs qu'il admet. Il se demande lui-même dans quelle école il doit se ranger : Est-il empiriste, sensualiste, rationaliste ou éclectique? Il ne lui convient pas de prendre parti entre les écoles, et il proteste contre les classifications arbitraires qui imposent, contre son gré, à un philosophe la solidarité d'une école répudiée par lui, et lui défend d'être indépendant et de penser pour son compte. La philosophie, dit-il, est personnelle; chacun se fait la sienne, et la seule vraie est celle qu'on trouve par sa propre réflexion. Aussi les *Études élémentaires de philosophie* n'ont satisfait pleinement aucune école : elles dépassent de beaucoup le niveau où le sensualisme prétend s'arrêter; elles ne s'élèvent pas jusqu'au point où le spiritualisme pur essaye de se hausser. C'est une doctrine moyenne, par elle-même destinée à passer inaperçue, et plus remarquable par le bon sens, la justesse des observations et la clarté du raisonnement que par la profondeur et l'originalité des idées. Suivant de Cardaillac, il y a dans le *moi* trois forces irréductibles, le sentiment, la connaissance, et la volonté. Le sentiment est le fait fondamental; non pas la cause des autres, mais la condition sans laquelle ils ne peuvent se produire. Il est en lui-même bien plus complexe que ne l'ont cru les disciples de Condillac : il enferme à la fois la sensation, qui nous met en rapport avec les corps; le sentiment moral, par lequel l'homme communique avec ses semblables; le sentiment des rapports, par lequel il compare entre eux et d'une manière tout immédiate diverses impressions ou diverses idées, et enfin le sens intime, qui lui permet de se connaître et de juger des autres par lui-même. Ce qui distingue cette faculté, composée de pouvoirs différents, c'est que ses formes multiples sont toutes des manières de sentir, c'est-à-dire de communiquer directement avec la réalité, d'être averti de sa présence. Cette impression n'est pas encore la connaissance : elle est même souvent en rapport opposé avec elle, d'autant plus vive que l'autre est peu obscure; mais elle est la seule matière sur laquelle l'intelligence puisse s'exercer, la source d'où elle fera jaillir toutes les idées et tous les jugements. La raison elle-même, dont on parle comme d'une puissance mystérieuse, est simplement la vue des vérités générales engagées dans les faits particuliers; elle domine, elle dirige et féconde toutes les autres facultés, mais elle dépend de l'expérience, et n'existerait pas sans elle. Il est vrai pourtant qu'elle conçoit des rapports nécessaires, alors que dans la réalité saisie par l'observation tout est particulier et contingent. Cette nécessité est son œuvre propre; c'est elle qui en vertu de sa constitution l'impose aux choses : « La seule réponse, dit-il, qu'on puisse faire à cette partie de la question, savoir quelle est la cause qui fait que nous reconnaissons à certaines vérités ce caractère d'*universelles, absolues, nécessaires*, qui les distingue des vérités contingentes, est que nous les reconnaissons et affirmons comme telles, parce que la raison, qui nous est donnée

pour voir la vérité, pour la constater, l'apprécier, et nous en servir, les voit, les reconnaît, les apprécie, les juge et les affirme telles. » Peut-être ne se doute-t-il pas qu'en parlant ainsi, il est plus rapproché de Kant que de Laromiguière. Enfin il proclame bien haut, et démontre par des preuves sérieuses, l'activité essentielle du *moi :* il pense, comme Maine de Biran, que nous apercevons, par un sentiment immédiat, nos actes dans leur rapport avec la force personnelle qui les produit; nous nous percevons à la fois comme cause et comme effet; le même *moi*, qui modifie, est modifié. C'est même par suite de cette connaissance primitive que nous pouvons conclure de nos sensations à l'existence des objets; quand les corps extérieurs agissent sur nos organes nous éprouvons le contre-coup de cette action. Nous avons alors comme la moitié d'un fait que par le sens intime nous percevons tout entier; nous sommes simplement effet, et non plus cause; nous jugeons que la cause n'étant pas en nous est au-dessous, et ainsi nous formons la conception de l'extérieur. Ces idées n'ont rien de bien neuf; mais elles ne sont pas ordinaires dans un système qui s'annonce dès le début, comme une interprétation de l'expérience. Elles sont accompagnées d'observations qui depuis ont été produites comme nouvelles; de Cardaillac prétend que l'acte par lequel nous rapportons nos sensations à l'organe est une pure illusion, mais une illusion instructive; il distingue des sensations qui échappent à la conscience, et ne laissent pas que d'agir sur nos jugements et nos actes; il sait que toute sensation est composée de ces éléments inaperçus; il comprend l'importance de l'association des idées, en résume les lois avec une précision que les psychologues anglais n'ont pas dépassée, et ramène la mémoire à une sorte d'habitude. Il mériterait d'être plus connu, et son livre est un de ceux qu'on doit avoir lu. Oublié en France, il est apprécié à l'étranger. Hamilton, si bon juge en matière de psychologie, en cite plusieurs passages, et plus souvent encore il en adopte les idées pour son propre compte. Les *Études élémentaires de philosophie* ont été publiées à Paris en 1830 (2 volumes in-8). E. C.

CARDAN. Ce nom, que l'on rencontre dans l'histoire de toutes les sciences, qui partout éveille le souvenir du génie mêlé aux plus déplorables aberrations, n'appartient pas moins à l'histoire de la philosophie, où il se montre entouré des mêmes ombres et de la même lumière. Mais s'il existe des travaux importants et conçus dans un esprit d'impartialité sur Cardan considéré comme médecin, comme naturaliste, comme mathématicien, il reste encore à l'étudier comme philosophe : car, parmi ceux qui avaient mission de le juger sous ce point de vue, pas un seul ne l'a pris au sérieux, ou peut-être n'a osé aborder les 10 volumes in-folio et les deux cent vingt-deux traités sortis de son intarissable plume, dont le besoin augmentait encore la fécondité. Bayle ne lui a consacré qu'un article biographique; Brucker semble avoir eu pour but de ne recueillir de lui que les opinions les moins sensées; et Tennemann, même dans son grand ouvrage, daigne à peine lui accorder une mention.

Jérôme Cardan naquit à Pavie, le 24 septembre 1501. Son père était un jurisconsulte distingué, fort instruit dans les sciences mathématiques, dont il enseigna à son fils les premiers éléments, et sa mère, à ce que l'on soupçonne d'après quelques aveux échappés à Cardan lui-même, n'était point mariée; elle chercha même à se faire avorter pendant qu'elle le portait dans son sein. Quoi qu'il en soit, Cardan fut élevé dans la maison de son père, et, sans nous arrêter à toutes les circonstances extraordinaires dont il remplit le récit de ses premières années, nous dirons qu'à vingt ans il suivit les cours de l'Université de Pavie. Deux ans plus tard, il y expliquait les *Éléments d'Euclide.* En 1524 et en 1525, il étudiait à Padoue, où il prit successivement les grades de maître ès arts et de docteur en médecine. La profession de médecin, qu'il avait embrassée malgré les vœux de son père, lui fournissant à peine les moyens de subsister, il retourna à ses premières études, et fut nommé, vers l'âge de trente-trois ans, professeur de mathématiques à Milan. Mais, à peine élevé à ce poste, il voulut de nouveau tenter la fortune par l'exercice de la médecine, et cet essai fut pour lui aussi malheureux que la première fois. Il aurait bien pu, dans ce temps, devenir professeur de médecine à l'Université de Pavie; malheureusement il ne voyait pas d'où l'on tirerait ses honoraires; et, déjà marié, à la tête d'une famille, il n'était pas dans un état à offrir à la science un culte désintéressé. Sa réputation paraît mieux établie que sa fortune; car, en 1547, le roi de Danemark lui offrit, à des conditions très-avantageuses, d'être le médecin de sa cour. Cardan refusa, craignant, dit-il, les rigueurs du climat, et, ce qui est plus étonnant de la part d'un homme comme lui, la nécessité de changer de religion. Quelques années plus tard, il fut appelé en Écosse par l'archevêque de Saint-André, qu'il se vante d'avoir guéri, par des moyens à lui seul connus, d'une maladie de poitrine jugée incurable. Après avoir successivement, et à diverses reprises, enseigné la médecine à Milan, à Pavie et à Bologne, il s'arrêta dans cette dernière ville jusqu'en 1570. Alors, pour un motif que ni Cardan ni ses historiens n'ont indiqué bien clairement, il fut jeté en prison, puis condamné, au bout de quelques mois, à garder les arrêts dans sa propre maison. Enfin, devenu complétement libre en 1571, il se rendit à Rome, où il fut agrégé au collége des médecins, et pensionné par le pape jusqu'au moment de sa mort, arrivée le 15 octobre de l'an 1576, onze jours après qu'il eut mis la dernière main à l'ouvrage intitulé *de Vita propria.* C'est de ce livre, éminemment curieux, tenant à la fois du journal, du panégyrique et des confessions, que sont tirés tous les faits qui précèdent. Nous ajouterons, pour les rendre plus complets, qu'outre la misère et la persécution, Cardan eut à supporter des malheurs domestiques de la nature la plus humiliante et la plus cruelle : un de ses fils mourut sous la hache du bourreau, convaincu d'avoir empoisonné sa femme; un autre l'affligeait par une telle conduite, qu'il se vit obligé de solliciter lui-même son emprisonnement.

Mais ce n'est pas assez de connaître les événements qui composent la vie extérieure de Cardan; il faut avoir une idée de son caractère, de sa physionomie morale, une des plus bizarres qu'on puisse se représenter, et que nul n'aurait imaginée si elle n'avait pas existé réellement. On peut dire sans exagération qu'il réunissait en lui les éléments les plus opposés de la nature humaine. D'une vanité sans mesure, qui perce dans chaque ligne de ses écrits, qui le porte à compter sa propre naissance parmi les événements les plus mémorables du monde, et à se regarder comme l'objet d'une protection miraculeuse de la part du ciel, il parle de lui en des termes qui, dans la bouche d'un autre, pourraient sembler d'atroces calomnies. Il était, s'il faut l'en croire, naturellement enclin à tous les vices, et porté vers tout ce qui est mal : colère, débauché, vindicatif, joueur, impie, intempérant en actions et en paroles,

toujours prêt à blesser même ses meilleurs amis (*de Vita propria*, c. xii). Nous ajouterons que le tableau qu'il nous a laissé lui-même de ses habitudes et de ses mœurs n'est pas propre à démentir ce jugement. Croit-on que ce soit l'amour de la vérité qui lui fait tenir un tel langage? Mais le même homme ne recule pas devant les plus grossiers mensonges. Il se vante de posséder plusieurs langues sans les avoir jamais apprises, et toutes les sciences sans les avoir étudiées; il s'attribue le don surnaturel de connaître l'avenir, de voir en plein jour le ciel semé d'étoiles, d'entendre ce qu'on dit de lui en son absence, et de tomber en extase à volonté. Enfin il nous assure avoir eu, comme Socrate, un génie familier. S'il s'élève quelquefois à la hauteur du génie, si les aperçus les plus originaux et les plus profonds ne manquent pas dans ses écrits, d'ailleurs si variés, plus souvent encore il tombe au-dessous du vulgaire bon sens dans les superstitions les plus décriées, dans des actes qui touchent à la folie. Il croit aux songes, à la divination, aux amulettes, à l'astrologie judiciaire; il fait des horoscopes parmi lesquels il faut compter celui de Jésus-Christ; et malgré les éclatants démentis qu'il reçoit des événements, il persiste dans sa chimère. Quant à la folie, comment ne point la reconnaître dans le trait suivant : il ne pouvait pas, nous assure-t-il, se passer de souffrir, et quand cela lui arrivait, il sentait s'élever en lui une telle impétuosité, que toute autre douleur lui semblait un soulagement. Aussi avait-il l'habitude, dans cet état, de mettre son corps à la torture jusqu'à en verser des larmes, et la pensée même du suicide venait plus d'une fois se présenter à son esprit. Ce n'est pas seulement la raison, mais aussi la pudeur qui se trouve blessée, lorsque arrivé presque au terme de son existence il compte sérieusement au nombre de ses plus grands malheurs l'état d'impuissance où il a vécu jusqu'à l'âge de trente ans. Qui oserait s'attendre ensuite à rencontrer à côté d'un regret si extraordinaire ces nobles et touchantes paroles : « J'aime la solitude; car, lorsque je me trouve seul, je suis plus qu'en tout autre temps avec ceux que j'aime; je veux dire avec Dieu et avec mon bon génie »? La vérité est que Cardan avait souvent des élans presque mystiques, et son esprit s'était nourri de la lecture de Platon, de Plotin et d'autres écrivains du même ordre (*de Vita propria*, c. xviii). Mais là ne se bornait pas son érudition philosophique. Il connaissait aussi Aristote, Avicenne, Alexandre d'Aphrodise, mais surtout Galien, qu'il cite à chaque pas dans le texte grec. Nous avons cru devoir insister sur ces détails, parce que la personne de Cardan ne nous paraît pas moins intéressante pour la science de l'esprit humain, que ses idées et ses doctrines.

Les opinions philosophiques de Cardan sont inséparables de ses vues générales sur la nature et la composition de l'univers. Elles ne sont pas toujours très-arrêtées ni parfaitement conséquentes dans les détails; cependant elles offrent dans leur ensemble un caractère d'incontestable unité. Le fond en est souvent ancien et visiblement emprunté d'ailleurs; mais les développements auxquels elles donnent lieu, et les idées accessoires qui s'y rattachent, ne manquent ni d'originalité ni de profondeur. En voici à peu près la substance.

Ce qu'on appelle la nature n'est pas un principe à part dans l'univers, ni une force distincte ayant ses attributions propres : c'est l'ensemble des êtres et des choses; c'est l'univers lui-même.

Il faut distinguer dans l'univers trois principes, trois choses éternelles et également nécessaires, sans lesquelles aucune autre ne saurait exister, à savoir : l'espace, la matière et l'intelligence ou l'âme du monde. Quelquefois ces principes sont portés au nombre de cinq, lorsqu'on y ajoute le mouvement et qu'on distingue l'âme du monde de l'intelligence. Mais cette distinction, comme nous le verrons bientôt, est aux yeux de Cardan une pure abstraction; et quant au mouvement, il n'est que l'une des fonctions de l'âme universelle.

L'espace, c'est ce qui contient les corps; mais il ne contient pas l'univers, y étant lui-même contenu. Il est éternel, immobile, immuable, et n'existe nulle part sans corps; en d'autres termes, il n'y a pas de vide dans la nature. Sur ce point Cardan a devancé Descartes.

La matière est éternelle comme l'espace, qu'elle remplit partout; mais elle n'est ni immobile ni immuable; elle passe, au contraire, incessamment d'une forme à une autre par l'intermédiaire de deux qualités primordiales : la chaleur et l'humidité. La chaleur est, non pas le principe, mais l'organe, l'instrument du mouvement, et le véhicule de la vie; c'est au moyen de la chaleur que l'âme ou le principe de la forme agit sur la matière; et que les éléments de la matière se décomposent et se réorganisent, pour passer de la vie à la mort et de la mort à la vie. L'humidité, au contraire, est l'instrument de la résistance et la condition de l'inertie. La matière avec ses deux qualités opposées, étant un principe nécessaire des choses, on ne peut pas dire qu'elle soit un mal : elle n'est que le moindre et le dernier des biens; et ceux-ci ne sont pas détruits, mais diminués par sa présence.

Il n'est pas un corps, pas une portion de matière qui puisse être conçue sans forme. Toute forme est essentiellement une et immatérielle, c'est-à-dire une âme; par conséquent tous les corps, même les plus insensibles en apparence, sont des êtres animés. D'ailleurs, tous les corps sont susceptibles de mouvement, et le mouvement ne peut s'expliquer que par une force immatérielle. Encore bien moins peut-on expliquer sans un principe pareil la sensibilité, l'instinct et l'intelligence. Mais toutes les âmes particulières ne sont que des fonctions ou des attributions diverses d'une âme universelle, c'est-à-dire de l'âme du monde (*de Natura*, 3ᵉ partie, ch. ii).

L'âme du monde est à la nature entière ce que notre âme particulière est à notre corps, et Cardan n'hésite pas à citer pour son propre compte ces vers fameux :

Spiritus intus alit totumque infusa per orbem
Mens agitat molem et magno se corpore miscet

Toutes les formes des êtres, toutes les âmes particulières sont renfermées en puissance dans l'âme unique et universelle, comme tous les nombres sont renfermés dans la décade. Pour les produire hors de son sein et donner naissance aux créatures innombrables dont l'univers est peuplé, il lui suffit de se montrer elle-même et de se développer dans toute l'étendue de sa puissance. On peut la comparer à la lumière du soleil, qui, bien qu'une dans son essence et toujours la même, ne laisse pas d'apparaître à nos yeux sous une diversité infinie d'images (*ubi supra*). Le rapport des âmes particulières à l'âme universelle peut aussi se comprendre par ce qui se passe entre les vers et la plante dont ils se nourrissent et sur laquelle ils vivent. Or, il est évident que la plante et les vers, quoique parfaitement distincts par la forme, ne sont pourtant qu'une seule et même substance. Seulement il ne s'agit ici que d'une substance relative et mortelle, tandis que les âmes jouissent de l'immortalité comme le principe dont elles

sortent (*Theonoston, seu de Animi immortalitate*, lib. II, § 31).

On se demande, après cela, quelle place il reste à Dieu, et comment il se distingue de cette force universelle, également infinie, principe spirituel de tous les êtres, moteur et organisateur de l'univers. Cardan ne répond nulle part à cette question. Il adresse bien à Dieu des hymnes; il reconnaît en lui l'être infini, et parle de son immensité; mais ses autres attributs, et surtout ses rapports avec l'âme du monde, son rôle dans la création, il se garde do les définir. On ne peut pas dire qu'il admette, à l'exemple de Platon, au-dessus de l'âme du monde, une intelligence suprême, ayant sa propre substance, et exerçant sur tous les autres principes un pouvoir absolu. Cardan dit expressément que le principe de l'intelligence, de la sensibilité et de la vie, est un seul et même être; que l'âme n'est pas seulement le principe universel, qu'elle est la substance première et véritable de toutes choses. *Planum est idem esse quod sentit, intelligit, vivit.... Anima est ergo quœ non solum principium est omnium, sed etiam primum et verum subjectum.* (*Theonoston*, lib. IV, t. Ier, p. 439 de l'édit. de Lyon.)

Cependant nous devons dire que Cardan, de son propre aveu, n'a pas toujours été du même avis sur la nature de l'intelligence et ses rapports avec les différents êtres. Dans le traité *de Uno*, un des premiers qu'il ait publiés sur des matières philosophiques, il se déclare pour la doctrine d'Averroès et n'admet pour tous les êtres qu'une seule intelligence, un seul entendement pénétrant dans tous les corps organisés, capable de lui donner accès; demeurant, au contraire, plus ou moins éloigné de ceux qui ne remplissent pas cette condition, illuminant le corps de l'homme, parce qu'il est d'une composition plus subtile, et rayonnant extérieurement autour de la brute, parce qu'elle est formée d'une matière plus grossière. Plus tard, dans le livre *de Consolatione* (liv. II, t. Ier, p. 598 de l'édition de Lyon), il enseigne précisément le contraire. Il nie formellement qu'il puisse exister une intelligence unique, soit pour les êtres vivants en général, soit seulement pour les hommes : il soutient, au contraire, que l'intelligence est toute personnelle, qu'elle ne vient pas du dehors comme un rayon émané d'un foyer étranger; mais qu'elle a son siége en nous-mêmes, qu'elle fait partie de nous, et nous est entièrement propre comme la sensibilité. Car, dit-il, nous savons par expérience que la faculté de comprendre ne s'exerce pas en nous d'une autre manière que la faculté de sentir. Cela n'empêche pas l'esprit de l'homme d'être d'une origine céleste; mais il se divise en un nombre infini de parcelles dont chacune devient le centre d'une existence à part. De là résulte évidemment que les âmes elles-mêmes doivent être considérées comme autant de substances distinctes et parfaitement indépendantes les unes des autres, ce que Cardan n'hésite pas à reconnaître, non-seulement pour la vie présente, mais pour celle qui nous attend au delà du tombeau. Voici, au reste, ses propres paroles (*ubi supra*) : « Ainsi les âmes humaines demeurent distinctes les unes des autres, même après la mort, avec toutes les facultés qui leur sont propres, comme la volonté, l'intelligence, la sagesse, la science, la réflexion, la raison, la connaissance des arts et toutes autres qualités semblables. » Enfin, dans un troisième écrit, intitulé *Theonoston*, ou *de l'Immortalité de l'âme*, Cardan s'écarte à la fois des deux opinions précédentes, en s'efforçant, en quelque sorte, de les concilier entre elles. Il n'admet, comme la première fois, qu'une seule âme et une seule intelligence; mais cette intelligence lui apparaît sous un double point de vue : elle peut être considérée en elle-même, comme absolue et dans l'éternité; alors elle ne connaît que l'universel, c'est-à-dire sa propre essence, et ses opérations ne peuvent pas se distinguer les unes des autres. Mais elle se montre aussi dans le temps; elle se manifeste par certains organes, au nombre desquels il faut compter l'homme, et dans ce cas ses opérations sont multiples, chacune d'elles devant occuper un point différent de la durée; elle nous semble douée de facultés diverses plus ou moins développées, selon la perfection de l'organe ou de l'instrument (*Theonoston*, lib. IV, t. Ier, p. 439). Pour excuser ces variations dans ses doctrines, Cardan fait remarquer que telle est la condition de l'esprit humain, que les vérités les plus utiles et les plus importantes ne peuvent pas être trouvées en un jour.

Nous venons de voir que Cardan regarde l'homme comme un organe de l'intelligence et, par conséquent, de l'âme universelle. Cela ne l'empêche pas de le considérer isolément comme un être à part, et nous nous hâtons d'ajouter que l'on trouve dans cette partie de sa philosophie des observations profondes, délicates, mais mêlées, comme toujours, de paradoxes et d'erreurs. Ce qui constitue à ses yeux le caractère distinctif de l'être humain, c'est (il l'appelle par son nom) la conscience. Les animaux, doués seulement d'une âme sensitive, ne connaissent pas, si parfaits qu'ils soient, d'autre règle que celle d'un aveugle instinct; en un mot, ils ne savent pas ce qu'ils sont; tandis que l'homme se connaît lui-même et a conscience de la connaissance qu'il a des autres êtres. *Ipse autem se ipsum agnoscit ac reliqua se agnoscere intelligit* (*de Natura*, c. I). La conscience le conduit à la distinction de l'âme et du corps, qu'il démontre aussi bien qu'on pourrait le faire aujourd'hui par l'unité, l'identité de l'être pensant et le fait du libre arbitre. Il n'y a qu'un être intelligent, ayant conscience de lui-même, c'est-à-dire un être identique, qui puisse trouver en soi la règle de ses actions (*Theonoston*, lib. II, § 19, et lib. III). Enfin, après avoir établi que l'âme est distincte du corps, Cardan, entreprend d'en démontrer l'immortalité. C'est ici surtout qu'il fait preuve d'une solide et profonde érudition. Il rapporte avec beaucoup d'exactitude, avec beaucoup d'ordre et de précision, tous les arguments allégués par les philosophes pour ou contre le dogme de la vie future (*Theonoston*, lib. V). Quant à lui, sur des preuves qui n'offrent pas un grand caractère d'originalité, il admet ce dogme; mais, en même temps, il le déclare tout à fait inutile, et même dangereux dans la pratique. Le sceptique, le matérialiste avoué, est obligé, selon lui, de se montrer d'autant plus irréprochable dans sa conduite, qu'il attire tous les regards et qu'il éveille tous les soupçons. D'ailleurs n'avons-nous pas, pour remplacer la crainte d'une autre vie, les mouvements naturels de la conscience, la crainte de la justice des hommes, le sentiment de l'honneur, le respect de nous-mêmes et de nos amis, enfin la force de l'habitude et de l'éducation? En revanche, le mal dont Cardan accuse le dogme de l'immortalité lui paraît incontestable; car s'il n'existait pas dans l'esprit des hommes, on n'aurait pas à déplorer les guerres de religion, les plus cruelles entre toutes les guerres, et le plus grand des fléaux (*de Immortalitate animarum*, c. XI).

Il est évident que l'immortalité, pour Cardan, ne saurait être autre chose que la continuité, que l'éternité du principe unique de toute vie et de toute intelligence. Il nous apprend lui-même, dans le *de Vita propria* (c. XLIV), le dernier ou-

vrage sorti de sa plume, qu'il croyait à l'égalité non-seulement de tous les hommes, mais de tous les êtres vivants. Mais il distingue dans ce principe plusieurs fonctions ou plusieurs attributs, qui suffisent à l'explication de tous les phénomènes de la vie humaine et de l'univers en général : 1° l'intelligence proprement dite; 2° l'imagination; 3° les opérations des sens; 4° les fonctions vitales; 5° le mouvement. L'intelligence est le privilége exclusif de l'homme. L'imagination et les sens appartiennent à la fois à l'homme et aux animaux; le principe vital est dans tous les êtres organisés, dans les plantes comme dans les animaux. Enfin le mouvement existe indistinctement dans tous les corps (*Theonoston*, lib. IV, t. Ier, p. 439).

Cardan s'est occupé aussi de la dialectique; et quoique l'ouvrage qu'il a publié sur ce sujet (t. Ier, p. 229 de l'édition de Lyon) ne soit pas autre chose, au fond, qu'un résumé de la *Logique* d'Aristote, on y trouve cependant des détails intéressants et des réflexions judicieuses sur la méthode à observer dans les différentes sciences.

Nous n'en dirons pas autant de l'écrit qui a pour titre *de Socratis studio*, véritable pamphlet composé de toutes les calomnies répandues contre Socrate par Aristophane et Athénée. Croirait-on que les plus grands griefs reprochés par Cardan au philosophe athénien soient précisément son désintéressement, sa prédilection pour la morale, son aversion pour les disputes stériles de l'époque, enfin sa mansuétude et sa patience au sein de sa propre famille? Il prétend que cette dernière vertu est un encouragement funeste pour les femmes qui manquent de soumission envers leurs maris. Il ne traite pas mieux les disciples de Socrate. Platon est un vil flatteur des tyrans, Xénophon un soldat ignorant, cupide et traître à sa patrie; Aristippe n'a fait que développer en pratique et en théorie les véritables conséquences de l'enseignement de son maître.

Il serait beaucoup trop long d'énumérer ici tous les écrits de Cardan, dont la plupart sont étrangers à l'objet de ce Recueil. Nous nous contenterons de citer le *Theonoston*, le livre *de Consolatione*, les traités *de Natura*, *de Immortalitate animarum*, *de Uno*, *de Summo bono*, *de Sapientia*, et le livre *de Vita propria*, comme la source où nous avons puisé les éléments de la doctrine philosophique de Cardan. Sa théorie de la nature se trouve exposée principalement dans les deux ouvrages *de Subtilitate* et *de Rerum varietate*. Les œuvres complètes de Cardan ont été réunies par Charles Spon en 10 vol. in-f°, Lyon, 1663, et Cardan lui-même, sous le titre *de Libris propriis*, nous en a laissé une notice étendue, imprimée dans le premier volume de l'édition que nous venons de citer, et que nous avons sous les yeux en rédigeant la présente analyse.

CARDINALES (vertus cardinales). On appelle ainsi les aspects les plus généraux et les plus importants de la moralité humaine, essentiellement une de sa nature; les vertus qui contiennent en elles et sur lesquelles s'appuient toutes les autres. Elles sont au nombre de quatre : la force, la prudence, la tempérance et la justice. Tout le monde comprendra sans peine ce qu'il faut entendre par la tempérance et par la justice, laquelle n'est vraiment efficace que par la bonté (*justitia cum liberalitate conjuncta*). Mais comment la force et la prudence sont-elles comptées au nombre des vertus? C'est que par la force il faut entendre ici avec Cicéron (*de Offic.*, lib. I, c. XX) cette grandeur d'âme, cette énergie morale qui consiste à se mettre au-dessus de tous les avantages et de toutes les misères de ce monde, et à ne reculer devant aucun sacrifice pour faire le bien. La prudence doit être entendue dans le sens de son étymologie antique; elle est la connaissance de la vérité dans son caractère le plus élevé, et suppose que l'intelligence y a été préparée par la méditation et par la science.

Cette division de la vertu est très-ancienne, aussi ancienne, on peut le dire, que la morale; car on la trouve déjà dans l'enseignement de Socrate, tel qu'il nous a été conservé par Xénophon, mais avec une légère différence : c'est que le respect de la Divinité (εὐσέβεια) y tient la place de la prudence ou de la science, qui, réunie à la vertu, doit constituer la sagesse. Platon a conservé la même doctrine en lui donnant seulement un caractère plus systématique et en le rattachant intimement à ce qu'on peut appeler sa psychologie. En effet, après avoir distingué dans l'âme trois éléments, le principe de la pensée, le principe de l'action et celui de la sensibilité, ou ce qu'on appelle vulgairement l'esprit, le cœur et les sens, il admet pour chacun de ces éléments une vertu particulière, destinée à le développer ou à le contenir : pour les sens, la modération ou la tempérance; pour le cœur, la force et le courage; pour l'esprit, la science dans ce qu'elle a de plus élevé, c'est-à-dire la science du bien. Enfin, du mélange et de l'accord de ces trois premières vertus, il en naît une quatrième qui est la justice. Mais la justice, pour Platon, n'est pas simplement cette qualité négative qui consiste à respecter les droits d'autrui et à rendre à chacun ce qui lui est dû; elle est l'ordre même dans la plus noble acception du mot; elle est le développement harmonieux de toutes les facultés de l'individu et de toutes les forces de la société; elle est la vie humaine dans sa perfection (Platon, *Republ.*, liv. IV). Après Platon, l'école stoïcienne a donné à ce même point de vue une consécration nouvelle, mais en le détachant du système psychologique et métaphysique sur lequel il s'appuyait d'abord, pour en faire un principe indépendant, appartenant exclusivement à la morale. Des stoïciens il a été transmis à Cicéron, qui le développe avec beaucoup d'élégance dans son traité *des Devoirs*, d'où il a passé dans la plupart des traités de la morale chrétienne, avec les termes mêmes de la langue latine, termes qui ont aujourd'hui perdu leur signification primitive. Mais le christianisme, trouvant incomplète cette base de la morale, et forcé de la trouver telle par la nature de ses dogmes, y a ajouté ce qu'il appelle les vertus théologales. Les philosophes modernes, au lieu de s'occuper de la division des vertus, travail assez stérile en lui-même, ont mieux aimé rechercher d'abord quel est le principe suprême de la moralité humaine, la loi absolue de nos actions, ensuite quels sont les devoirs particuliers qui en découlent, quelle est notre tâche dans chacune des positions de la vie.

Il existe sur le sujet qui vient de nous occuper deux traités spéciaux : l'un de Clodius, qui a pour titre : *de Virtutibus quas cardinales appellant* (in-4, Leipzig, 1815); l'autre, beaucoup plus ancien, est l'ouvrage de Gémiste Pléthon, *de Quatuor Virtutitus cardinalibus*, publié en grec avec une traduction latine par Ad. Occone (in-8, Bâle, 1552).

CARNÉADE DE CYRÈNE, né vers la troisième année de la CXLIe olympiade, est l'esprit le plus ingénieux et le plus brillant qui ait honoré la décadence de l'école académique. Moins original, moins profond, moins sérieux même qu'Arcésilas, qui est le véritable père de la philosophie de la vraisemblance, Carnéade a été surtout un rhéteur plein de ressources et d'esprit, un dialecticien d'une subtilité et d'une souplesse merveilleuses, un adversaire habile et acharné de l'école stoï-

cienne. Il se peignait fort bien lui-même et donnait une fort juste idée de son rôle philosophique, en disant : « Si Chrysippe n'eût point existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade. »

Élève d'Hégésinus, qui lui transmit l'enseignement traditionnel de l'école, initié par Diogène de Babylone à la dialectique stoïcienne, Carnéade reprit avec un éclat nouveau la lutte engagée par Arcésilas, et il fut pour Chrysippe ce que le chef de la nouvelle Académie avait été pour Zénon.

Les historiens anciens de la philosophie nous représentent Carnéade comme un raisonneur vraiment merveilleux et doué de ressources extraordinaires. Capable de tout oser et de réussir en tout, il savait tout rendre vraisemblable, même l'absurde, et tout obscurcir, même l'évidence. Un jour, devant l'élite de Rome, qui, pour l'entendre, désertait ses fêtes (Lactance, *Inst. div.*, liv. V, ch. XV; — Plut., *in Cat. maj.*), il peignit la justice avec une éloquence divine. Le lendemain il démontra que la justice est un mot vide de sens, et se fit applaudir du même auditoire (Cicéron, *de l'Orateur*, liv. III, ch. XVIII).

Quelle doctrine eût subi impunément les attaques d'un tel adversaire? Le stoïcisme, déjà ébranlé, faillit y périr. La physiologie de Zénon et de Chrysippe, leur dieu-monde, animal éternel dont la providence universelle n'est qu'une universelle fatalité, leur théorie de l'indifférence du plaisir, toute leur métaphysique, toute leur morale, Carnéade n'épargnait rien. Mais la lutte s'engagea principalement sur les questions logiques, et, entre autres, sur la question de la célèbre φαντασια καταληπτική (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 212 sqq., édit. de Genève), type et mesure de la vérité dans toute l'école stoïcienne. A l'aide de sorites ingénieux (le sorite était l'argument favori de Carnéade), il s'attacha à prouver qu'entre une perception vraie et une perception fausse il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité de perceptions dont la différence est infiniment petite (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, ch. XVI; — Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. CLXVII sqq.). Il alla jusqu'à combattre l'axiome des mathématiques : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles (Jalenus, *de Optimo dicendi genere*, p. 558 dans Sextus, édit. latine). Or, dégagez cet axiome du caractère mathématique qui en voile la généralité, vous avez le principe de contradiction qui, sous une forme logique, n'exprime rien moins que la foi de la raison en elle-même. Le nier, c'est nier la raison, et atteindre la dernière limite et la suprême extravagance du scepticisme.

Carnéade n'hésita pas, seulement il fit une réserve pour la pratique. Déjà la théorie du *vraisemblable* lui montrait la route de l'inconséquence; il y suivit Arcésilas. Toutefois, disciple toujours original, il fit d'une théorie indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, 169, B.; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII; — Cicéron, *Quest. acad.*, lib. II, c. XXII et suiv.). Mais à quoi sert tout l'esprit du monde, séparé du vrai? La première condition d'une solide théorie de la probabilité, c'est une théorie de la certitude. Car qu'est-ce que la probabilité, sinon une mesure? Et comment mesurer sans une unité?

On n'échappe pas à la logique par l'inconséquence. Arcésilas et Carnéade avaient nié la certitude spéculative; il fallut, bon gré, mal gré, aller jusqu'au scepticisme absolu et universel. On peut dire que l'école académique périt avec Carnéade. Elle jeta quelque éclat encore, il est vrai, sous Antiochus et Philon; mais ces esprits timides ne sont pas les véritables disciples de Carnéade et d'Arcésilas : l'héritier de la nouvelle Académie, c'est l'école pyrrhonienne renaissante; le continuateur de Carnéade, c'est Ænésidème.

Sur Carnéade, voy. l'article de Bayle dans le *Dictionnaire critique;* — Huet, *de la Faiblesse de l'esprit humain;* — Gouraud, *Dissertatio de Carneadis vita et placidis*, Paris, 1848, in-8; — Foucher, *Histoire des académiciens*, et les autres ouvrages indiqués à l'article ACADÉMIE.

EM. S.

CARPENTIER ou **CHARPENTIER** (Jacques), né à Clermont en Beauvoisis en 1524. Il étudia la philosophie à Paris, et la professa d'abord au collége de Bourgogne. Nommé plus tard procureur de la nation de Picardie, il parvint aux fonctions de recteur de l'Académie de Paris pour la philosophie, et remplit cette place durant seize ans, jusqu'à sa mort, arrivée en 1574. Docteur en médecine, ce fut sans doute à la protection du cardinal de Guise qu'il dut d'être le médecin du roi Charles IX. Mathématicien distingué, il soutint une lutte très-vive contre Ramus, pour une chaire de mathématiques, laissée vacante par la retraite du titulaire, qui la lui résignait. La contestation fut portée jusqu'au Parlement. Le conseil même du roi dut intervenir; et, après de longs débats, en 1568, la chaire fut maintenue à Charpentier.

Le nom de Charpentier est surtout célèbre par la mort de son infortuné rival. De Thou, dans le livre III de son *Histoire*, à l'année 1572, n'hésite pas à charger la mémoire de Charpentier du meurtre de Ramus. Suivant lui, et il ne faut pas oublier que c'est le témoignage d'un contemporain, c'est Charpentier qui excita l'émeute des écoliers, assassins du hardi novateur; le témoignage du grave historien n'a pu être formellement démenti; et, dans les œuvres de Charpentier lui-même, certains passages, que nous citerons plus bas, semblent prouver qu'il avait prévu cette catastrophe, et qu'il en fut certainement peu affecté.

Charpentier n'a point, en philosophie, de doctrine originale; il ne tient une place dans l'histoire de la science que par son ardent attachement au système d'Aristote; et il faut le classer parmi les plus purs péripatéticiens. Il se porta contre Ramus le constant adversaire de toute innovation; et il crut devoir, pour l'intérêt même de la jeunesse qui lui était confiée, maintenir dans toute leur sévérité les études et la discipline telles que le passé les avait faites et les lui avait transmises. Tous ses ouvrages, toute sa polémique n'eurent que ce seul but. Il se contenta de porter dans l'exposition des doctrines plus d'ordre, plus de clarté que la scolastique n'en avait mis; et à cet égard, il rendit de très-réels services; mais, quant au fond même, quant aux principes, il s'y montra fidèle jusqu'à la passion et à l'entêtement. Il est vrai que les réformes proposées par Ramus n'étaient guère acceptables; mais à ces tentatives un peu hasardeuses, on pouvait en substituer de plus prudentes, et Charpentier n'y parut pas même songer. Ses livres de logique, assez nombreux, ne sont qu'une reproduction fidèle et très-régulière des opinions d'Aristote; il ne va point au delà; ses livres de physique le répètent également, et c'est toujours aux observations du philosophe grec qu'il a recours; ce n'est pas aux siennes propres, qui pouvaient certainement lui en apprendre bien davantage sur les questions de physiologie qui paraissent l'avoir occupé.

Parmi ses ouvrages on en peut distinguer

deux : *Descriptio universæ naturæ*, en quatre livres, où il traite successivement des principes communs des choses, des cinq corps simples, des mixtes imparfaits ou météores, et enfin de l'âme. Ce n'est qu'un extrait fort clair du système d'Aristote sur ces grands objets, et il le tire, avec une sagacité qui pouvait être mieux employée, de la *Physique*, du traité *du Ciel*, de la *Météorologie* et du traité *de l'Ame*. Le second ouvrage de Charpentier qu'on peut citer est plus important que celui-ci : c'est sa traduction, avec commentaires, du petit traité d'Alcinoüs sur le système de Platon. C'est pour lui une occasion de comparer Aristote et Platon sur toutes les parties de la philosophie ; et il établit cette comparaison avec une érudition étendue et très-solide, qui peut encore éclairer les études de notre temps. Sa préface surtout est remarquable, et elle sera toujours lue avec grand profit par ceux qui voudront traiter cet inépuisable sujet. A la suite de chacun des chapitres d'Alcinoüs, des remarques parfaitement classées, et rédigées avec un ordre fort rare à cette époque de science un peu confuse, expliquent toutes les difficultés du texte, et servent à en éclaircir le résumé, qui est lui-même concis et substantiel. Charpentier y déploie des connaissances très-profondes et très-exactes. L'histoire de la philosophie comptait certainement alors fort peu de savants qui la connussent aussi bien ; et Ramus, sur ce point, était loin de valoir son adversaire. De plus, Charpentier, tout péripatéticien qu'il est, sait rester parfaitement juste envers Platon, et il n'hésite pas, sur quelques-uns des points les plus graves, à lui donner tout avantage sur Aristote, notamment en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Ce livre, quoique très-bien composé, est entremêlé de digressions au nombre de douze, dans lesquelles Charpentier, à propos, il est vrai, des questions traitées par Alcinoüs, revient à ses querelles personnelles, et expose aussi ses propres opinions sur quelques-uns des plus grands problèmes de la science, les idées et les universaux, l'immortalité de l'âme, le destin, le libre arbitre, etc. Il défend, dans l'une entre autres, le dieu d'Aristote contre la théodicée de Platon, et il s'appuie même sur les dogmes chrétiens pour soutenir la doctrine péripatéticienne.

La première de ces digressions est consacrée à sa méthode, question fort controversée entre Ramus et lui; et, à cette occasion, il reprend toute la lutte antérieure et en raconte les phases. Il remonte jusqu'au fameux arrêt royal du 10 mars 1543, époque à laquelle il n'avait lui-même que dix-neuf ans; il cite cet arrêt tout entier avec la sentence du Parlement, et les sentences non moins graves que tous les savants français et étrangers avaient portées contre les audaces de Ramus. Après cette interruption, qui n'a pas moins de 132 pages, l'auteur reprend son commentaire précisément au point où il l'a laissé ; et de la note 4, où il avait quitté Alcinoüs pour Ramus, il passe à la note 5, où il continue et achève sa pensée. Les autres digressions sont conçues sur un plan tout pareil ; et de même que la première est dédiée au cardinal de Lorraine, les autres le sont à quelques-uns des personnages dont Charpentier avait obtenu la protection ou l'amitié. Ce sont, en quelque sorte, des repos et des distractions que l'auteur donne à sa propre pensée et à ses lecteurs; et, chose assez singulière, cette étrange façon de composer un livre n'ôte rien à la clarté et à l'unité de celui-là. Le ton de la polémique contre Ramus est celui d'une ironie qui ne se lasse point un seul instant. Ramus y est rarement désigné par son nom personnel. Il y est appelé Logodædalus, et le plus souvent Thessalus, du nom d'un médecin contre lequel Galien avait autrefois dirigé des sarcasmes non moins amers. Le commentaire sur Alcinoüs est suivi d'une lettre où l'auteur répond aux attaques de Ramus, qu'un premier pamphlet avait fait sortir d'un silence gardé depuis près de vingt ans. Charpentier, en se défendant, affirme qu'il n'a pas été le premier agresseur, qu'il a même jadis rendu des services à celui qui le provoque. Et dans une seconde lettre, datée de janvier 1571, il avertit Ramus de prendre garde à l'issue que ses invectives pourraient bien avoir un jour. *Nulla animi attentione consideras quis tuarum contentionum exitus esse possit.* Est-ce un sinistre présage ? et ces paroles que l'aigreur de la polémique a peut-être seule inspirées, indiquent-elles déjà la déplorable vengeance sous laquelle Ramus succombait dix-huit mois plus tard? Qui pourrait le dire? En terminant l'édition de son *Alcinoüs*, qui est de 1573, Charpentier lui-même parle de la mort de son ancien adversaire, et il n'a pas un mot pour le plaindre. Il rejette sur les désordres du temps le retard apporté dans ses travaux; mais il s'applaudit de cette nouvelle lumière, qui, au mois d'août *dernier*, s'est levée sur la religion chrétienne, de même qu'il félicite le roi et les Guise dans sa dédicace : « Puis est venue s'y joindre la mort inopinée de Ramus et de Lambin. Ils sont morts tous deux comme je mettais la dernière main à mon ouvrage, dont la plus grande partie était dirigée contre eux, non sans quelque aigreur venue de la discussion. Je me suis pris à craindre de sembler combattre contre des ombres ou me réjouir insolemment de leur mort, qui m'a ôté, je l'avoue, les plus vifs aiguillons à la culture assidue des lettres. » Bien qu'il avoue qu'il a été sur le point de supprimer cette seconde édition, ce n'est pas le langage d'un homme qui comprend ou qui prévoit l'affreuse responsabilité qui va peser sur lui. A côté de ce souvenir si peu généreux donné à son adversaire, il souffrait qu'un de ses collègues, Duchesne, insultât la mémoire de Ramus dans une de ces pièces de vers que l'usage du temps exigeait en tête des ouvrages les plus sérieux. Duchesne se moque de la tombe que Thessalus a trouvée dans la Seine, toute digne qu'elle était de lui; et Charpentier place cette atroce épigramme au frontispice de son *Alcinoüs*. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas oublier que cet *Alcinoüs* est dédié au cardinal de Lorraine, qui, protecteur de Charpentier, l'avait été jadis aussi de l'infortuné Ramus. Charpentier mourait lui-même, l'année suivante, de phthisie, et à peine âgé de cinquante ans.

On peut distinguer encore parmi ses ouvrages ses *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Rami :* c'est le plus important de ses travaux logiques; il est de 1555. Charpentier occupait déjà des fonctions assez élevées dans l'Académie de Paris ; il se plaint des provocations de Ramus, et ce n'est qu'à grand'peine qu'il se décide à lui répondre. Il le fait d'ailleurs avec une sorte de modération ; et, reprenant une à une ses assertions principales, il lui en démontre la fausseté avec une érudition et une science certainement très-supérieures. Avant ce combat public, les deux adversaires avaient discuté ces règles d'abord devant l'Académie, puis devant le cardinal de Lorraine, qui s'était porté modérateur entre eux. Ce qui indigne surtout Charpentier c'est que Ramus veut enseigner la logique aux jeunes gens en moins de deux mois. Qu'aurait-il dit s'il avait su que, plus tard, les écrivains de Port-Royal en prétendraient réduire l'étude à quatre ou cinq jours ?

Quels qu'aient été les torts de Charpentier, on peut dire qu'il apportait dans ses discussions des qualités rares, un savoir étendu et précis, une méthode excellente, une parfaite justesse d'esprit à défaut de génie, et qu'il employait déjà les procédés d'une critique saine et forte, qui depuis a été rarement surpassée. C'étaient là des titres suffisants à l'attention de l'histoire, et l'on doit s'étonner que l'exact Brucker l'ait passé sous silence dans son grand ouvrage. Il y a fait figurer bien des noms qui ne valent pas celui-là.

Voici la liste des ouvrages les plus remarquables de Charpentier par ordre de dates : *Descriptio universæ artis disserendi ex Aristot. Organo collecta et in tres libros distincta*, in-4, Paris, 1654 ; — *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Rami*, in-4, ib., 1555 ; — *de Elementis et de meteoris*, traduit de l'italien, in-4, ib., 1558 ; — *Disputatio de animo, methodo peripatetica utrum Aristot. mortalis sit an immortalis*, traduit aussi de l'italien, in-4, ib., 1558 ; — *Descriptionis logicæ liber primus*, in-4, ib., 1560 ; — *Descriptio universæ naturæ ex Aristotele*, in-4, ib., 1560 ; — *Artis analyticæ sive judicandi descriptio ex Aristot. Analyt. poster.*, in-4, ib., 1561 ; — *Compendium in communem artem disserendi*, in-4, ib., 1561 ; — *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio quæ hoc commentario in Alcinoi institutionem ad ejusdem Platonis doctrinam explicatur*, in-4, ib., 1573. Cette édition contient plusieurs lettres et pamphlets contre Ramus, de 1564, 1566, 1569 et 1571. — On attribue aussi à Charpentier la publication de l'ouvrage apocryphe d'Aristote de la Métaphysique Égyptienne : *Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios ex arabico sermone*, in-4, Paris, 1571. B. S.-H.

CARPOCRATE, originaire d'Alexandrie et chrétien de naissance, est le fondateur d'une secte philosophique et religieuse qui jeta un certain éclat dans le second siècle de notre ère. Il paraît avoir eu le projet de concilier le christianisme, non-seulement avec la philosophie orientale, mais aussi avec les principaux systèmes de la philosophie grecque, et, en particulier, avec le platonisme, auquel il emprunta la théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence. Comme la plupart des gnostiques, il attribuait la création du monde à des génies inférieurs et malfaisants, au-dessus desquels il reconnaissait, comme principe suprême, l'unité que l'esprit peut atteindre par un mode supérieur de connaissance. Épiphane, fils de Carpocrate, compléta la doctrine métaphysique de son père par un système de morale dont le point de départ était la communauté de toutes choses : ce qui l'amenait à considérer les lois humaines comme des infractions à la loi divine, puisqu'elles ne permettent pas que le sol, les biens de la terre et les femmes soient communs entre les hommes. Ces détestables maximes firent imputer aux disciples de Carpocrate de honteux excès. Cependant saint Irénée déclare douter qu'il se fît parmi eux « des choses irréligieuses, immorales, défendues. » Voy. Gnosticisme. X.

CARTÉSIANISME. Nous donnons le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant le XVIIe siècle sous l'influence de Descartes. Nulle révolution philosophique, soit dans les temps anciens, soit dans les modernes, n'a été plus grande et plus féconde ; nulle n'a donné une plus sûre impulsion à toutes les branches des connaissances humaines ; nulle n'a suscité plus de systèmes, et entraîné plus de grandes intelligences. Mais est-il juste de donner exclusivement le nom de Descartes à cette révolution de laquelle est sortie la philosophie moderne tout entière ? Descartes en est-il bien le chef et le principal promoteur ? N'est-elle pas en grande partie l'ouvrage des philosophes du XVe et du XVIe siècle ? et Bacon ne peut-il pas aussi en revendiquer la gloire ? Il est vrai que dans le cours du XVe et du XVIe siècle la philosophie avait vu se succéder d'audacieux réformateurs qui sont les précurseurs de Descartes. Tous par des voies diverses, les uns par le péripatétisme, les autres par le platonisme et le mysticisme ; les uns avec une tendance empirique, les autres avec une tendance idéaliste, avec plus ou moins de talent et d'audace, ont préparé la ruine de la philosophie scolastique et de l'émancipation de la raison. Pomponace, Vanini suivent encore en apparence l'autorité d'Aristote, mais ils l'interprètent à leur manière ; François Patrizzi et Ramus s'attachent, au contraire, à Platon et font la guerre à Aristote ; Telesio, Giordano Bruno et Campanella rejettent également l'autorité de l'un et de l'autre, et entreprennent de fonder des systèmes sur la seule autorité de la raison. Enfin les grands mystiques de la même époque, tels que Paracelse, Robert Fludd, J. B. Van Helmont, entraînent aussi l'esprit humain dans des voies nouvelles. La plupart de ces novateurs ardents ont même été martyrs de leurs généreux efforts pour conquérir l'indépendance de la pensée philosophique. Rien de plus vrai que ce portrait du philosophe de la Renaissance tracé par Pomponace : « La soif de la vérité le consume, il est honni de tous comme un insensé, les inquisiteurs le persécutent : il sert de spectacle au peuple. » Tel a été, en effet, le sort des malheureux précurseurs de Descartes. La soif de la vérité les consume, et pour l'éteindre, leur esprit fougueux se précipite dans toutes les directions sans règle ni méthode. Leur vie est errante et agitée, les inquisiteurs les persécutent, l'exil, la prison, les tortures, le bûcher, voilà leur lot et leur partage. Ainsi ont vécu, ainsi sont morts Ramus, Giordano Bruno, Vanini, Campanella. Sans nul doute, tous ces intrépides martyrs des droits de la raison avaient déjà beaucoup fait pour l'émanciper et préparer les voies à une philosophie nouvelle, et cependant beaucoup restait encore à faire. Ils avaient, il est vrai, courageusement protesté contre le joug de la philosophie scolastique ; mais tous n'avaient pas osé ouvertement protester au nom de la raison, la plupart avaient invoqué seulement une autorité contre une autre autorité, Platon contre Aristote, ou bien le véritable Aristote contre l'Aristote défiguré des écoles. Ceux-là mêmes qui avaient protesté contre le principe de l'autorité, au nom de la raison, n'avaient pas élevé leurs protestations à la hauteur d'une méthode. Mais il importe surtout de remarquer qu'aucun d'entre eux n'avait encore produit un système qui renfermât une part de vérité assez grande et dont les parties fussent assez fortement liées entre elles pour aspirer à remplacer la philosophie scolastique et à dominer sur les intelligences. Toutes ces diverses tentatives de réforme philosophique plus ou moins incomplètes, plus ou moins malheureuses, viennent aboutir à Descartes, qui achève et fait triompher la révolution philosophique commencée avec tant d'ardeur et d'héroïsme par les philosophes du XVe et du XVIe siècle.

Nous ne nions pas que l'auteur de l'*Instauratio magna* ait rendu des services à l'esprit humain et à la philosophie moderne ; mais nous ne pouvons pas le considérer, avec quelques philosophes écossais et quelques philosophes encyclopédistes du XVIIIe siècle, comme le promoteur

principal de la rénovation de la philosophie et des sciences au XVIIe. Si Bacon a eu, dans le XVIIIe siècle, des admirateurs qui ont fait sa part beaucoup trop grande, il a, de nos jours, des détracteurs qui la font beaucoup trop petite. Nous ne donnons point dans l'excès de ces détracteurs aveugles et passionnés. Bacon est un grand esprit, ses ouvrages contiennent des vues fécondes et vraiment prophétiques sur l'avenir de la science, sur la méthode et le perfectionnement des sciences d'observation; mais Bacon n'est pas un métaphysicien, il ne pose ni ne recherche le principe de la certitude, et, en dehors de la métaphysique, son nom ne se rattache à aucune de ces grandes découvertes par lesquelles Descartes a renouvelé les sciences et préparé tous leurs développements ultérieurs.

D'ailleurs, en fait, la question est tranchée par le peu d'influence qu'a exercé Bacon sur le XVIIe siècle. A peine est-il connu, à peine est-il cité par ses contemporains et par les savants et philosophes illustres qui parurent après lui. Mais si le XVIIe siècle connaît à peine Bacon, partout il porte l'empreinte profonde de la philosophie de Descartes. Voilà pourquoi nous avons donné le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant cette grande période de l'histoire de la philosophie moderne.

Le principe de toute certitude, placé dans l'évidence, c'est-à-dire dans la raison, juge souverain du vrai et du faux; le point de départ de la philosophie cherché dans l'observation du *moi* par lui-même; la distinction de l'âme et du corps; celle des idées innées ou naturelles et des idées acquises; l'existence de Dieu démontrée par la notion même de l'infini; la substance corporelle ramenée à l'étendue, et la substance intellectuelle à la pensée; la conservation du monde assimilée à une création continuée; et, par suite, une forte tendance à concentrer toute activité dans la cause première : voilà les côtés les plus considérables de la doctrine de Descartes. Ce n'est point ici le lieu de développer ces divers principes et moins encore de les apprécier; bornons-nous à indiquer la part qu'ils ont eue dans les destinées de la philosophie moderne.

De toutes les théories de Descartes, il n'en est pas qui ait exercé une influence plus générale que sa théorie sur le fondement de la certitude. A partir de Descartes, non-seulement la philosophie du XVIIe siècle, mais la philosophie moderne tout entière rejette le principe de l'autorité, qui, sous une forme ou sous une autre, avait constamment dominé dans la philosophie du moyen âge, et ne reconnaît et n'accepte comme vrai que ce qui est évident. Les plus pieux métaphysiciens du XVIIe siècle tiennent aussi fermement pour ce principe que les philosophes les plus incrédules du XVIIIe, avec cette différence, toutefois, qu'ils distinguent sévèrement entre les vérités de la foi et les vérités de la raison, entre la théologie et la philosophie. Autant est faux et pernicieux, dans l'ordre de la foi, le principe de l'évidence; autant est faux et pernicieux le principe de l'autorité transporté dans l'ordre de la science et de la philosophie : voilà ce que répètent constamment Arnauld, Malebranche, Bossuet, Fénelon. Il faut donc reconnaître que Descartes a fait triompher d'une manière définitive en philosophie le criterium de l'évidence ou l'autorité souveraine de la raison; car c'est la raison qui juge de ce qui est évident ou n'est pas évident et, en conséquence, de ce qui est vrai ou faux.

La méthode de Descartes a eu, à peu de chose près, la même fortune que sa théorie de la certitude. Descartes prend pour point de départ la pensée. Il la distingue rigoureusement de tout ce qui n'est pas elle, du corps et des organes. Il pose d'abord comme fait primitif, environné d'une évidence irrésistible, l'existence de la pensée, et c'est de l'existence de la pensée et de l'étude du *moi* qu'il tire ensuite l'existence de Dieu et du monde. On peut dire qu'ici encore l'influence de Descartes a été générale et décisive. En effet, si vous exceptez Spinoza tout entier absorbé par une autre tendance et quelques philosophes allemands de notre siècle, tous les philosophes modernes partent du *moi* et de la pensée, tous s'accordent à considérer le *moi*, non pas comme le terme, mais comme le point de départ nécessaire de la philosophie.

Non-seulement Descartes a posé dans l'étude du *moi* le point de départ de la philosophie, mais il a déterminé et appliqué la vraie méthode à suivre dans l'étude du *moi*. Il en a donné à la fois le précepte et l'exemple. Quel est ce précepte? Il ne faut pas étudier le *moi* avec les yeux du corps, avec les sens, avec l'imagination qui emprunte toutes ses données aux objets extérieurs; c'est avec l'âme qu'il faut étudier l'âme, avec la pensée qu'il faut étudier la pensée. La conscience et la réflexion peuvent seules nous informer de ce qui appartient au *moi*. Tous les phénomènes que les sens nous révèlent se passent dans la matière étendue et sont étrangers à l'esprit. Voilà la vraie méthode psychologique que Descartes a nettement déterminée et appliquée avec profondeur dans les *Méditations*, qu'il a défendue victorieusement contre toutes les objections de Hobbes et de Gassendi. Grâce à lui, cette méthode, qui est la seule vraie méthode psychologique, a généralement triomphé dans la philosophie moderne. C'est par là que Locke, en particulier, se rattache au cartésianisme. Les historiens de la philosophie, qui ont placé Locke en dehors du mouvement cartésien, se sont, en général, trop préoccupés de la polémique contre les idées innées, et n'ont pas assez remarqué que Locke applique à l'entendement humain cette même méthode dont Descartes a donné le précepte et l'exemple.

Par un autre côté de sa philosophie, la *Théorie des idées innées*, Descartes a frayé la voie à ses successeurs sur d'importantes vérités. La doctrine de Malebranche sur la raison est sans nul doute supérieure à la doctrine cartésienne, qui se bornait à reconnaître l'existence des idées innées, et qui n'en déterminait ni les caractères, ni l'origine, ni la nature. Cependant Descartes a démontré que nous ne pouvons avoir l'idée de l'imparfait et du fini sans avoir en même temps l'idée du souverainement parfait et de l'infini. Contre Hobbes et Gassendi, il a établi que cette idée de l'infini est irréductible à l'idée de l'indéfini et à toute autre idée dérivée de l'expérience et de la généralisation. Il s'ensuit que l'existence de l'Être infini ou de Dieu est implicitement contenue dans l'idée que nous en avons, et il a fondé sur cette idée la vraie preuve de l'existence de Dieu, et par là il a préparé la théorie de Malebranche.

Il y a une raison universelle qui éclaire tous les hommes; cette raison est en nous, mais elle n'est pas nous; elle ne vient pas de nous, elle est la sagesse, le Verbe de Dieu même, avec qui nous sommes constamment unis par l'idée de l'infini, et en qui nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues; voilà l'essence de tous les admirables développements renfermés dans les ouvrages de l'auteur de la *Recherche de la vérité sur la nature de la raison*. Or le germe de toute cette théorie n'est-il pas contenu dans ce que Descartes a établi d'une manière si solide relativement à l'idée de l'infini? La théorie de Malebranche a été suivie à son tour par Bossuet et

Fénelon. Elle tient une grande place dans toute la métaphysique de l'époque. Plus tard, elle a été mal comprise et repoussée; mais la philosophie de nos jours l'a de nouveau adoptée, et constamment s'en inspire. C'est donc à Descartes, et après lui à Malebranche, que nous devons rapporter le principe de cette théorie, qui a exercé une si grande influence sur la philosophie du XVIIe siècle, et qui semble appelée à en exercer une non moins grande sur la philosophie du XIXe.

La théorie de Descartes sur la substance et sur la conservation de l'univers a produit des résultats moins heureux : car elle a conduit une partie de son école à nier l'efficacité des causes secondes et la personnalité humaine. Descartes ne nie pas positivement la réalité des causes secondes, il ne nie pas la liberté et la personnalité, il accorde à l'âme le pouvoir de diriger le mouvement; mais il y a dans les *Méditations* et dans les *Principes* quelques semences, comme parle Leibniz, qui, cultivées par des esprits exclusifs, doivent produire ces conséquences. Bientôt, en effet, de la Forge considéra Dieu comme la cause directe et efficiente de tous les rapports de l'âme et du corps, qui sont indépendants de notre volonté. Sylvain Régis, allant plus loin, nia que la volonté fût une cause véritable, et soutint qu'il fallait aussi rapporter directement à Dieu les actes que, par suite d'une illusion, nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Geulinx admet que toutes nos idées, tous nos sentiments, sans exception, viennent de Dieu, qui les produit dans notre âme par une opération merveilleuse, au moment même où il produit certains mouvemants dans nos organes. Selon Clauberg, l'homme et toutes les choses de l'univers ne sont que des actes divins : nous sommes à l'égard de Dieu, ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit. Malebranche prêta à ces théories extrêmes l'autorité de son génie et de sa piété, et il se plut à répéter que Dieu seul est la cause de toutes les modifications de notre âme, de toutes les idées de notre entendement, de toutes les inclinations de notre volonté, de tous les mouvements de notre corps; que tout vient de Dieu et rien des créatures. Enfin Spinoza, qui avait répudié de l'héritage de Descartes la meilleure et la plus noble part, pour n'en conserver que les erreurs, Spinoza refusa le nom de substance à ces choses incapables d'agir par elles-mêmes, qui ne peuvent continuer d'exister qu'à la condition d'être continuellement créées; et comme il ne voyait dans l'univers qu'une seule cause, il ne reconnut qu'un seul être dont toutes les autres existences sont des formes fugitives. Leibniz même, qui avait si bien reconnu la source des erreurs de l'école cartésienne, ne sut pas s'en garantir; et, après avoir démontré l'activité essentielle de la substance, il refusa à ses monades tout pouvoir d'agir les unes sur les autres, et finit par l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Après avoir suivi les destinées philosophiques des principes de Descartes dans les grands systèmes qu'il a précités, et qui, plus ou moins directement, relèvent de lui, il faut apprécier l'action générale qu'il a exercée sur la société du XVIIe siècle, sur les hommes de génie, sur les grands écrivains de cette époque dont la philosophie n'a pas été l'étude spéciale et la principale gloire. La doctrine cartésienne avait eu, dès son apparition, un immense retentissement, comme on en peut juger par les discussions qu'elle souleva d'un bout de l'Europe à l'autre. Les savants et les théologiens les plus illustres de l'Angleterre, de la France et des Pays-Bas, Hobbes, Gassendi, Arnauld, Catérus, le P. Bourdin, Henri Morus, etc., engagèrent avec Descartes même une polémique dont l'éclat rejaillit sur la nouvelle doctrine, et contribua à ses progrès. Pendant que les universités hésitaient, le cartésianisme gagnait sa cause auprès des gens du monde. Il pénétra dans le Parlement et dans la magistrature, dans la congrégation de l'Oratoire et jusque dans la Sorbonne; Descartes put même se vanter de compter parmi ses disciples une reine sur le trône, Christine, et la princesse Élisabeth, célèbre par la profondeur et l'étendue de son esprit. En 1650, année de sa mort, « il était le philosophe de tout ce qui pensait en France et en Europe. »

Mais bientôt les anciens maîtres de Descartes au collége de la Flèche, les jésuites, d'abord indécis, s'alarment de l'esprit et des progrès de sa philosophie, et s'efforcent de la détruire. Ils ne se contentent pas des violentes critiques, des satires, des pamphlets de quelques-uns de leurs pères; ils ont recours à la persécution. Grâce à leurs intrigues, treize ans après la mort de Descartes, ses ouvrages sont condamnés à Rome par la congrégation du Saint-Office, avec la formule adoucie du *Donec corrigantur*. Ils empêchent, par un ordre du roi, de prononcer l'oraison funèbre de Descartes dans l'église Sainte-Geneviève du Mont, au milieu du concours d'amis et de disciples qui s'étaient réunis pour célébrer, par de magnifiques funérailles, le retour de ses restes mortels en France. Excitée par eux, la Sorbonne, en 1670, sollicita du parlement de Paris un arrêt contre la philosophie nouvelle. Pendant quelque temps, il fut vivement question de remettre en vigueur ce fameux arrêt de 1624, qui avait été aussitôt abrogé que publié, et par lequel il était défendu, à peine de vie, de soutenir aucune opinion contraire aux auteurs anciens et approuvés. Mais l'arrêt burlesque par lequel Boileau tourna en ridicule la prétention du Parlement à maintenir, envers et contre tous, l'autorité d'Aristote, et un mémoire éloquent d'Arnauld, publié par M. Cousin (*Fragm. phil.*, 3e édit.), prévinrent la condamnation immédiate du cartésianisme.

L'avis des plus sages et des plus modérés prévalut, et le Parlement ne rendit pas l'arrêt qui lui était demandé; mais les jésuites ne se tiennent pas pour battus; ils en appellent du Parlement au conseil du roi, qui, à leur requête, proscrit en France l'enseignement de la philosophie cartésienne. Conformément à cet arrêt, toutes les universités de France, et entre autres les universités de Paris, de Caen et d'Angers, proscrivent la philosophie nouvelle et défendent de l'enseigner, de vive voix ou par écrit, sous peine de perdre tous ses priviléges et ses degrés. En 1680, le P. Valois citait, devant l'assemblée du clergé de France, Descartes et ses disciples comme des sectateurs et des fauteurs de Calvin. Tous les cartésiens furent un moment alarmés; Régis fut obligé de suspendre son cours à Paris. Chacun craignait de se voir exposé à la signature d'un formulaire et d'être excommunié comme hérétique (*Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*). La congrégation de l'Oratoire veut d'abord résister, mais bientôt elle est obligée de céder et de subir un concordat qui lui est imposé par les jésuites, en 1778, par lequel elle s'engage à enseigner : 1° que l'extension n'est pas l'essence de la matière; 2° qu'en chaque corps naturel il y a une somme substantielle réellement distinguée de la matière; 3° que la pensée n'est pas l'essence de l'âme raisonnable; 4° que le vide n'est pas impossible, etc.

Alors la philosophie de Descartes eut de courageux confesseurs, un siècle plus tôt elle aurait eu des martyrs. Parmi ses confesseurs, nommons

le P. Lamy, de l'Oratoire, chassé de sa chaire de philosophie, interdit de l'enseignement et de la prédication, à cause de son opiniâtre attachement aux principes de Descartes; nommons encore le célèbre P. André, jésuite, chassé pour la même cause de collége en collége, puis enfin mis à la Bastille à la demande des chefs de son ordre. Cette persécution, qui se prolonge jusque dans les premières années du XVIIIe siècle, ne réussit pas, pour nous servir d'une expression du P. André, à *décartésianiser* la France. Pendant quelque temps elle arrêta, dans les colléges et les universités, l'enseignement de la philosophie nouvelle; mais, en dehors des écoles, le cartésianisme ne continua pas moins de se propager et de se développer dans le monde en toute liberté. Malgré la censure prononcée par Rome contre le cartésianisme, les plus grands théologiens du siècle, les hommes les plus éminents par leur science et leur piété, tels qu'Arnauld, Bossuet, Fénelon, ne continuèrent pas moins d'être ouvertement cartésiens, tout comme les anathèmes du concile de Sens et les condamnations des papes n'avaient pas empêché, au moyen âge, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de commenter Aristote et de professer le péripatétisme. C'est avec l'autorité de Descartes qu'Arnauld cherche le plus souvent à combattre Malebranche. Une partie du traité *de l'Existence de Dieu* de Fénelon n'est qu'une éloquente paraphrase du discours *de la Méthode;* et quand Fénelon abandonne Descartes, c'est pour suivre Malebranche. Enfin Bossuet, dans son traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, expose et résume la plupart des principes métaphysiques et physiologiques de Descartes.

L'influence de Descartes n'embrasse pas seulement la philosophie, mais aussi la littérature de son siècle. C'est dans l'esprit et dans les principes du cartésianisme qu'il faut chercher l'explication des caractères les plus généraux de la grande littérature du siècle de Louis XIV. Descartes avait profondément séparé la philosophie de la politique et de la religion. La littérature du XVIIe siècle imite son exemple. Elle écarte soigneusement toutes les questions sociales et politiques en ce qui concerne les vérités de la foi; elle est toujours pieuse et soumise; en tout autre ordre d'idées, elle est pleine d'indépendance et de bon sens, elle a secoué tout respect superstitieux pour l'autorité des anciens; elle n'accepte rien comme vrai dont la raison ne reconnaisse l'évidence. La littérature du XVIIe siècle doit encore à la philosophie de Descartes cette tendance fortement idéaliste et spiritualiste qu'elle manifeste dans ses productions les plus diverses. C'est l'âme, et non pas le corps, qu'ont en vue les grands écrivains de ce siècle. Nul ne s'adresse exclusivement au corps, nul ne flatte les sens et les passions, nul ne finit à cette terre la destinée de l'homme. Tous, comme Descartes et d'après Descartes, distinguent l'âme du corps, tous placent dans l'âme et dans la pensée l'essence de l'homme, tous lui affirment une destinée par delà cette vie et par delà ce monde.

Dans les premières années du XVIIIe siècle, le cartésianisme était ainsi parvenu au plus haut degré de sa splendeur et régnait en France sans contradiction. Cinq ans plus tard, tout était changé sur la scène philosophique; le cartésianisme avait disparu, et il avait fait place à une philosophie entièrement opposée. Vers le commencement de la seconde moitié du XVIIIe siècle, à peine reste-t-il, dans la philosophie et dans la science, quelques traces de cartésianisme; à peine en est-il question, si ce n'est pour le tourner en ridicule et le reléguer parmi les chimères et les vieilles erreurs du passé, à l'égal de la philosophie scolastique. Comment, en un temps aussi court, une aussi grande révolution s'est-elle accomplie?

Il faut l'attribuer sans doute à la part d'erreur que renferme le cartésianisme, part que nous signalerons à l'article DESCARTES. Mais, à côté de cette cause fondamentale, il en est d'autres accessoires dont il faut tenir compte. Ainsi, après avoir posé en principe la souveraineté de la raison et la règle de l'évidence, le cartésianisme était parvenu à un tel degré d'autorité et de puissance, qu'il menaçait de devenir à son tour un redoutable obstacle aux développements ultérieurs de l'esprit humain. Les disciples de Descartes, comme ces péripatéticiens qu'ils avaient combattus, s'étaient mis à jurer sur la parole du maître. Il leur semblait qu'après Descartes, nul progrès nouveau ne fût possible, ni en physique ni en métaphysique. Descartes allait bientôt succéder à cette infaillibilité dont, pendant si longtemps, avait joui Aristote, et le cartésianisme en était déjà venu au point de consacrer l'immobilité en physique et en métaphysique, l'immobilité en toutes choses. Dès lors, il eut contre lui tous ceux qui pensaient que le dernier mot de la science n'avait pas été dit par Descartes. Mais ce sont surtout les grandes découvertes de Newton qui vinrent porter le coup mortel au cartésianisme. La fortune de la physique de Descartes n'avait été ni moins prompte ni moins éclatante que celle de sa métaphysique. L'hypothèse des tourbillons semblait avoir à jamais résolu tous les problèmes physiques et astronomiques que présente l'étude du monde matériel. Or, au moment où cette grande hypothèse régnait en souveraine dans la science, voici que Newton découvre la loi de la gravitation universelle qui la renverse en ses fondements. En vain les cartésiens voulurent-ils d'abord défendre l'hypothèse des tourbillons; il fallut céder à l'évidence et reconnaître que Newton avait raison contre Descartes. Maupertuis, dans son ouvrage sur la figure des astres, a l'honneur d'introduire en France et d'adopter le premier, entre les savants français, la loi de la gravitation universelle. Après Maupertuis, c'est un adversaire plus habile et plus dangereux, c'est Voltaire, qui entre en lice contre les cartésiens. Dans ses éléments de physique, il attaque vivement l'hypothèse des tourbillons; il démontre son impuissance à expliquer des faits dont l'explication simple et naturelle vient donner à la théorie de Newton la plus éclatante confirmation. L'ouvrage de Voltaire mettait à la portée de presque toutes les intelligences ce grand débat scientifique. Il était à la fois un modèle de clarté, de bon goût et de convenance. Désormais il fut impossible de soutenir l'hypothèse des tourbillons, qui périt tout entière avec Fontenelle, son dernier défenseur. Mais la physique cartésienne ne tomba pas toute seule : dans la plupart des esprits, elle était étroitement associée avec la métaphysique; elle l'entraîna dans sa chute. De la fausseté démontrée de la physique de Descartes, on conclut généralement à la fausseté de sa métaphysique, et elle fut enveloppée tout entière dans la même réprobation.

C'est ainsi que, vers 1750, le cartésianisme fit place à une philosophie qui, certes, ne valait pas celle de Descartes, la philosophie de Locke; mais s'il paraît mort dans la seconde partie du XVIIIe siècle, il ressuscite, en quelque sorte, au XIXe. Après avoir combattu et renversé le sensualisme, la philosophie de nos jours a renoué la chaîne des grandes traditions métaphysiques qu'avait rompue la philosophie superficielle du

siècle dernier. Elle s'est portée l'héritière directe du cartésianisme, et, tout en se préservant des excès dans lesquels il est tombé, elle a pieusement recueilli toutes les vérités immortelles qu'il contenait en son sein. En effet, c'est du cartésianisme que nous tenons et notre méthode et la plupart de nos principes. Comme Descartes, nous ne reconnaissons la vérité qu'au signe infaillible de l'évidence; comme Descartes, nous partons de la conscience, qui nous atteste immédiatement et l'existence de notre pensée et celle d'une âme simple et immortelle profondément distincte du corps et des organes; comme Descartes, nous trouvons au dedans de nous l'idée de l'infini, laquelle renferme implicitement la preuve de l'existence de l'Être infini; comme Descartes, nous croyons à des idées innées, et, comme Malebranche, à une raison souveraine qui est le Verbe de Dieu même, qui éclaire également toutes les intelligences et leur révèle l'absolu et l'infini, et qui est la source des idées innées. Enfin, si nous ne donnons pas dans l'excès de nier toute substantialité et toute causalité véritable, toute réalité aux substances créées, et de les considérer seulement comme des actes répétés de la toute-puissance divine, nous pensons, avec l'école cartésienne tout entière, que ces substances finies et créées n'existent qu'en vertu d'un rapport permanent avec la substance infinie et incréée; nous croyons à une participation continue du créateur avec les créatures, de Dieu avec l'homme et le monde.

Voyez, pour la bibliographie, tous les articles sur les principaux philosophes de l'école cartésienne, et consultez, pour l'école en général et son histoire : le *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, petit in-12, Amsterdam, 1684, publié par Bayle; — *Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, Paris, 1693, par M. G. Huet; — *Vie de M. Descartes*, in-4, Paris, 1691, par Baillet; — *Préface de l'Encyclopédie*, et article *Cartésianisme*, par d'Alembert; — *Mémoire sur la persécution du cartésianisme*, par M. Cousin; — *Fragments philosophiques* et *Fragments de philosophie cartésienne*, par le même auteur; — *Introduction aux Œuvres du P. André*, in-12, Paris, 1843; — *le Cartésianisme* ou *la Véritable rénovation des sciences*, par M. Bordas-Démoulin, 2 vol. in-8, Paris, 1843; — *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, 1 vol. in-8, Paris, 1842, et 2 vol. in-8, Paris, 1854 et 1868; — *Manuel d'histoire de la philosophie moderne*, par M. Renouvier, 1 vol. in-12, Paris, 1842; — *Précurseurs et disciples de Descartes*, par E. Saisset, Paris, 1863, in-8; — *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*, par P. Damiron, Paris, 1845, 2 vol. in-8. F. B.

CASMANN (Othon), savant théologien du XVIe siècle, à qui l'on doit aussi quelques ouvrages philosophiques, compte au nombre de ses maîtres Goclenius, philosophe éclectique. Après avoir dirigé quelque temps l'école de Steinfurt, il mourut prédicateur à Stade, en 1607. Il fut le premier qui donna à une partie de la philosophie le titre de psychologie ; mais la science de l'âme n'était pour lui qu'une partie de l'anthropologie, qui embrasse aussi la connaissance du corps, ou, pour nous servir de son expression, la *somatologie*.

L'esprit aristotélique respire encore dans cet ouvrage, d'ailleurs remarquable par les détails et la clarté de l'exposition. Suivant Casmann, la psychologie nous fait connaître la nature de l'esprit humain ou de l'âme raisonnable, en nous donnant une idée de toutes ses facultés. L'âme est l'essence même de l'homme. Elle possède quatre facultés: la première est le principe de vie et d'action dans l'homme; la seconde est l'intelligence ou la faculté de connaître et de raisonner; la troisième est la volonté, qu'il regarde comme une seconde faculté de la raison ; enfin la faculté de penser. Il entend par facultés irraisonnables la force végétative ou vitale. L'homme est défini la réunion substantielle de deux natures, l'une corporelle, l'autre spirituelle. Dans sa physiologie intellectuelle, les esprits vitaux et les fluides de toute nature jouent encore un très-grand rôle. Du reste, sa philosophie porte en général un caractère théologique très-prononcé, tout en admettant une âme du monde. Il voulait, si le temps le lui avait permis, composer une grammaire, une rhétorique, une logique, une arithmétique, une géométrie et une optique chrétiennes. Il a laissé les ouvrages suivants : *Psychologia anthropologica, sive Animæ humanæ doctrina*, in-8, Hanovre, 1594, et Francfort, 1604; — *Anthropologiæ pars secunda, h. e. de Fabrica humani corporis methodice descripta*, in-8, Hanovre, 1596; — *Angelographia, sive Comm. phys. de angelis creatis, spiritibus*, in-8, Francfort, 1597; — *Somatologia physica generalis*, in-8, ib., 1598; — *Modesta assertio philosophiæ et christianæ et veræ adversus insanos hostium ejus et nonnullorum hierophantarum morsus et calumnias*, in-8, ib., 1601; — *Biographia et comm. method. de hominis vita naturali, morali et œconom.*, in-8, ib., 1602. J. T.

CASSIODORE (*Magnus Aurelius Cassiodorus*) naquit, vers 470, à Squillace en Calabre, d'une famille riche et considérée. Suivant quelques biographes, dont l'opinion est controversée, Odoacre, roi des Hérules, frappé de ses talents précoces, l'aurait nommé, à peine âgé de vingt ans, comte des largesses privées et publiques. Un fait constant, c'est qu'après la chute du royaume des Hérules, il fut appelé à la cour de Théodore, roi des Ostrogoths, qui le choisit pour son secrétaire et l'éleva plus tard à la dignité de questeur et de maître des offices. Sous les successeurs de ce prince, Cassiodore continua de prendre part aux affaires publiques, et devint préfet du prétoire. Mais, attristé par les revers des Goths, et accablé par cinquante années de travaux et de succès, il céda enfin au désir, qu'il avait depuis longtemps, de quitter le monde, et alla fonder, à l'extrémité de la Calabre, le monastère de Viviers. Il vivait encore en 562, et on croit que sa carrière s'est prolongée au delà de cent ans.

Comme ministre de Théodoric, Cassiodore contribua à donner à l'Italie désolée la paix et la tranquillité, et surtout s'appliqua à préserver les sciences du naufrage qui les menaçait. Comme l'a si bien dit Tiraboschi, « il montra au monde un spectacle qui peut-être ne s'est jamais présenté : quelques-uns des souverains les plus grossiers qui se soient assis sur un trône devenus de généreux, de magnanimes protecteurs des bonnes études. » Retiré au monastère de Viviers, Cassiodore demeura fidèle aux habitudes et aux goûts de sa vie entière. Ce pieux asile devint, par ses soins, une sorte d'académie, où les moines étudiaient les sciences sacrées et profanes, les arts libéraux et l'agriculture. Afin de faciliter le travail, il avait formé une bibliothèque qui renfermait, avec les ouvrages des Pères, les principaux manuscrits de l'antiquité latine. Donnant lui-même l'exemple d'un zèle infatigable pour l'étude, il composa des commentaires sur l'Écriture sainte, et plusieurs ouvrages pour l'instruction des moines, entre autres son *Traité des sept arts libéraux*, si répandu dans les écoles

au début du moyen âge. Il n'est pas impossible qu'il ait commenté quelques parties de la *Logique* d'Aristote; mais ces commentaires ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et quelques allusions éparses dans ses autres écrits sont la seule trace qui nous en reste. En général, les ouvrages de Cassiodore manquent d'originalité; on doit s'attendre à y trouver beaucoup de réminiscences et fort peu d'idées neuves. Son livre *de l'Ame*, qu'il composa lorsqu'il était préfet du prétoire, est peut-être de tous celui qui présente le plus d'intérêt. Pour faire ressortir l'importance de l'étude de la pensée, il demande s'il n'y aurait pas une sorte d'injustice à ne pas s'enquérir de ce qui s'occupe de tout, à ne rien savoir de ce qui sait tout. L'âme raisonnable étant l'image de la Divinité, Cassiodore conclut qu'elle est spirituelle. Ses expressions ne doivent pas être prises à la lettre, lorsqu'il appelle l'esprit immortel une substance déliée, et qu'il fait de notre âme une lumière substantielle; car il dit positivement ailleurs, que tout ce qui est corporel a trois dimensions, et que rien de semblable ne se trouve dans notre âme, qu'elle n'a aucune quantité, ni celle de l'espace ou de l'étendue, ni celle du nombre. Bien que l'âme soit créée à l'image de Dieu, Cassiodore n'hésite pas à déclarer, avec tous les Pères de l'Église, qu'elle ne saurait être une partie de la substance divine, puisqu'elle peut passer du bien au mal, ce qui est incompatible avec les attributs divins.

La meilleure édition des œuvres de Cassiodore est celle que dom Garet a donnée à Rouen, en 1679, 2 vol. in-f°, et qui a été réimprimée à Venise en 1729. La *Vie de Cassiodore* a été publiée, avec des remarques, par D. de Sainte-Marthe, in-12, Paris, 1694. Voy. aussi : *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine*, par Alex. Olleris, in-8, Paris, 1841; — V. Durand, *Quid scripserit de anima M. A. Cassiodorus*, 1851, in-8.

CATÉGORIE, du mot grec κατηγορία, qui ne signifiait d'abord qu'Accusation, et auquel Aristote, le premier, donna le sens qu'il a gardé plus tard en philosophie. Dans cette acception nouvelle, il veut dire proprement Attribution; mais pour quelques systèmes postérieurs, et particulièrement celui de Kant, le mot de catégorie a un sens tout différent. De plus, il est passé de la science dans le langage ordinaire, où il ne représente que l'idée de classe, c'est-à-dire la partie la plus générale et la plus vague de la notion totale qu'il embrassait d'abord. Pour se rendre un compte bien exact de ce que la philosophie, selon les diverses écoles, et le vulgaire, selon l'usage commun, entendent par catégorie, il faudrait dire que les catégories sont les classes les plus hautes dans lesquelles sont distribués, soit des idées, soit des êtres réels, d'après un certain ordre de subordination et d'après certaines vues systématiques. Cette définition, sans être rigoureuse, pourrait s'appliquer cependant en une certaine mesure, aux doctrines diverses qui ont employé ce mot, et parfois aussi en ont abusé.

Les catégories reparaissent à plusieurs reprises dans l'histoire de la science, et l'on peut distinguer à côté de celles d'Aristote et de Kant, qui sont les plus célèbres, celles des philosophes indiens, et spécialement celles de Kanâda, celles des pythagoriciens, celles d'Archytas, celles des stoïciens, celles de Plotin, et dans la philosophie moderne, celles de Port-Royal, qu'on peut regarder aussi comme étant celles de Descartes. On conçoit sans peine que, sous un mot identique, on a compris dans tous ces systèmes, séparés par tant de siècles et si dissemblables, des choses fort différentes. Mais du moins, tous ces efforts, quelque divers qu'ils soient, attestent un besoin de l'intelligence qu'ils avaient tous pour but de satisfaire. Quel est au juste ce besoin? Qu'y a-t-il d'analogue et de permanent sous la variété de tous ces essais? Que doivent être précisément les catégories? C'est ce qu'on ne peut bien dire qu'après avoir su historiquement le caractère et la portée des tentatives faites successivement par les grandes écoles ou les hommes de génie.

Pour tous les systèmes de la philosophie indienne, si nombreux, si originaux, mais si obscurs, nous ne pouvons presque rien savoir encore, si ce n'est par Colebrooke; et Colebrooke, qui n'était pas très-versé dans la philosophie, a vu souvent des analogies où il n'y en avait pas, et les a exagérées là où il y en avait. Ce n'est donc qu'avec circonspection qu'il faut recevoir son témoignage, tout précieux qu'il est. A quelle époque d'ailleurs remontent les catégories indiennes? c'est ce que Colebrooke n'a pas dit, c'est ce qu'il est jusqu'à présent impossible de dire avec quelque apparence d'exactitude. Si donc on y trouve des ressemblances frappantes avec celles d'Aristote, il faudra se borner à constater ces rapports, sans pouvoir affirmer que tel des deux systèmes est l'original et l'autre la copie. Il faut remarquer que le mot traduit par celui de catégorie dans les ouvrages de Colebrooke est en sanscrit un peu différent. Padârtha ne signifie pas attribution, il signifie sens des mots (*artha*, sens, *pada*, mot), et l'idée en est, par conséquent, plus précise que celle du mot grec. Le mot d'ailleurs est plus spécial à la philosophie véiséshikâ fondée par Kanâda, bien que toutes les écoles indépendantes ou orthodoxes aient aussi des théories analogues. Les catégories ou padârthas de Kanâda sont au nombre de six : la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Une septième catégorie est ajoutée le plus ordinairement par les commentateurs : c'est la privation ou négation des six autres. Les six premières sont positives; la dernière est négative (*bhâva, abhâva*). Sous la substance, Kanâda range les corps ou les agents naturels dans l'ordre suivant : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme et l'esprit. Chacune de ces substances a des qualités propres qui sont énumérées avec le plus grand soin.

Les catégories de Kanâda peuvent donner lieu à deux remarques: 1° elles sont presque identiquement celles d'Aristote; 2° c'est une classification des choses matérielles, plus encore que des mots.

A côté des catégories de Kanâda, Colebrooke place celles de Gotâma; mais Colebrooke emploie ici un mot qui n'est pas applicable, et ces prétendues catégories ne sont que l'ensemble des lieux communs de la discussion régulière, selon le système logique de Gotâma, le nyâya. C'est ce qui a été prouvé par M. Barthélemy Saint-Hilaire (voy. les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III). Ces catégories sont au nombre de seize : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulière (ou prétendu syllogisme indien), le raisonnement supplétif, la conclusion, l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et enfin la réduction au silence. Ce sont là, comme on voit, des topiques de pure dialectique, de rhétorique; ce ne sont pas des catégories, ni au sens de Kanâda, ni au sens d'Aristote.

Colebrooke a signalé enfin les catégories des écoles hétérodoxes des djinas et des bouddhistes. Ces catégories sont en partie purement logiques comme celles de Gotâma ; ou purement matérielles comme celles de Kanâda.

Les catégories indiennes, sur lesquelles d'ailleurs il est aujourd'hui très-difficile de se prononcer, présentent donc déjà deux caractères qu'il est bon de remarquer, parce qu'on les retrouvera plus tard aussi dans les autres systèmes. Elles sont ou une classification des choses, ou une classification des idées. Selon toute apparence, les tentatives des philosophes indiens, et surtout celle de Gotâma, sont antérieures aux systèmes qu'a produits la philosophie grecque.

Les catégories pythagoriciennes nous ont été conservées par Aristote, au premier livre de la *Métaphysique*. Elles sont au nombre de dix; ce sont: le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'unité et la pluralité, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le droit et le courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et toutes figures à côtés inégaux. Alcméon de Crotone soutenait une doctrine à peu près pareille. Aristote conclut que les pythagoriciens regardaient les contraires comme les principes des choses; il trouve que ce premier essai de détermination est bien grossier (voy. la traduction de M. Cousin dans son rapport sur la *Métaphysique* d'Aristote, p. 144 et 148).

Les catégories d'Archytas sont apocryphes, bien que Simplicius, après Jamblique et Dexippe, les ait crues authentiques. C'est un ouvrage qui fut fabriqué, comme tant d'autres dans l'école d'Alexandrie, vers l'époque de l'ère chrétienne, et qui servit aux ennemis du péripatétisme pour rabaisser le mérite et l'originalité d'Aristote. Simplicius en cite de longs passages; et il serait possible, en rapprochant toutes ces citations, de refaire le prétendu livre du pythagoricien contemporain de Socrate et de Platon. Il ressort évidemment de cette comparaison, que la doctrine d'Aristote et celle d'Archytas sont identiques, sauf quelques différences insignifiantes. Thémistius et Boëce en ont conclu que cet ouvrage était supposé, et la chose est certaine. Quand on sait la place que les catégories tiennent dans le système aristotélique, on ne peut admettre que l'auteur de ce système les ait empruntées à qui que ce soit; ou bien, il faudrait aller jusqu'à dire que le système tout entier n'est qu'un long plagiat. Les catégories sont la base de tout l'édifice ; elles en sont inséparables, et si Archytas les eût en effet conçues comme Simplicius semble le croire, il eût été le père du péripatétisme, à la place d'Aristote. Au XVIe siècle, un autre faussaire imagina de publier, sous le nom d'Archytas, un livre des catégories où l'on ne retrouve aucun des fragments conservés par le péripatéticien du VIe; et le nouvel ouvrage n'est pas moins apocryphe que le premier. Il faut donc laisser à Aristote la gloire d'avoir créé le mot de catégorie, et d'avoir le premier, chez les Grecs, fondé la doctrine qui porte ce nom.

Les catégories d'Aristote sont au nombre de dix : la substance, la quantité, la relation, la qualité, le lieu, le temps, la situation, la manière d'être, l'action et la passion.

Ces catégories sont à la fois logiques et métaphysiques.

Il faut d'abord remarquer que le traité spécial où cette théorie est exposée, est placé en tête de l'*Organon* et précède le traité *de la Proposition* ou *Herméneia*. On a dû en conclure qu'Aristote avait voulu, dans ce traité, faire la théorie des mots dont sont formées les propositions; et c'est là le caractère particulier que les commentateurs ont le plus généralement donné aux catégories. Mais comme les mots ne sont que les images des choses, il est clair qu'on ne peut classer les mots sans classer les choses. Voilà ce qui explique comment les catégories reparaissent avec tant d'importance dans la *Métaphysique*, après avoir figuré d'abord dans l'*Organon*. Mais Aristote dit positivement dans la phrase qui résume tout son ouvrage : « Les mots pris isolément ne peuvent signifier qu'une des dix choses suivantes; » puis il énumère les dix catégories. Il semble donc que, dans la pensée d'Aristote aussi bien que par la place qu'elles occupent en tête de la *Logique*, les catégories ne sont guère qu'une théorie générale des mots. La grande division qu'y trace Aristote, est celle que toutes les langues humaines, les plus grossières comme les plus savantes, ont unanimement établie. Les mots ne représentent que des substances et des attributs; les substances existent par elles-mêmes, ce sont les sujets dans la proposition ; et les attributs existent dans les substances, ce sont les adjectifs. Voilà, au fond, à quoi se réduisent les catégories d'Aristote, dont le but d'ailleurs a été si souvent controversé et peut l'être encore, parce que l'auteur n'a pas eu le soin de l'indiquer assez nettement lui-même. Mais cette théorie même est très-importante, et Aristote a su la rendre profondément originale par les développements qu'il lui a donnés, autant qu'elle était neuve au temps où il l'établit pour la première fois.

Aristote a traité tout au long les quatre premières catégories ; il les définit et en énumère avec une exactitude admirable les propriétés diverses. Celle de substance surtout est analysée avec une perfection qui n'a jamais été surpassée. Quant aux six dernières, il les trouve assez claires par elles-mêmes pour qu'il soit inutile de s'y arrêter. Enfin le traité des *Catégories* se termine par une sorte d'appendice que les commentateurs ont appelée *Hypothéorie*, et où sont étudiés les six objets suivants : les opposés, les contraires, la priorité, la simultanéité, le mouvement et la possession. Il est assez difficile de dire comment cette dernière portion de l'ouvrage se rattache à ce qui précède ; et Aristote n'a pas lui-même montré ce lien, que les commentateurs n'ont pas trouvé.

En métaphysique, les catégories changent un peu de caractère; elles ne représentent plus la substance et ses attributs ; elles représentent plutôt l'être et ses accidents. Elles ne sont pas des genres, et Aristote a pris soin de le dire souvent, en ce sens qu'elles aboutiraient toutes à un genre supérieur qui serait l'être: il n'y a d'être véritable, de réalité, que dans la première, dans celle de la substance, laquelle seule communique quelque réalité aux autres. Les substances existent en soi ; les accidents ne peuvent exister que dans les substances et n'ont pas d'être par eux-mêmes. La catégorie de la substance se confond avec l'être lui-même ; les autres sont en quelque sorte suspendues à celle-là, comme le dit Aristote. En définitive, elles reposent toutes sur l'être ; et comme pour Aristote, il n'y a d'être que l'être individuel, l'être particulier, tel que nos sens le voient dans la nature, il s'ensuit que les dix catégories doivent se retrouver dans tout être quel qu'il soit d'ailleurs. C'est là ce qui a fait dire que les catégories n'étaient que les éléments d'une définition complète. La catégorie de la substance nomme d'abord l'être, et les neuf suivantes le qualifient. Toutes ces déterminations réunies formeraient la détermi-

nation totale de l'être individuel, qu'on étudierait ainsi dans toute son étendue.

Aristote a varié sur le nombre et l'ordre des catégories; la substance restant toujours la première, c'est tantôt la qualité et non la quantité qui vient après elle; tantôt les catégories sont réduites à huit, dans des énumérations qui prétendent cependant être complètes. Quoi qu'il en soit de ces différences partielles, auxquelles on a peut-être attaché trop d'importance, dans le système d'Aristote, les catégories sont au nombre de dix, et elles doivent être rangées suivant l'ordre que présente le traité spécial qu'il leur a consacré.

Les stoïciens paraissent avoir considéré les catégories au même point de vue qu'Aristote. Seulement, ils tentèrent d'en réduire le nombre; et, au lieu de dix, ils n'en reconnurent que quatre: la substance, la qualité, la manière d'être, la relation. Quels étaient les motifs de cette réduction, et comment les stoïciens la justifièrent-ils? C'est ce qu'il serait difficile de dire, soit d'après Plotin, qui a combattu et le système stoïcien et celui d'Aristote, soit d'après Simplicius, qui, dans son commentaire sur les catégories, a donné quelques détails sur la doctrine stoïcienne.

Plotin a consacré les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à une réfutation des catégories d'Aristote et des stoïciens, et à l'exposition d'un nouveau système. Il traite fort sévèrement ses prédécesseurs, et n'approuve ni leur méthode, ni leurs théories. Pour lui, il distingue les catégories en deux grandes classes: celles du monde intelligible, au nombre de cinq, et celles du monde sensible, en nombre égal. Les premières sont la substance, le repos, le mouvement, l'identité et la différence; les secondes sont la substance, la relation, la quantité, la qualité et le mouvement. De plus, il propose de réduire ici les quatre dernières à une seule, celle de la relation, qui comprendrait les trois suivantes; et par là les catégories du monde sensible seraient réduites à deux, la substance et la relation.

Après l'antiquité et durant le moyen âge, la doctrine des catégories ne joue pas de rôle nouveau. Elle n'est que celle d'Aristote commentée, mais non point discutée, acceptée et reproduite par toutes les écoles. A la fin du XVIe siècle, Bacon attaque les catégories d'Aristote; mais ce n'est point par une discussion sérieuse et approfondie, c'est par le sarcasme et l'injure. Aristote, suivant lui, a voulu bâtir le monde avec ses catégories; il a voulu plier la nature, qu'il ne connaissait pas, à ses classifications. Les objections de Bacon ne sont pas plus sérieuses, et elles n'ébranlent en rien la doctrine qu'il condamne. Descartes, sans combattre Aristote, et se plaçant à un autre point de vue, partage toutes les choses en deux grandes séries ou catégories, l'absolu et le relatif; mais cette division, selon lui, ne doit servir qu'à faire mieux connaître les éléments de chaque question, en montrant les rapports d'ordre et de génération qu'ils soutiennent entre eux. Port-Royal, dans sa *Logique* ou *Art de penser*, a essayé une classification nouvelle des catégories, qu'il fait remonter jusqu'à Descartes même. D'abord, suivant les penseurs de Port-Royal, les catégories sont une chose tout arbitraire; et ils croient que, sans s'inquiéter de l'autorité d'Aristote, chacun a le droit, tout aussi bien que lui, d'arranger d'autre sorte les objets de ses pensées selon sa manière de philosopher. Ils établissent donc sept catégories, qu'ils renferment en deux vers latins et qui sont: l'esprit, la mesure (ou quantité), le repos, le mouvement, la position, la figure, et enfin la matière (1re partie, ch. III). C'est donc encore le monde qu'il s'agit pour Port-Royal de construire avec les catégories, comme pour Bacon, comme pour Kanâda et peut-être aussi pour Plotin.

Le système de Kant, qui est le plus récent de tous, si nous exceptons les contemporains, est fort différent des précédents, et ne ressemble à aucun d'eux. Kant s'est trompé, quand il a dit que son projet était tout à fait pareil à celui d'Aristote. Il n'en est rien. Kant, étudiant la raison pure et voulant se rendre compte de ses éléments, trouve d'abord que la sensibilité pure a deux formes, le temps et l'espace; puis il trouve que l'entendement, qui vient après la sensibilité, a douze formes qui répondent par ordre aux douze espèces de jugements possibles. Ces douze jugements sont les suivants: généraux, particuliers, individuels; affirmatifs, négatifs, limitatifs; catégoriques, hypothétiques, disjonctifs; problématiques, assertoriques, apodictiques. Les catégories correspondantes sont: unité, pluralité, totalité; affirmation, négation, limitation; substance, causalité, communauté; possibilité, existence, nécessité. Les jugements et les catégories ou formes de l'entendement dans lesquelles se moulent les jugements pour être intelligibles, se divisent encore trois par trois symétriquement, en quatre grandes classes: les trois premiers sont de quantité, les trois seconds de qualité, les trois suivants de relation, et les trois derniers de modalité. La quantité ne concerne que le sujet, dont l'extension peut être plus ou moins grande, totale ou partielle; la qualité ne concerne que l'attribut, qui peut être dans le sujet ou hors du sujet; la relation exprime la nature du rapport qui lie le sujet à l'attribut; enfin, la modalité exprime le rapport du jugement à l'esprit qui porte ce jugement même. « Cette liste des catégories, comme l'a dit M. Cousin, est complète selon Kant; elle renferme tous les concepts purs ou *a priori* au moyen desquels nous pouvons penser les objets: elle épuise tout le domaine de l'entendement. » (*Leçons sur la philosophie de Kant.*) On voit que ce système ne ressemble point à celui d'Aristote, et que rien n'indique que le philosophe grec ait prétendu classer des concepts purs, au sens où le philosophe allemand les comprend.

Kant a cet avantage sur Aristote, qu'il a dit nettement à quelle source il puisait ses catégories. C'est aux jugements qu'il les emprunte; et, pour mieux dire, c'est des jugements qu'il les infère. Les jugements sont-ils bien tels que le dit Kant? sont-ils aussi nombreux? C'est une première question que l'observation directe peut résoudre, puisque les jugements se formulent dans le langage et peuvent y être directement étudiés. Si les jugements sont bien tels que Kant les croit, est-il nécessaire, pour que ces jugements soient intelligibles, qu'ils viennent se modeler sur ces cadres vides que Kant suppose dans l'entendement? c'est là une autre question non moins grave que la première, et à laquelle il n'a pas davantage répondu. Il affirme que les jugements sont de quatre espèces divisées chacune en trois sous-espèces parfaitement symétriques; il affirme que l'entendement a douze formes correspondantes qu'il appelle catégories. Qui prouve ces deux assertions? Qui les démontre? Rien dans le système de Kant; on a pu démontrer, au contraire, que quelques-uns de ces jugements qu'il distingue rentrent les uns dans les autres et se confondent peut-être en un seul.

Voilà donc ce que l'histoire peut nous apprendre sur les catégories: elles ont été tour à tour,

et dans les systèmes où leur caractère éclate le plus clairement, une classification universelle ou des choses, ou des mots, ou des idées, ou des formes de la pensée. De tous ces points de vue, quel est le plus vrai? quel est le préférable? Tous sont vrais dans une certaine mesure; mais il ne faut pas s'y tromper, tous sont différents. Quand on veut étudier ce grand sujet, il faut bien savoir avant tout ce qu'on se propose. Quels objets prétend-on classifier? Voilà ce dont il faut se rendre compte clairement, ce qu'il faut clairement indiquer. Il ne paraît pas que les philosophes indiens aient eu ce soin, et certainement Aristote l'a négligé. Kant l'a eu; mais il a omis, ainsi qu'Aristote, de dire par quelle méthode il était arrivé à reconnaître les catégories qu'il énumère ou qu'il classe. Les formes de l'entendement, c'est la conscience, c'est la réflexion qui les lui donne très-probablement; ou bien, s'il les induit uniquement de l'existence des jugements eux-mêmes, encore fallait-il justifier la légitimité de cette induction, et c'est ce qu'il ne fait pas. Une doctrine régulière des catégories exigerait donc: 1° qu'on fixât, sans qu'aucune hésitation fût possible, le but qu'on veut atteindre; 2° qu'on exposât la méthode qu'on prétend suivre pour arriver à ce but.

Ce n'est pas ici le lieu de tracer un système nouveau, et de recommencer l'œuvre difficile où ont échoué tant de génies; mais s'il fallait se prononcer pour l'un d'eux, c'est encore celui d'Aristote qui semblerait le plus acceptable. Il s'adresse surtout aux choses par l'intermédiaire des mots; mais comme l'esprit part aussi de la réalité pour y puiser, si ce n'est tous les éléments, du moins l'origine de la connaissance, ce système s'adresse ou peut s'adresser aussi à l'esprit. On y retrouve donc les deux grands côtés de la question. Les catégories d'Aristote sont à la fois objectives et subjectives, comme on pourrait dire dans le langage kantien; celles de Kant, au contraire, sont purement subjectives, et elles sont une des bases de ce scepticisme singulier que le criticisme est venu produire dans le sein de la science. Le schématisme, dont Kant a cru les devoir accompagner pour les rendre applicables et pratiques, n'est lui-même qu'une invention plus vaine encore. Les concepts pas plus que les schèmes ne nous apprennent rien de la réalité; ils ne peuvent rien nous en apprendre; ils ne sortent point de l'enceinte infranchissable de la raison pure. Quoi qu'en ait pu dire Kant, l'idéalisme exagéré de Fichte était une conséquence parfaitement rigoureuse de sa *Critique*, et la doctrine seule des catégories suffirait pour l'attester. Aristote a procédé tout autrement, et ici il en a appelé, comme partout ailleurs, à l'observation régulière et méthodique. Il n'y a pour lui de réalité que dans l'individu, dans le particulier. La substance première, c'est l'individu qui tombe sous nos sens; le général n'est que la substance seconde qui n'a d'être que par l'être individuel, et en tant qu'elle le reproduit d'une certaine façon. Platon, au contraire, n'avait voulu reconnaître de réalité que dans l'universel et dans le genre, et de là toute la théorie des idées. Aristote essaye de bâtir tout l'édifice des catégories sur le ferme fondement de la réalité individuelle. Nous pensons que c'est là, quelque résultat qu'on obtienne d'ailleurs, la seule base vraiment stable. Les catégories ainsi construites peuvent être transportées sans peine de la réalité où on les a reconnues, à l'esprit qui les a faites; et, toutes différences gardées, on peut les retrouver identiques sur ce nouveau terrain. Au contraire, en voulant partir, comme Kant l'a fait, de la raison elle-même, on ne peut pas sortir de la raison; la réalité échappe, la raison n'a pas le droit de pousser jusque-là, et elle reste enfermée dans ce cercle de scepticisme où la *Critique de la raison pure* est condamnée à tourner sans cesse. Le scepticisme n'a jamais pu naître dans le sein du péripatétisme; il n'y a point un seul péripatéticien qui ait été sceptique, et le dogmatisme du maître a été si puissant qu'aucun disciple, à quelque rang qu'il fût placé, n'a même jamais incliné à cette pente fatale où le criticisme s'est perdu. Parmi tant d'autres barrières, la doctrine des catégories, telle qu'Aristote l'a conçue, a été une des plus fortes et des plus utiles. Le système d'Aristote est loin d'être parfait sans doute; mais c'est encore en suivant ses traces qu'on peut en élever un meilleur et un plus solide. Toute théorie qui n'embrassera pas la question tout entière, sera ruineuse: il faut que les catégories puissent à la fois s'appliquer à la réalité et à l'esprit. C'est le sentiment vague de cette nécessité qui poussait Plotin quand il tentait de faire les catégories du monde intelligible et celles du monde sensible. Seulement il ne fallait pas séparer, comme il l'a fait, les unes des autres, et creuser entre elles un abîme infranchissable. Mais, du moins, voilà les deux termes qu'il s'agit d'unir; c'est le rapport seul qui a manqué au philosophe alexandrin. Kant n'a pas même voulu s'occuper de ce rapport, et il s'est confiné dans un seul terme, en méconnaissant et en niant l'autre. Aristote a été plus près de la solution que tous les deux, parce que le fondement sur lequel il s'appuyait était à la fois le plus inébranlable et le plus simple.

Une théorie complète des catégories est encore dans la science une sorte de *desideratum* que l'auteur de l'*Organon* lui-même n'a pu faire disparaître. C'est une lacune qui est toujours à combler, et c'est un labeur vraiment digne des plus vigoureuses et des plus délicates intelligences. On peut consulter, outre les ouvrages cités, l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, Paris, 1837, Ier volume. Voy. les articles KANÂDA, GOTÂMA, PYTHAGORE, ARISTOTE, KANT. B. S.-H.

CATIUS, philosophe latin, contemporain de Cicéron, était né dans la Gaule Cisalpine. Il professa les doctrines d'Épicure, et il est, avec Amafanius, un des premiers qui les firent connaître aux Latins; mais il paraît les avoir exposées avec assez peu d'habileté, si l'on en juge par les railleries de Cicéron (*Epist. ad fam.*, lib. XV, ep. XVI et XIX) et d'Horace (*Sat.*, liv. II, sat. VI). Cependant Quintilien (*Inst. orat.*, liv. X, ch. I) le présente comme un écrivain qui n'est pas sans agrément. Il avait laissé un ouvrage en quatre livres sur la nature des choses et le souverain bien. Cet ouvrage est aujourd'hui perdu.

CAUSE. (Idée de cause. — Principe de causalité.) Rien de plus familier à l'esprit que les notions d'effet et de cause; rien de plus universel, de plus évident ni d'une application plus constante que le rapport qui les unit et qu'on appelle le rapport ou le principe de causalité. Essayez, si vous le pouvez, de supprimer ce principe et les termes qu'il contient dans son sein; essayez seulement de l'ébranler par le doute; à l'instant même la perturbation la plus profonde est jetée dans notre intelligence: au lieu d'idées qui s'enchaînent, se coordonnent et se rattachent à un centre commun, il ne reste plus que des impressions confuses et fugitives; il n'est plus permis de voir autre chose dans l'univers qu'un monstrueux assemblage de phé-

nomènes qui se suivent sans ordre et sans moteur; en un mot, la pensée, et par conséquent la science, devient impossible. De là vient sans doute que la science, dans ses résultats les plus élevés, a été confondue avec la connaissance des causes.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Considéré dans les limites particulières de la philosophie, le principe de causalité n'a pas moins d'importance : car s'il est défiguré dans notre esprit par une analyse superficielle ou obscurci par des sophismes mis à la place des faits, les erreurs les plus funestes apparaissent aussitôt en psychologie, en morale et surtout en métaphysique; la personne et la responsabilité humaines sont compromises; Dieu lui-même, dépouillé de sa puissance, n'est plus qu'une abstraction et un fantôme.

Mais d'abord il faut rendre au mot *cause* sa véritable acception, ou plutôt il faut que nous fassions rentrer le rapport de causalité dans ses limites naturelles, que des analogies, des associations d'idées presque inévitables ont fait méconnaître. En effet, toute œuvre finie, toute action arrivée à son complet développement, suppose : 1° un agent par la puissance duquel elle a été produite; 2° un élément ou une matière dont elle a été tirée; 3° un plan, une idée d'après laquelle elle a été conçue; 4° une fin pour laquelle elle a été exécutée. Par exemple, une statue ne peut pas avoir été produite sans un statuaire, sans un bloc de marbre ou de bronze, sans un plan préconçu dans la pensée de l'artiste, sans un motif qui en a sollicité l'exécution. Ces quatre conditions semblant être inséparables l'une de l'autre et concourir simultanément à un même résultat, on les a admises au même titre, on les a toutes désignées sous le nom de causes. L'agent a été appellé *cause efficiente*, l'élément ou le sujet *cause matérielle;* par *cause formelle*, on a entendu l'idée, et le but par *cause finale*. Aristote est le premier qui ait établi cette classification, d'ailleurs pleine de sagacité et de profondeur; après Aristote, elle a été consacrée par tous les philosophes scolastiques, et elle est entrée ensuite avec quelques modifications dans le langage de la philosophie moderne. Mais qui ne s'aperçoit que le même terme exprime ici des rapports essentiellement différents, bien qu'étroitement enchaînés les uns aux autres? Ce qu'on nomme la cause matérielle n'est pas autre chose que l'idée de substance; la cause formelle nous montre le rapport nécessaire de l'action et de la pensée, de la volonté et de l'intelligence; la cause finale celui d'un acte libre à un motif suprême suggéré par la raison; mais la notion de l'acte même et le lien qui le rattache à la puissance qui le produit, en un mot, le rapport de causalité proprement dit, n'existe pas ailleurs que dans l'idée de cause efficiente.

D'où nous vient cette idée? Comment a-t-elle pris naissance en nous, et qu'est-ce qu'elle nous représente positivement? Telle est la question qui se présente la première; car si l'idée de cause ne s'applique pas d'abord à quelque chose que nous connaissons parfaitement et dont l'existence ne puisse être l'objet d'aucun doute, c'est en vain que nous chercherons à défendre le rapport de cause à effet ou le principe de causalité comme un principe absolu et universel.

S'il est un point bien établi en psychologie, c'est que la notion de cause ne peut en aucune manière nous être suggérée par l'expérience des sens ou par le spectacle du monde extérieur. Qu'apercevons-nous, en effet, hors de nous quand nous voulons nous en rapporter au seul témoignage de la sensation? Des phénomènes qui se suivent dans un certain ordre, et rien au delà. A part le rapport de succession dans le temps et de contiguïté ou de juxtaposition dans l'espace, nous n'en découvrons pas d'autre. Par exemple, est-ce la vue, j'entends la vue seule sans le secours d'aucune autre faculté, qui m'apprend que le feu a la propriété de fondre la cire? Évidemment non; la vue ne me découvre que des choses visibles et purement extérieures : elle me montre très-bien, dans le cas présent, la cire entrant en fusion au contact du feu; mais le pouvoir que le premier de ces deux corps exerce sur le second, est un fait invisible qui lui échappe entièrement : elle me montre très-bien un phénomène succédant à un autre phénomène d'après un ordre déterminé; mais le lien qui unit ces deux phénomènes et fait de celui-ci l'effet, de celui-là la cause, la force mystérieuse par laquelle l'un a pu produire ou seulement provoquer l'autre, en un mot, le rapport de causalité, voilà ce que la vue ni aucun de nos sens ne peut saisir. Il y a plus, c'est un cercle vicieux de prétendre que la notion de cause nous soit donnée par les sens et développée par le spectacle du monde extérieur; car la connaissance du monde extérieur, la foi que nous avons en son existence ne peut s'expliquer elle-même que par la notion de cause et l'application du principe de causalité. Les sens, en effet, ne peuvent nous donner que des sensations. Or, qu'est-ce qu'une sensation, de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs? Un mode particulier de notre propre existence, un fait intérieur et personnel qui nous est attesté par la conscience, comme tous les autres phénomènes appartenant directement à l'âme ou produits par elle. Entre un tel mode et la croyance qu'il y a hors de nous des existences distinctes et complétement différentes de la nôtre, il y a tout un abîme. Qu'est-ce qui nous donne le droit, qu'est-ce qui nous fait une nécessité de le franchir? Pas autre chose que le principe de causalité. Les sensations que nous éprouvons ne dépendant pas de nous, étant involontaires, nous en cherchons la cause hors de nous, dans les forces distinctes de celle que nous nous attribuons à nous-mêmes. Joignez à l'idée de ces forces celle de l'espace, qui ne vient pas non plus des sens, et vous aurez la notion de corps, vous serez introduit au milieu du monde extérieur.

La notion de cause, qu'il ne faut pas confondre avec le principe de causalité, dont nous parlerons tout à l'heure; la notion de cause, considérée en elle-même, ne nous est pas non plus donnée par la pure raison. La raison a été justement appelée la faculté de l'absolu; elle nous fait connaître l'universel, le nécessaire, l'immuable, les rapports qui ne changent pas et qui sont les lois, les conditions de tous les êtres Mais la notion de cause, au moins dans la sphère où nous l'employons d'abord et le plus ordinairement, dans la sphère de la nature et de notre propre existence, implique nécessairement l'action, la production ou un certain effort pour arriver à cette fin : *conatum involvit*, comme disait Leibniz. Une cause qui n'agit pas et ne produit rien, une cause inerte et stérile, n'est qu'une vaine chimère, un mot vide de sens. Or, l'idée d'action, l'idée d'effort, l'idée d'une chose qui commence et qui cesse, qui peut varier infiniment en énergie et en étendue, appartient sans contredit à l'expérience. Donc il faut aussi rapporter à l'expérience la notion de cause, qu'il est impossible d'en séparer.

Mais quelle sera cette expérience? Celle des sens étant écartée, nous sommes bien forcés de

nous adresser à la conscience ou à la faculté que nous avons de nous connaître directement, par simple intuition, nous-mêmes et tout ce qui se passe en nous. Or, la conscience nous apprend que nous ne sommes pas des êtres purement passifs, mais que nous avons la puissance de nous modifier nous-mêmes et de produire, tantôt dans notre esprit seulement, tantôt dans notre esprit et dans notre corps, un changement dont nous savons certainement être les auteurs, et dont nous revendiquons à bon droit la responsabilité. Cette puissance, c'est la volonté, et les actes par lesquels elle signale sa présence sont l'attention et l'effort musculaire. Qu'est-ce, en effet, que l'attention? Un effort de l'âme pour se rendre maîtresse des impressions fugitives, des vagues et confuses idées qui précèdent dans notre esprit la vraie connaissance. Ce but peut être atteint plus ou moins complétement, selon la nature et la portée des diverses intelligences, selon les moyens extérieurs mis à leur usage; mais l'effort avec lequel il est poursuivi est toujours en notre pouvoir : il dépend de nous de le suspendre, de le faire cesser, de le produire tantôt faible, tantôt énergique, et de le diriger comme il nous plaît. Il n'est donc pas seulement en nous comme une qualité dans un sujet, comme un phénomène dans une substance ou comme un fait invariablement lié à un autre fait; mais nous en sommes la cause efficiente, et pour avoir l'idée d'une telle cause, pour nous assurer tout à la fois qu'elle répond à une existence réelle, il nous suffit d'invoquer le témoignage de la conscience; il nous suffit de nous observer et de nous connaître nous-mêmes. Dans l'effort musculaire, il y a quelque chose de plus encore; notre puissance causatrice s'exerce à la fois au dedans et au dehors, sur nous-mêmes et sur le monde physique. Par exemple, quand nous remuons notre bras, il est évident que nous produisons à la fois deux actes de nature différente : 1° un acte intérieur qui ne sort pas des limites du *moi* et de la conscience; nous voulons parler de l'effort même de la volonté, autrement appelé la volition; 2° un mouvement extérieur qui a son siége dans l'organe et peut se communiquer à son tour à d'autres objets matériels. Ces deux actes nous appartiennent également, ils sont aperçus tous deux par la conscience, mais non pas au même titre : car l'un est l'effet, et l'autre la cause. Nous savons que le mouvement a eu lieu par cela seul que nous l'avons voulu, et c'est parce que nous l'avons voulu et qu'il nous a suffi de le vouloir pour le produire, que nous en revendiquons la responsabilité et nous l'attribuons avec une entière certitude. Sans doute nous ignorons et ignorerons toujours comment l'âme agit sur le corps, et la volonté sur les organes. Mais parce que nous ne savons pas nous expliquer un fait, parce que nous ne sommes pas dans le secret de tous les moyens par lesquels il a reçu l'existence, avons-nous le droit de le nier contre le témoignage exprès du sens intime et contre l'autorité du genre humain? Et quelle vérité d'expérience se trouverait alors à l'abri du doute? Comprenons-nous mieux, par hasard, comment sont possibles la sensation, la pensée, la mémoire et notre existence elle-même? Comprenons-nous mieux, dans un autre ordre de choses, la vie, la génération et le mouvement? Et, alors même que nous pourrions savoir comment tous ces phénomènes se produisent, serions-nous plus sûrs de leur existence que nous ne le sommes actuellement? L'objection à laquelle nous venons de répondre est pourtant la seule qu'un sceptique célèbre (Hume, *Essais philosophiques*, 7ᵉ essai) ait pu trouver contre la notion de cause, telle que la conscience nous la peut fournir. Mais, l'argumentation de Hume fût-elle aussi fondée qu'elle l'est peu, il resterait toujours le fait de la volition, sur lequel nous avons le même pouvoir que sur l'attention, et qui est, comme elle, entièrement notre œuvre. La volition seule suffirait pour nous montrer à nos propres yeux comme une véritable cause, comme une cause efficiente et libre, et pour nous donner l'idée d'une existence de cette nature. Seulement notre activité serait alors concentrée sur nous-mêmes dans le cercle borné de notre *moi;* nous ressemblerions parfaitement aux monades de Leibniz. L'expérience nous enseigne qu'il n'en est pas ainsi. L'âme humaine n'est pas une pure monade; elle est aussi une force motrice, elle agit à la fois sur elle-même et sur les autres êtres; l'action qu'elle produit dans son propre sein arrive jusqu'au corps, et par le corps aux limites les plus reculées du monde extérieur. Où trouver un type plus complet, plus réel de la notion de cause et tout à la fois mieux connu de nous?

Il ne suffit pas d'avoir assigné à la notion de cause sa véritable origine et son caractère le plus essentiel, il faut encore la suivre dans son entier développement et dans toutes ses applications possibles. Or ici se présentent deux difficultés inséparables l'une de l'autre : 1° comment l'idée d'une cause tout à fait personnelle, telle que la conscience nous la fournit, peut-elle devenir le principe absolu de causalité, qui s'impose sans distinction et sans exception à tous les phénomènes, à toutes les existences finies et contingentes; 2° comment une cause intelligente et libre, semblable à nous-mêmes, peut-elle nous suggérer l'idée d'autres causes absolument privées de liberté et d'intelligence?

Le principe de causalité, comme le remarque avec raison toute l'école moderne, n'est pas renfermé dans cette proposition identique : point d'effet sans cause. Lorsqu'on s'exprime ainsi, ce n'est pas un jugement qu'on énonce; c'est la même idée qu'on reproduit sous deux formes différentes : car, par cela seul que vous appelez une chose du nom d'effet, vous êtes obligé de vous la représenter comme produite par une cause. Le second terme de la proposition est implicitement renfermé dans le premier et ne sert qu'à en développer le sens; mais rien ne nous apprend encore que nous-mêmes et les existences qui nous entourent soient réellement des effets. Le principe de causalité a un tout autre caractère, c'est une croyance sérieuse, profondément enracinée dans l'intelligence humaine et qui peut s'énoncer en ces mots : tout phénomène, toute existence qui commence a nécessairement une cause; tout changement suppose une force qui l'a produit. Cette croyance n'admet pas d'exception; elle s'impose spontanément à toutes les intelligences; elle s'applique à tous les phénomènes possibles comme à ceux qui existent ou qui ont existé; elle est, en un mot, universelle et nécessaire. Évidemment ce n'est pas la seule conscience qui a pu nous la fournir. Évidemment ce n'est pas l'induction qui a pu la tirer de la notion de cause personnelle que nous trouvons en nous-mêmes : car l'induction peut étendre, elle peut généraliser un fait; mais elle ne peut pas en changer la nature, ou substituer une idée nécessaire et universelle à un fait éminemment personnel et contingent. Encore bien moins le principe de causalité a-t-il son origine dans l'expérience des sens, puisque les sens ne sont pas même aptes à nous donner la notion de cause. Il faut donc que nous admettions ici l'intervention d'une faculté supérieure à l'expérience, soit

des sens, soit de la conscience : nous voulons parler de la raison. Mais comment la raison intervient-elle, et quelle part faut-il lui faire dans le principe de causalité? Il y a là trois éléments à considérer : 1° la notion des phénomènes; 2° la notion de cause; 3° le rapport qui lie ces deux notions. Les deux premiers de ces éléments sont, comme nous l'avons démontré, puisés dans l'expérience; il ne reste donc, pour la part de la raison, que le troisième; et, en effet, c'est le seul qui demeure invariable, le seul qui, par son double caractère de nécessité et d'universalité, appartienne à la sphère des connaissances purement rationnelles. Un phénomène est sans cesse remplacé par un autre phénomène; la cause aussi peut changer et change réellement : car ma volonté n'est pas la même quand je dors et quand je veille; à la place de ma volonté, je puis en imaginer une autre, ou plus intelligente, ou plus forte; enfin elle n'est elle-même qu'une existence contingente, un phénomène qui commence et qui finit. Mais quelle que soit la cause et quel que soit le phénomène qui viennent s'offrir à mon expérience, le rapport qui les lie, qui les enchaîne et les subordonne l'un à l'autre, ne peut ni changer ni varier. A la première fois que je l'aperçois, dans le premier acte d'attention, dans le premier effort que je fais avec conscience pour imprimer un mouvement à mes organes, il m'apparaît ce qu'il est toujours, ce qu'il est partout, comme une loi universelle et absolue, comme une des conditions mêmes de la pensée et de l'existence. D'ailleurs on se tromperait si l'on pouvait croire que la notion de cause, telle que l'expérience intérieure nous la donne, représente par elle-même une existence complète et capable de se suffire. Non, la cause est inséparable de la substance, sans laquelle elle n'est qu'un phénomène constamment renouvelé, sans laquelle elle perd, avec la durée et la fixité, la force même qui la constitue. Or, l'idée de substance, l'idée d'unité, de permanence et de durée dans l'être, l'idée de l'être lui-même dans son caractère le plus simple et le plus absolu, n'appartient pas moins à la raison que le rapport de causalité. Voy. le mot SUBSTANCE.

Mais la seconde difficulté que nous avons soulevée subsiste toujours : si la notion de cause nous est donnée primitivement dans un fait de conscience qui nous révèle à nous-mêmes, comment faisons-nous pour la dépouiller du caractère personnel que la conscience lui attribue; comment concevons-nous des causes qui ne sont ni libres ni intelligentes? On le comprend; tant que cette difficulté n'est pas écartée, on a de la peine à concevoir, malgré tout ce que nous venons de dire, la portée universelle et la vérité absolue du principe de causalité. Le problème n'est pas aussi difficile qu'on peut le croire : il suffit pour le résoudre de se rappeler les faits précédemment établis en les éclairant par quelques nouvelles observations. Nous nous sommes convaincus que notre *moi* n'est pas une simple monade exclusivement renfermée dans le cercle étroit de sa propre existence, mais qu'il est capable à la fois de se modifier lui-même et d'agir sur le monde extérieur par les organes dont il dispose. Sans doute la volition dont nous avons conscience est en même temps l'acte par lequel un mouvement est produit dans quelque partie de notre corps; mais cela n'empêche pas l'idée de cause, telle que le sens intime nous la fournit tout d'abord, d'offrir à notre esprit un double aspect : 1° celui d'une cause personnelle, intelligente, qui agit sur elle-même, 2° celui d'une force motrice dont l'action, si je puis parler ainsi, transpire au dehors. Il est incontestable que ces deux aspects demeurent unis dans notre pensée, tant que de nouveaux faits ne nous forcent pas à les séparer. Notre premier mouvement, comme on l'a déjà remarqué, est de trouver partout, hors de nous, des causes animées, intelligentes et libres. L'enfant gourmande la pierre contre laquelle il s'est heurté; le sauvage s'efforce de fléchir par des prières et des offrandes le serpent de la forêt voisine; l'Indien a des formules d'invocation pour la pluie et pour la rosée; le paganisme grec avait peuplé toute la nature de divinités faites à notre image. Mais quand l'expérience est venue nous convaincre que tous ces objets extérieurs sont dépourvus des facultés dont nous les avions dotés si libéralement, alors, par la suppression de l'intelligence et de la liberté, il nous reste, au lieu d'une cause personnelle, l'idée d'une simple force. Toutes ces forces sont ensuite classées dans notre esprit, et distinguées les unes des autres en raison des effets qu'elles produisent; l'observation et la science de la nature chassent insensiblement devant elles les rêveries mythologiques. Toute cause aveugle ou purement physique, n'est donc pas autre chose qu'une limitation de la cause personnelle, une abstraction que l'expérience nous impose. Mais précisément, pour cette raison, la notion de cause ne peut pas être épuisée par la connaissance des forces qui se meuvent dans la nature, et nous sommes obligés de les considérer comme des instruments au pouvoir d'une cause supérieure, où tous les caractères de la personnalité, la liberté, l'intelligence et la force elle-même, sont élevés au degré de l'infini.

La notion de cause et le principe de causalité ont été l'objet, de la part des philosophes, de plusieurs théories plus ou moins fondées, que nous avons à exposer sommairement. Ces théories, au nombre de cinq, sont toutes jugées et réfutées dans ce qu'elles ont de faux, par les observations qui précèdent.

1° Locke, et après lui tous les philosophes de l'école sensualiste, ont prétendu trouver l'origine de la notion de cause dans la sensation; sous prétexte que les corps ont la propriété de se modifier les uns les autres, il suffit, d'après eux, de les observer, pour apercevoir aussitôt et pour être forcé d'admettre le principe de causalité (*Essai sur l'entendement humain,* liv. II, ch. XXI et XXVI).

2° Aux yeux de Hume (*Essais sur l'entendement*, 7e essai), le pouvoir que nous attribuons à un objet sur un autre est une pure chimère; un pareil pouvoir n'existe pas, ou s'il existe, nous n'en avons aucune idée. Qu'est-ce donc que nous appelons cause et effet? Deux phénomènes qui se suivent toujours dans le même ordre, et que nous prenons l'habitude d'associer dans notre esprit de telle manière, qu'en apercevant le premier, nous attendons inévitablement le second. Le rapport de causalité est un simple rapport de succession qui repose sur le souvenir et sur l'association des idées. Il est facile de voir où conduit cette doctrine : elle détruit la relation même de cause à effet, nous réduit à l'impossibilité de croire, sans inconséquence, à nous-mêmes, à Dieu, à tout autre être, et aboutit au scepticisme absolu.

3° Dans la pensée de Leibniz il n'y a pas une existence, si humble qu'elle puisse être, qui ne soit une force, c'est-à-dire une véritable cause. La notion de force est la base même de la notion d'existence et de la notion de l'être; car toute substance est une force; tout ce qui est, a une certaine virtualité, une certaine puissance causatrice Mais en même temps Leibniz ne veut pas que cette puissance s'exerce ailleurs que

dans le sein de l'être à qui elle appartient. L'âme humaine, comme toutes les autres forces limitées de ce monde, n'est qu'une monade isolée en elle-même, mais au sein de laquelle la création entière se réfléchit, et dont la divine sagesse a coordonné à l'avance tous les mouvements avec le mouvement harmonieux de l'univers. Voy. LEIBNIZ.

4° Selon la doctrine de Kant, la notion de cause et le principe de causalité existent bien dans notre esprit; mais ils ne sont que de simples formes de notre entendement, ou les conditions toutes subjectives de notre pensée. Tous les objets que notre imagination nous représente, tous les phénomènes que l'expérience nous découvre, nous sommes obligés, en vertu d'une loi ou d'une forme préexistante dans notre intelligence, de les disposer selon le rapport de cause à effet; mais nous ne savons pas s'il existe réellement, indépendamment de notre intelligence, quelque chose qui ressemble à une cause, à une force, à une puissance effective (*Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*).

5° Enfin, Maine de Biran est le premier qui, par une analyse approfondie des faits volontaires, ait trouvé dans la conscience la véritable origine de la notion de cause. Mais en même temps il méconnaît les caractères et attaque sans le savoir la valeur objective du principe de causalité, lorsqu'il cherche à l'expliquer par l'expérience seule, aidée de l'induction, par une sorte d'habitude que nous aurions prise d'étendre à tous les faits en général la relation permanente que nous observons en nous-mêmes entre l'acte volontaire et la cause personnelle dont il est l'effet (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in-8, Paris, 1834, p. 274-290; 363-402).

La meilleure critique de la théorie de Locke, c'est la théorie de Hume, et la réfutation que Locke en a donnée lui-même, lorsqu'il démontre avec un rare talent d'observation que la notion de pouvoir, c'est-à-dire cette même notion de cause dont ailleurs il fait honneur à l'expérience des sens, a son origine dans la conscience de nos propres déterminations (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXI).

La théorie de Hume se réfute d'elle-même : aucun homme dans la jouissance de son bon sens n'oserait la prendre au sérieux. Elle est cependant d'une grande valeur dans l'histoire de la philosophie, mais à un point de vue purement critique, comme moyen de dévoiler tout le vide et le danger du sensualisme dont elle est la légitime conséquence.

A la doctrine de Kant et à celle de Leibniz, en ce qu'elle a de faux, il suffit d'opposer le témoignage irrécusable de l'expérience et de l'intuition directe. Avec la conscience que nous avons de disposer à notre gré de nos corps, comment soutenir qu'une cause est sans influence sur une autre, qu'entre l'âme et le corps il n'y a qu'un rapport d'association et non de dépendance? Comment aussi la notion de cause serait-elle une pure forme de la pensée, une forme abstraite à laquelle ne répond aucune réalité, quand cette notion nous est donnée précisément dans un fait, dans un acte immédiatement connu et produit par nous-mêmes, dans un des phénomènes les plus certains qui puissent nous être attestés par l'expérience? L'idéalisme subjectif est renversé de fond en comble par les solides observations de Maine de Biran. Quant à ce dernier, nous avons déjà comblé la lacune qui reste dans sa théorie, en montrant précédemment la part de la raison dans le principe de causalité, et l'impuissance de l'induction à tirer d'un fait entièrement personnel une croyance universelle et nécessaire.

Consultez sur le sujet de cet article, outre les ouvrages déjà cités plus haut, les *Œuvres complètes* de Reid, traduction de Jouffroy, 6 vol. in-8, Paris, 1828-1836, t. IV, p. 273, t. V, p. 319 et suiv.; et une excellente leçon de M. Cousin, dans son *Cours de philosophie* de 1829.

CAUSES FINALES. Nous avons fait connaître dans l'article précédent l'origine de cette expression, et le sens qu'il faut y attacher en général. Ici nous voulons parler de la méthode qui consiste à déterminer les causes et les lois des phénomènes de la nature, par les diverses fins auxquelles nous les voyons concourir, par le but qu'ils atteignent, ou dans l'ensemble des choses, ou dans l'économie particulière de chaque être. C'est à ce titre que les causes finales ont vivement préoccupé les philosophes les plus éminents des temps modernes. Bacon en proscrit l'usage sans restriction. Tout le monde connaît ces paroles, encore plus ingénieuses que vraies, et devenues plus tard un axiome aux yeux du XVIIIe siècle : « La recherche des causes finales est stérile, et, comme ces vierges consacrées au Seigneur, ne portent aucun fruit. » (*De Augment. scientiarum*, lib. III, c. V.) Descartes ne se montre pas moins sévère à l'égard de ce procédé si cher à quelques philosophes de l'antiquité, et surtout à ceux du moyen âge; il le regarde comme puéril et absurde en métaphysique, et sans aucun usage dans les sciences naturelles. « Il est évident, dit-il, que les fins que Dieu se propose ne peuvent être connues de nous que si Dieu nous les révèle, et quoiqu'il soit vrai de dire, en considérant les choses de notre point de vue, comme on le fait en morale, que tout a été fait pour la gloire de Dieu,... il serait cependant puéril et absurde de soutenir en métaphysique que Dieu, semblable à un homme exalté par l'orgueil, a eu pour unique fin, en donnant l'existence à l'univers, de s'attirer nos louanges, et que le soleil, dont la grosseur surpasse tant de fois celle de la terre, a été créé dans le seul but d'éclairer l'homme, qui n'occupe de cette terre qu'une petite partie. » (*Partie philosophique des Lettres de Descartes*, dans l'édition de ses œuvres, publiée par M. Garnier, 4 vol. in-8, Paris, 1835, t. IV, p. 260.— Voy. aussi dans la même édition le tome I, p. 138.) Leibniz, au contraire, en proclamant le principe de la raison suffisante, est venu relever les causes finales, dont l'emploi ne lui paraît pas moins légitime dans les sciences naturelles qu'en métaphysique. Par exemple, c'est parce que la Providence agit nécessairement par les voies les plus simples et les plus courtes, qu'un rayon de lumière, dans un même milieu, va toujours en ligne droite, tant qu'il ne rencontre pas d'obstacle; c'est par la même raison que, rencontrant une surface solide, il se réfléchit de manière que les angles d'incidence et de réflexion soient égaux (*Acta eruditorum*, 1682). Pour nous, nous n'admettons ni l'une ni l'autre de ces deux opinions extrêmes; nous reconnaissons avec Bacon et Descartes qu'il faut observer les phénomènes, de quelque ordre qu'ils soient, sans préoccupation, sans aucun dessein de les faire entrer dans un plan conçu d'avance, et dont on fait témérairement honneur à l'auteur de la nature. Mais lorsque les faits que nous avons scrupuleusement étudiés conspirent évidemment à un seul but, quand nous les voyons disposés avec ordre, avec intelligence, avec prévoyance pour les besoins et pour le bien de chaque être, comment nous refuser de croire à l'existence d'une cause intelligente et souverainement bonne? Cette manière de raisonner dont Socrate le premier a fait un usage savant

et réfléchi (Xénophon, *Memorabilia Socratis*, dialogue entre Socrate et Aristodème le Petit), demeurera toujours la preuve la plus populaire de l'existence de Dieu, et la plus accessible à toutes les intelligences. Cependant ce n'est pas seulement en métaphysique qu'il est nécessaire de la laisser subsister; contenue dans des limites précises, appliquée à des faits d'un caractère bien connu, nous ne le croyons pas d'un usage moins légitime dans la science de la nature. Par exemple, n'est-ce pas le principe des causes que l'on reconnaît dans cet axiome de la physiologie moderne : point d'organe sans fonction? On a prétendu que les physiciens de l'école, affirmant que l'eau monte dans les pompes parce que la nature a horreur du vide, faisaient également usage des causes finales ; mais ce n'est là qu'un ridicule non-sens, qui n'a rien de commun avec le principe que nous défendons. Voy., outre les ouvrages cités, Kant, *Critiques du jugement téléologique.*

CAUSES OCCASIONNELLES. Ce nom reste exclusivement consacré à l'hypothèse imaginée par l'école cartésienne, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps. Entre l'âme, disent les philosophes de cette école, entre l'âme, substance purement pensante, et le corps, dont l'essence consiste dans l'étendue, tous les rapports sont inexplicables sans une intervention directe de la cause première. C'est par conséquent Dieu lui-même qui, à l'occasion des phénomènes de l'âme, excite dans notre corps les mouvements qui leur correspondent, et qui, à l'occasion des mouvements de notre corps, fait naître dans l'âme les idées qui les représentent, ou les passions dont ils sont l'objet. Le système des causes occasionnelles n'existe encore qu'implicitement et sous une forme peu arrêtée dans les écrits de Descartes. Clauberg, ensuite Malebranche, Régis et surtout Geulinx, l'ont développé dans toutes ses conséquences. Enfin un autre cartésien, de Laforge, en le restreignant aux mouvements involontaires, a essayé de le concilier avec le sens commun et l'expérience, qui donnent à la volonté un pouvoir réel sur nos organes. Voy., pour plus de détails, les articles relatifs aux différents noms que nous venons de citer.

CÉBÈS DE THÈBES, philosophe de l'école de Socrate, un des interlocuteurs que Platon introduit dans le *Phédon*, avait écrit trois dialogues: 1° *Hebdomade*, ou *la Semaine;* 2° *Phrynicus;* 3° *Pinax, la Table* ou *le Tableau.* Le dernier est le seul qui nous reste. C'est une sorte d'allégorie dans laquelle l'auteur a représenté tous les penchants bons ou mauvais de la nature humaine, toutes les vertus et tous les vices. On y voit d'un côté l'imposture qui enivre les hommes du breuvage de l'erreur et de l'ignorance, et qui les pousse, escortés des passions et des préjugés, vers la fortune, la volupté et la débauche, et plus tard vers la tristesse, le deuil et le désespoir : d'un autre côté, sont la patience et la modération qui conduisent à l'instruction véritable, aux vertus et à la félicité. L'intention de ce petit dialogue est, comme on voit, excellente, et la forme ne manque pas d'élévation, ni d'une certaine grâce. Plusieurs critiques, entre autres Jérôme Wolf (*Annot. ad Epist. et Cebet.*) et l'abbé Sevin (*Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. III), en ont contesté l'authenticité, sur ce motif, que parmi les adorateurs de la fausse instruction, il y est fait mention de plusieurs sectes postérieures à Cébès, les hédoniques, les péripatéticiens, les videstiniens ; mais ces mots peuvent avoir été interpolés, et, en tout cas, il semble difficile de rejeter le témoignage formel de Diogène Laërce, de Tertullien, de Chalcidius et de Suidas, qui tous attribuent la *Table* à Cébès, disciple de Socrate. Le *Tableau de Cébès* a été souvent réimprimé à la suite du *Manuel d'Épictète :* il en existe en outre plusieurs éditions spéciales, parmi lesquelles nous citerons celles de Gronovius, in-12, Amsterdam, 1689; de Th. Johnson, in-8, Londres, 1721, et de Schweighaeuser, in-12, Strasbourg, 1806. On peut aussi consulter : Flade, *de Cebete ejusque Tabula*, in-4, Freiberg, 1797 ; — Klopfer, *de Cebetis tabula dissertationes tres*, in-4, Zwikaw, 1818-22.— Un autre philosophe du nom de Cébès, natif de Cyzique, est cité par Athénée (*Deipnos.*, lib. IV, c. LXII). Il appartenait à la secte des cyniques, et a été regardé comme le véritable auteur de la *Table* par ceux qui enlèvent cet ouvrage à Cébès le Socratique. X.

CELANTES. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, et l'article SYLLOGISME.

CELARENT. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, et l'article SYLLOGISME.

CELSUS, CELSE. Il a existé plusieurs philosophes de ce nom. — 1° A. CORNELIUS CELSUS. Il paraît avoir vécu sous le règne de Tibère ; mais on ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort. Huit livres sur la médecine, formant la sixième partie d'un grand traité sur les arts, sont le seul de ses ouvrages que nous possédions. Quintilien nous apprend (*Inst. orat.*, lib. XI, c. I) qu'il suivait, non sans éclat, l'école d'Épicure. — 2° CELSUS, célèbre adversaire du christianisme. Il a vécu sous le règne d'Adrien, et s'il est le même, comme tout le fait présumer, que le personnage à qui Lucien a adressé l'histoire de l'imposteur Alexandre, il doit avoir poussé sa carrière jusque sous le règne de Marc Aurèle. C'est un point fort controversé de savoir à quelle secte il appartenait. Selon les uns, il était stoïcien; selon les autres, platonicien ; suivant l'opinion la plus commune, épicurien. Ce dernier sentiment est celui auquel incline Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. II, p. 604 et suiv.), qui a longuement discuté la question. Celsus avait composé, sous le titre de *Discours véritable*, un ouvrage contre les juifs et les chrétiens, qui a été réfuté par Origène. Il avait écrit aussi un livre contre la magie et un autre sur l'art de bien vivre. Aucune de ces productions n'est parvenue jusqu'à nous. — 3° CELSUS, auteur d'une Histoire de la philosophie dont parle saint Augustin (*de Hæresib. præf.*). Fabricius (*Biblioth. lat.*) pense qu'il est le même que Cornelius Celsus; mais cette opinion a été contestée. X.

CERCLE, voy. SOPHISME, DIALLÈLE.

CERDON, hérésiarque du IIᵉ siècle de l'ère chrétienne, était originaire de Judée. Il vint à Rome vers l'an 139, sous le pontificat du pape Hygin, et y enseigna dans le secret une doctrine moitié philosophique, moitié religieuse, mélange confus des dogmes chrétiens, du dualisme oriental et des idées gnostiques. Ses disciples se confondirent avec ceux de Marcion, qui propagea, quelques années plus tard, des opinions semblables. Consultez le *Dictionnaire des hérésies*, de Pluquet, et l'*Histoire du Gnosticisme* de M. Matter. Voy. GNOSTICISME. X.

CÉRINTHE, à peu près contemporain de Cerdon, était comme lui originaire de Judée. Il séjourna longtemps en Égypte, s'y familiarisa avec les doctrines orientales, et plus tard se trans-

porta dans le christianisme, qu'il altéra, ainsi que tant d'autres, par ce mélange d'éléments étrangers. Il regardait le monde, non comme une création de la Divinité, mais comme l'ouvrage d'une puissance inférieure qui ne connaissait pas l'Être suprême ou qui, du moins, ne le connaissait que très-imparfaitement et était séparée de lui par une infinité d'éons. On attribue aussi à Cérinthe les sentiments des millénaires sur le règne à venir du Christ, qu'il prétendait devoir durer ici-bas mille ans, pendant lesquels les justes auraient en partage toutes les voluptés charnelles. Voy. CERDON et GNOSTICISME. X.

CERTITUDE. Que tous les hommes se croient capables de parvenir à la vérité, c'est là un fait qui ne saurait être contesté sérieusement, car il ressort de l'expérience de la vie entière.

Si la conscience nous avertit que nous éprouvons du plaisir ou de la douleur, si la vue ou le toucher nous transmet la notion d'un objet, si la mémoire nous rappelle le souvenir d'un événement, nous ne contestons pas la véracité de la conscience, des sens ni de la mémoire, mais nous jugeons d'après leur témoignage que cet événement a eu lieu, que cet objet existe, que notre âme est affectée en bien ou en mal.

Les conceptions absolues de la raison, telles que les idées de beauté et de perfection, subjuguent notre assentiment avec non moins de force et de rapidité.

Nous considérons aussi comme parfaitement légitime le procédé de l'esprit dans le raisonnement, et jamais personne ne douta de la vérité d'une conséquence régulièrement déduite de prémisses vraies.

Il en est de même à l'égard d'une dernière faculté, l'induction : bien que les erreurs où elle tombe soient fréquentes, cependant nous n'hésitons pas à croire, sur son autorité, que dans tous les lieux de la terre les corps tombent et s'attirent, le mouvement se communique, la vie circule, tous les phénomènes se produisent suivant des lois uniformes.

Cette confiance naturelle de l'homme dans le témoignage de ses facultés, cette adhésion vive et profonde à la vérité qu'elles lui révèlent, a reçu le nom de *certitude.*

La certitude suppose à la fois un objet à connaître, un esprit qui le connaît, et en troisième lieu, un rapport entre l'esprit et l'objet, rapport qui n'est autre chose que la connaissance elle-même à ses degrés divers. Or si l'esprit ne possédait pas certains pouvoirs appropriés aux différents ordres de vérités, ou bien si, possédant ces pouvoirs, il ne les appliquait pas, aucune communication ne s'établirait de nous aux choses; nous ne pourrions affirmer qu'elles existent, ni le contester ; étrangers au doute comme à la foi, privés de toute idée, nous n'aurions pas même le sentiment de notre existence personnelle. Il résulte de là que le point de départ de la connaissance et de la certitude qui en résulte, est l'opération des facultés de l'intelligence. Ce sont elles qui nous mettent en relation avec la réalité ; ce qui échappe entièrement à leur portée, ce qu'elles ne peuvent en aucune sorte ni comprendre, ni entrevoir, ne saurait fournir la matière d'un jugement.

Mais cette première condition ne suffit pas pour déterminer l'adhésion de l'esprit ; elle en appelle une autre du côté de l'objet qui doit pouvoir se manifester à la pensée, et l'éclairer de sa lumière ; sans quoi il n'existerait jamais pour elle. Cette action particulière de la vérité qui la rend visible, cette clarté pénétrante que l'analyse ne saurait définir, mais dont nous nous sentons frappés, est l'évidence. Toutes les fois qu'une vérité nous paraît évidente, nous ne pouvons nous empêcher de l'admettre ; nous en sommes certains, ou, ce qui revient au même, elle est certaine pour nous. La certitude est donc un état de l'âme corrélatif à une propriété des objets, l'évidence. Il y a entre elles le rapport de l'effet à la cause ; celle-ci implique celle-là, et elles s'accompagnent invariablement.

Maintenant faut-il croire qu'elles constituent en elles-mêmes un de ces phénomènes primitifs et irréductibles qu'il est à la fois impossible de supprimer et de confondre avec d'autres? La certitude ne serait-elle pas, au contraire, une simple variété de l'opinion, c'est-à-dire du doute, et considérée dans les choses, le plus haut degré de la probabilité? Ce point, qui a longtemps partagé la philosophie, a des conséquences trop graves pour ne pas appeler un sérieux examen.

Si nous considérons attentivement ce qui se passe en nous lorsque nous sommes certains d'une vérité, nous serons tout d'abord frappés de l'assurance où nous nous trouvons de ne pas nous tromper. Chacun de nous, par exemple, est certain de son existence personnelle. Or quand il prononce intérieurement cette parole : *J'existe,* est-ce que son esprit conçoit la possibilité d'une illusion? Assurément non. Il en est de même quand nous affirmons que les corps sont étendus, qu'ils occupent un lieu dans l'espace, que les événements s'accomplissent dans la durée, qu'ils ont tous une cause : nous portons ces jugements sans nous représenter et sans nous dire à nous-mêmes qu'il pourrait bien se faire que nous fussions victimes d'une erreur des sens ou de la raison.

La certitude est donc une affirmation absolue de la vérité à laquelle l'entendement adhère. Or une affirmation absolue ne saurait l'être plus ou moins. Elle est ou elle n'est pas, sans milieu. Il ne peut donc y avoir de plus ou de moins dans la certitude, et en fait il n'y en a pas. Quel est l'homme qui est plus certain de son existence aujourd'hui qu'hier, dans une contrée que dans une autre? Quel est celui qui commence par avoir une demi-certitude que deux et deux font quatre, puis une certitude plus haute, puis une entière certitude, sauf à voir plus tard l'adhésion de l'entendement entrer dans une période décroissante, et venir peu à peu s'effacer et s'éteindre dans les nuances du doute?

Mais si telle est la nature de la certitude, il est plus clair que le jour qu'elle ne doit pas être confondue avec la probabilité, qui présente des caractères tout différents. En effet, quand un événement n'est que probable, il y a beaucoup de chances pour qu'il ait lieu, et d'autres chances pour qu'il n'ait pas lieu. Le jugement que nous en portons ne peut donc pas être absolu. L'affirmation de l'esprit est, pour ainsi parler, mêlée d'une négation ; ou plutôt, on n'affirme pas, on conjecture, on hasarde, on hésite, en un mot, on n'est pas certain.

Il y a plus ; cette chance contraire qui subsiste en dehors de notre jugement, et qui l'infirme, ne reste pas, ne peut pas rester constamment la même. Tantôt elle est très-considérable, tantôt elle l'est ou le paraît beaucoup moins. Dans le premier cas, nous disons que le fait en question est peu probable : il le devient de plus en plus dans le second. La probabilité parcourt ainsi tous les degrés d'une échelle immense, là plus haute, ici moins élevée, suivant que les occasions d'erreur sont plus ou moins nombreuses ; au lieu que la certitude demeure invariable et toujours identique à elle-même. Et ce serait en vain que vous augmenteriez à l'infini la quantité des chances heureuses, en diminuant dans la même proportion les chances contraires ; tant que subsiste-

raient celles-ci, n'y en eût-il qu'une seule contre mille des premières, notre assurance, quoique très-fondée, resterait inquiète et chancelante; nous n'aurions pas le droit de dire : nous sommes certains. La probabilité, en un mot, peut croître indéfiniment, sans engendrer la certitude; parvenue à son plus haut degré, elle est encore séparée de l'évidence par un abîme.

Une fois constaté que la certitude prise en elle-même est une manière d'être, un état, un phénomène à part et *sui generis*, l'observation conduit à y reconnaître des variétés assez nombreuses qui tiennent à la fois aux objets et au mode d'action des pouvoirs de l'esprit.

Il y a une certitude de la conscience qui comprend les états et les opérations du moi, ses facultés, son existence, sa nature; une certitude des sens, qui a pour objet le monde matériel et les propriétés des corps; une certitude de la raison, qui environne les vérités premières de l'ordre moral et métaphysique; la certitude de la mémoire, qui nous rappelle les événements antérieurs; celle du raisonnement, qui nous conduit d'une vérité à une autre, comme d'un fait à une loi, d'un principe à sa conséquence; celle enfin du témoignage, car les faits qui nous sont attestés par nos semblables obtiennent de nous la même foi que si nous les avions découverts par nous-mêmes.

Dans tous ces cas, la certitude n'a pas lieu de la même manière. Dans les uns, elle est instantanée, immédiate; nous y parvenons avant même de l'avoir cherchée; c'est ce qui arrive pour les données de la conscience, des sens, de la mémoire et de la raison. Au contraire, dans l'exercice du raisonnement, elle se forme péniblement et suppose la réflexion ainsi que des idées intermédiaires. Je me souviens, tel corps existe, la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, voilà des propositions que tous les hommes jugent vraies, sans avoir besoin d'autre explication que celle du sens des mots. Mais il n'en est pas de même si l'on nous dit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits; nous n'admettons ce théorème qu'après y avoir réfléchi et en avoir pesé et comparé tous les termes.

Ce qui est plus grave que les distinctions qui précèdent, et ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que l'origine de la certitude ne doit pas être attribuée à telle ou telle faculté à l'exclusion des autres, mais qu'elles sont toutes, prises chacune dans leur sphère, également légitimes et véridiques. Une école conteste le témoignage des sens, de la raison, du raisonnement et de la mémoire; elle ne reconnaît d'autre autorité que celle de la conscience, et elle prétend faire sortir toute certitude de l'idée seule du *moi*. Une autre école demande à la sensation le principe unique de la vérité, et, depuis Épicure jusqu'à M. de Tracy, les représentants de cette école regardent comme illusoires les notions qui ne peuvent se ramener à des éléments sensibles. Enfin, si l'on en croit l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, le fondement de la connaissance ne se trouve pas dans la raison de l'individu, mais dans l'accord des opinions et dans l'autorité. Toutes ces théories sont hors du vrai, et entraînent des conséquences qui ne permettent pas de les admettre.

Placez-vous dans la conscience l'origine de la certitude? vous supposez d'abord très-arbitrairement que l'évidence ne se rencontre que dans les phénomènes intérieurs, tandis que de fait, elle appartient à bien d'autres vérités. Votre supposition va même contre votre principe, car la conscience nous dit que nous n'avons pas plus le pouvoir de mettre en question la réalité de la matière et les axiomes mathématiques que notre existence propre. En second lieu, vous êtes réduit, si vous voulez rester conséquent, à ne rien admettre d'assuré, hors votre esprit et ses opérations, comme ces disciples de Descartes qui, de l'exagération même de leur système, reçurent le nom d'*égoïstes;* ou bien, si vous prétendez sortir de vous-même et arriver à Dieu et au monde, vous n'y parvenez qu'au prix d'inévitables contradictions; car vous êtes tenu d'employer l'aide du raisonnement, de la raison et de la mémoire, en d'autres termes, toutes les facultés dont vous avez commencé par infirmer la valeur et la véracité. L'histoire nous dit combien Malebranche et Descartes ont dépensé de travail et de génie à donner une preuve de l'existence du monde meilleure que le témoignage des sens; mais l'histoire nous apprend aussi que tant d'efforts n'ont abouti qu'aux plus étranges paralogismes, à des sophismes qu'on appellerait grossiers, comme l'a dit Royer-Collard, s'il ne s'agissait d'aussi grands hommes.

Voulez-vous, au contraire, que le fondement de la certitude soit la sensation : vous retrouvez toutes les difficultés contre lesquelles le cartésianisme a échoué, et même de beaucoup plus grandes encore; car cette hypothèse conduit logiquement à la négation de la pensée, des causes et des substances, de l'infini, du bien et du beau, toutes choses qui ne sont pas visibles à l'œil ni tangibles à la main. Voilà donc la science et l'art, la religion et la morale, privés des idées qui leur servaient de base; et la nature sensible elle-même, qui était supposée renfermer toute réalité, se trouve n'offrir que de vaines apparences, des phénomènes sans lois, des qualités sans sujet, partout une surface, et de fond nulle part. Mais ces apparences qui varient d'individu à individu, et pour le même individu selon le pays, le temps et les circonstances, n'offrent elles-mêmes au sujet pensant aucun point capable de le fixer. Il peut également les affirmer ou les nier tour à tour, ou dans le même instant, de sorte qu'après être parti de cette maxime que toute vérité est dans la sensation, on se trouve amené à celle-ci, que tout est faux et que tout est vrai à la fois, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'assuré ni dans la science ni dans la vie, ni pour l'entendement ni pour la sensibilité. La philosophie de la sensation a porté en tous lieux et dans tous les pays ces douloureux et inévitables fruits. Elle les portait déjà il y a deux mille ans, lorsqu'un sophiste resté fameux, Protagoras, considérait l'homme comme la mesure de toutes choses, et que Platon écrivait un de ses admirables dialogues, le *Théétète*, pour combattre une aussi funeste maxime; elle les a portés de nouveau à une époque voisine de nous, avec les successeurs de Locke, avec ceux de Condillac, et on peut affirmer que si la raison la repousse, le témoignage de l'histoire la condamne également.

Que si, enfin, vous rejetez l'autorité de la conscience, des sens, et en général de toutes les facultés du *moi*, pour concentrer toute certitude dans l'accord des opinions, vous exagérez singulièrement la portée du témoignage, qui est sans contredit pour l'homme, nous l'avons reconnu, une source féconde de jugements indubitables, mais qui ne saurait tenir lieu des autres moyens de connaître. Combien de faits dont nous sommes certains et que nous n'avons appris que par nous-mêmes! Faudrait-il qu'un homme, relégué dans une île déserte, comme Robinson, doutât de toutes choses, parce qu'il n'aurait jamais à consulter d'autre opinion que la sienne? Faudrait-il, par le même motif, ne tenir aucun compte des

phénomènes intérieurs, des secrètes modifications du *moi?* Ajoutez mille autres difficultés, dont nous pouvons à peine indiquer quelques-unes. On conteste au *moi* la légitimité de ses facultés, et cependant la confiance qu'il a dans le jugement de ses semblables n'est et ne peut être qu'une induction de sa propre véracité. On veut que les sens, la mémoire, la raison soient des facultés trompeuses, et cependant c'est avec leur secours que nous connaissons qu'il existe des hommes, que nous entendons leur parole, que nous la comprenons. On frappe d'une déclaration d'impuissance la raison qui luit dans chacun de nous, et cependant la raison générale qu'on lui substitue n'est que la collection de toutes les raisons particulières, comme si on pouvait former une seule unité en accumulant des zéros. Du moment que la philosophie prétend ne pas se fier à l'intelligence de l'individu, elle marche d'une inconséquence à une autre, et elle s'épuise en stériles efforts pour reconquérir une vérité qui ne cesse de fuir, précisément parce qu'on l'a laissée échapper une première fois. Et quel est le résultat de ces étranges contradictions? Évidemment le découragement et le scepticisme. On a commencé par mettre en question la véracité de ses propres facultés; par le progrès nécessaire des idées, on arrive à contester l'autorité du jugement des autres, et on finit par ne croire désormais à rien, faute d'avoir eu la sagesse de croire à soi-même.

Il y a d'ailleurs un motif bien simple qui fait que la certitude ne peut pas être le privilége d'une faculté, quel qu'en soit le nom, mais doit rester, pour ainsi dire, le patrimoine de toutes: c'est l'unité de l'intelligence et sa foi en elle-même. On croirait, à entendre certains philosophes, que les pouvoirs de l'esprit constituent autant d'attributs séparés et indépendants les uns des autres; rien n'est moins conforme à la vérité qu'une pareille opinion. Ce sont les vérités connues qui diffèrent; mais au fond nous les connaissons toutes avec le même esprit, avec la même faculté de connaître. Qu'est-ce que la conscience? La pensée prenant connaissance d'elle-même. Qu'est-ce que les sens? La pensée prenant connaissance des corps. Qu'est-ce que la raison? La pensée prenant connaissance de l'absolu. Il en est de même de nos autres facultés: la mémoire, la généralisation, le raisonnement, qui ne sont jamais que la pensée appliquée à des objets divers et placée dans des conditions différentes. Or, si la pensée est véridique dans un cas, qui empêche qu'elle ne le soit dans tous? Pourquoi restreindre arbitrairement sa portée, et parmi tant de jugements qu'elle porte avec des titres égaux, avouer et accepter les uns, désavouer et rejeter les autres? Toutes les notions acquises régulièrement, en conformité aux lois de la pensée, sont vraies, ou aucune ne l'est. Reste maintenant à savoir s'il se peut que l'homme possède des connaissances vraies. Nous touchons ici à une dernière question, de toutes la plus célèbre et la plus grave.

Ce qui frappe d'abord, lorsqu'on envisage la situation actuelle de l'intelligence en face de la vérité, c'est le sentiment qu'elle a de ne pouvoir se soustraire à son action en ne portant pas certains jugements. Non-seulement nous croyons à notre existence, à celle du monde extérieur, à la réalité du libre arbitre, à la distinction du bien et du mal; mais nous pensons qu'il est impossible de ne pas y croire. Ces croyances, et mille autres pareilles, s'emparent invinciblement de nous, et nos efforts pour les rejeter ne servent qu'à en mieux faire ressortir l'irrésistible ascendant.

Mais si la connaissance humaine présente ce caractère de nécessité, peut-elle être considérée comme l'expression fidèle de la nature des choses? Ne serait-elle pas plutôt un résultat tout objectif de notre constitution intellectuelle? et ce que nous prenons pour la vérité une image décevante émanée de nous-mêmes? Kant l'a soutenu dans sa *Critique de la raison pure*. Il prétend que nous connaissons les objets, non en eux-mêmes, mais suivant ce qu'ils nous paraissent; que les premiers principes ne sont que des formes ou des catégories de l'entendement; que toute la réalité se réduit pour nous à une illusion d'optique produite par le jeu de nos facultés.

Cette opinion de Kant paraîtrait mieux fondée, si la vérité ne se manifestait jamais que sous la forme d'une notion nécessaire. Mais, pour qui veut y regarder de près, ce mode de la connaissance n'est ni le seul ni le premier. Combien de fois n'arrive-t-il pas que la vérité répand une clarté si vive, que la connaissance a lieu immédiatement et, pour ainsi dire, à notre insu? L'esprit n'a pas même le loisir de se replier sur lui-même et d'acquérir la conscience de l'action qui le pénètre; il ignore si elle est invincible ou s'il peut la combattre; il croit à la réalité parce qu'elle est devant lui, et non pour une autre cause. Ces occasions où toute empreinte personnelle du *moi* disparaît dans la spontanéité de l'aperception se reproduisent si souvent, qu'il serait impossible de trouver des jugements, même réfléchis, qui eussent une origine différente. Toute réflexion suppose une opération antérieure qui consiste à affirmer les principes dont on essayera plus tard de se rendre compte. Aurions-nous songé à mettre en doute la vérité, si nous ne l'avions d'abord recontrée sans la chercher? La nécessité de nos jugements, qui éclate surtout dans l'effort que nous faisons pour les approfondir, n'en est donc pas le premier caractère. Ils commencent par être spontanés, et ce n'est que plus tard que, devenus réfléchis, ils contractent une fausse apparence de subjectivité, et ressemblent à une loi toute relative de notre intelligence, au lieu qu'ils sont un reflet fidèle et comme l'œuvre de la vérité. Si Kant avait approfondi cette importante distinction, peut-être aurait-il reculé devant les paradoxes qui lui assignent un rang parmi les chefs du scepticisme moderne.

Dira-t-on que, même dans ces moments où l'intelligence perd le sentiment d'elle-même sous l'action infaillible de la vérité, elle n'a aucune preuve qu'elle n'altère pas cette vérité en l'apercevant, et que ce qui lui paraît est conforme à ce qui est? Nous convenons que telle est la condition de l'intelligence. Non, elle ne peut pas démontrer sa propre véracité; car elle n'a à sa disposition qu'elle-même et ses facultés qu'il s'agirait précisément de justifier. Mais ici la démonstration, qu'il faut reconnaître impossible, n'est-elle pas en même temps superflue? Tout se peut-il, tout se doit-il prouver? N'y a-t-il pas des choses qui portent leurs preuves avec elles-mêmes dans l'évidence immédiate qui les accompagne? Et au premier rang de ces vérités lumineuses ne faut-il pas nommer la légitimité de nos moyens de connaître?

Si la raison était placée dans l'alternative de mettre en question toutes ses connaissances, ou d'établir qu'elle n'est pas un pouvoir trompeur, il n'y aurait pas d'intelligence qui fût assurée de posséder la vérité. Imaginez un esprit doué de facultés surhumaines, si vous voulez, divines; il remarquera, comme nous, que ses facultés résident dans un sujet qui est lui-même; comme

nous, il pourra se demander si elles réfléchissent exactement la nature des choses, ou si d'autres cieux et une nouvelle terre ne s'offriraient pas aux regards d'une intelligence différemment organisée; et, placé comme nous dans l'impuissance d'éclaircir avec sa raison ce soupçon qui atteint sa raison même, il devra rester sous le poids d'une éternelle incertitude. Le scepticisme deviendrait donc la loi commune de tous les esprits, depuis l'homme jusqu'à Dieu, et la possession de la vérité n'appartiendrait pas même à cette raison infinie qui doit tout connaître, puisqu'elle a tout créé.

On découvre d'ailleurs dans la doctrine de Kant la contradiction inhérente à tous les systèmes, qui affaiblissent, à tel degré que ce soit, la portée légitime de la raison. Elle peut être dissimulée plus habilement, mais elle n'en existe pas moins. En effet, quel est le résultat des analyses profondes, et cependant si incomplètes, du philosophe allemand? C'est que nous connaissons les choses en tant qu'hommes seulement; qu'il peut se faire que nos facultés nous trompent; que, notre organisation venant à changer, rien ne prouve que nous ne verrions pas les objets d'une manière différente. Or, sous la forme d'une simple hypothèse, ces trois jugements ont au plus haut degré un caractère dogmatique qu'il est impossible de méconnaître; ils reviennent à dire: Il est vrai, d'une vérité absolue, que la vérité absolue nous échappe. Ainsi, au fond des incertitudes du philosophe, est cachée une affirmation qui en démontre la vanité.

Concluons que l'autorité de la raison ne saurait être ni contestée ouvertement, ni infirmée d'une manière indirecte. On l'a souvent dit, et nous tenons, en terminant, à le répéter, l'homme ne doit pas espérer de pouvoir connaître toutes choses. Être imparfait et borné, une partie de la réalité ne cessera de lui échapper. Là est le secret de notre ignorance et de nos erreurs, dont le pyrrhonisme s'est fait tant de fois une arme contre la certitude. Mais si notre science doit rester à jamais incomplète, elle n'est pas pour cela illusoire, et ce qu'il importe de remarquer, à l'éternel honneur de l'esprit humain, les vérités les plus importantes sont précisément celles qui nous sont le mieux démontrées. On peut consulter Javary, *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8; — Franck, *de la Certitude*, rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1847, in-8.

— Voyez les articles SCEPTICISME, KANT, DOUTE, etc. C. J.

CÉSALPIN (*Andrea Cesalpino*), né en 1519 à Arezzo, en Toscane, fit d'abord des études assez médiocres; mais lorsqu'une fois il fut débarrassé du joug de l'école, et qu'il eut obtenu le titre de médecin, il développa des talents que ses débuts n'auraient pu faire présager. Animé du véritable esprit du péripatétisme, il attaqua la scolastique sans ménagement. C'est assez dire qu'il se fit un grand nombre d'ennemis, à la tête desquels on remarque Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry, et Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard. Ils n'eurent cependant pas assez de crédit pour le faire déférer au tribunal de l'inquisition, ni même pour lui faire perdre la confiance de la jeunesse qui se pressait à ses leçons; car il enseigna la philosophie et la médecine d'abord à Pise, puis au collége de la Sapience à Rome, où il fut appelé par Clément VIII, qui le fit son premier médecin. Il pressentit la découverte de Harvey, ou la grande circulation; car il n'a décrit que la petite, ou la circulation pulmonaire (G. Cuvier, *Hist. des sc. nat.*, t. II, p. 41). Mais il inventa le premier système de botanique fondé sur la forme de la fleur et du fruit et sur le nombre des graines. Son livre *des Plantes* est remarquable par la logique et la méthode. « On y voit, dit G. Cuvier (*Ibid.*, p. 198), des traces de l'étude profonde que l'auteur avait faite d'Aristote : c'est, en un mot, une œuvre de génie. » Le même esprit d'analogie, de logique et de méthode lui fit classer aussi les métaux de la manière la plus satisfaisante (*Ibid.*, p. 236). — Mais, quelque puissance de raison que ces divers travaux annoncent, le philosophe d'Arezzo a des titres plus directs encore pour figurer parmi les philosophes les plus éminents du XVI[e] siècle. Voici quelques-unes des idées qu'il a exposées dans ses *Questions péripatéticiennes* (quest. 1 et 3). La substance première ne peut être la matière brute et grossière, ni même la matière organisée. La matière a dû être précédée de la forme formatrice et vivifiante. Le principe de toutes les formes est Dieu, l'intelligence première et suprême, et, par conséquent, l'acte absolument pur, simple et premier.

La substance primitive est donc la force primitive, l'intelligence première, le bien originel, ou absolument digne d'amour; cette substance n'a rien de commun avec la quantité et ne peut absolument pas être appelée finie ou infinie. L'intelligence première n'a pas, non plus, créé ou agi dans un but proprement dit, puisqu'elle est la fin des fins, et qu'elle est immuable en elle-même (*Ibid.*, quest. 3).

Le bien absolu ou divin, étant seul absolument désirable (*unum divinum appetibile*), il doit y avoir aussi quelque chose qui soit capable de le désirer. Il existe donc, indépendamment d'une substance primitive, d'autres substances, qui sont redevables de leur existence à la première, et qui ne sont même des substances que suivant la mesure d'après laquelle elles participent du principe de la forme vivifiante. C'est ce principe qui constitue l'unité du monde (*Ibid.*, quest. 7).

Les genres et les espèces sont éternels; les individus seuls ont une existence passagère : car, malgré la mort des individus, la substance primitive et éternellement active conserve toujours l'impérissable faculté de produire, et produit en effet toutes les espèces d'êtres (*Ibid.*, liv. V, quest. 1).

De toutes les choses créées, c'est le ciel qui approche le plus de la perfection de l'intelligence suprême : car, de même que cette intelligence ne relève que d'elle-même, voit tout en elle (*Receptio sui ipsius, non alterius*), de même, le ciel s'appartient à lui-même, puisqu'il est constamment dans le même lieu (*Ibid.*, liv. III, quest. 3 et 4).

Toutes les créatures qui se propagent actuellement par la voie de la génération pourraient également résulter de l'action de la chaleur céleste sur certains mélanges de matières. Les animaux supérieurs pourraient encore sortir de la terre humide et échauffée par la chaleur fécondante du soleil, si tous les individus qui composent actuellement ces espèces d'animaux venaient à périr. C'est ainsi que nous voyons encore tous les jours des insectes se former au sein de la putréfaction (*Ibid.*, liv. V, quest. 1). Mais la propagation ordinaire et celle qui naît de la corruption supposent également une formation primitive.

De tous les êtres périssables, l'homme seul a une âme pensante et immortelle. L'action de l'âme est, en soi, indépendante de l'organisme (*Ibid.*, liv. II, quest. 8).

L'âme n'est ni partiellement dans chaque partie du corps, ni tout entière dans le corps tout entier; mais elle réside dans le cœur. C'est le cœur qui entre le premier en fonction dans l'œuf fécondé, et qui est le point le plus important de tout le corps, le principe des artères et des veines, et même celui des nerfs; car les artères ont déjà des téguments nerveux, et se rendent du cœur au cerveau. C'est pourquoi le cœur est le siége des sensations, comme le prouve invinciblement l'influence des passions sur cet organe (*Ibid.*, liv. V, quest. 7).

Césalpin repoussait la magie et la sorcellerie, comme des extravagances ou des impostures. Ses opinions se répandirent, non-seulement en Italie, mais encore en Allemagne, à tel point que, selon les paroles de Taurel, son adversaire, elles y étaient en plus grande considération que les oracles d'Apollon parmi les Grecs. Parker disait aussi de lui qu'il avait été le premier et peut-être le dernier des modernes qui ait compris Aristote. Césalpin exposait sans restriction la doctrine de ce philosophe ou ce qu'il regardait comme tel, laissant à la théologie le soin d'en réfuter les erreurs. On a cru voir en lui un précurseur de Spinoza et même un athée. Il mourut en 1603. — Brucker a donné une analyse de la doctrine de Césalpin au tome VI de son *Histoire de la Philosophie*, p. 723 et suiv. On peut consulter aussi un excellent article du *Dictionnaire historique* de Bayle et l'*Histoire de la Philosophie* de M. Rixner. Les ouvrages philosophiques de Césalpin, aujourd'hui fort rares, sont : *Quæstiones peripateticæ*, in-f°, Venise, 1571 ; — *Dæmonum investigatio peripatetica*, in-4, ib., 1593. J. T.

CESARE. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article Syllogisme.

CHÆRÉMON vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne. Suidas lui attribue une Histoire d'Égypte et un ouvrage intitulé *Hiéroglyphiques*. Porphyre (*de Abstin.*, lib. IV) nous apprend qu'il professait le stoïcisme : ce qui porte à croire qu'il est ce même Chærémon contre lequel il existe une épigramme de Martial (liv. XI, épigr. 56). On le croit aussi le même que l'auteur d'un traité sur les comètes, cité par Sénèque (*Quæst. nat.*, lib. VII, c. v) sous le nom de Charimander. X.

CHALDÉENS (Sagesse des). Tout le monde connaît l'antique renommée de la sagesse chaldéenne et de la science des mages; on sait quel prestige s'attachait autrefois à ces noms pleins de mystères, quelle autorité ils avaient surtout à l'école d'Alexandrie, où l'Orient et la Grèce ont commencé, pour la première fois, à se mêler et à se connaître. Mais lorsqu'on veut savoir sur quoi se fonde cette gloire séculaire; lorsqu'on entreprend d'en recueillir les titres et de les examiner à la lumière d'une saine critique, alors on ne trouve plus que ténèbres et confusion. Quelques passages obscurs des prophètes hébreux, torturés en mille sens par les commentateurs, quelques indications superficielles de Strabon et de Diodore de Sicile, quelques lignes de Sextus Empiricus, de Cicéron, de Lactance et d'Eusèbe, telles sont à peu près toutes les traces qui nous restent de la civilisation d'un immense empire et de cette sagesse tant vantée de laquelle, disait-on, Thalès, Pythagore, Démocrite et Platon lui-même se sont nourris et inspirés. Nous nous garderons de citer comme des autorités incontestables les philosophes d'Alexandrie, comme Philon le Juif, Porphyre, Jamblique, saint Clément, et d'accueillir sans réserve les opinions qu'ils nous ont transmises sous le titre pompeux d'*Oracles chaldéens* (Λόγια χαλδαϊκά). Ces prétendus oracles ont une ressemblance trop évidente avec les doctrines professées par les disciples d'Ammonius et de Plotin, pour qu'il soit permis de croire à leur authenticité. Puis il y a lieu de s'étonner que, remontant jusqu'à Zoroastre, ils soient restés entièrement inconnus jusqu'à cette époque, malheureusement coupable de plus d'un mensonge. Nous accorderions volontiers plus de crédit aux fragments que nous avons conservés de Bérose (Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. XIV, p. 175 et suiv.), s'ils contenaient autre chose que des faits purement historiques entremêlés de fables populaires. Mais, si faibles que soient les documents demeurés en notre pouvoir, ils suffisent pour autoriser en nous la conviction que la sagesse chaldéenne, à part certaines connaissances astronomiques assez bornées, n'a jamais été qu'un système religieux enseigné au seul nom des traditions sacerdotales, et non moins éloigné que le paganisme grec de la véritable science philosophique.

D'abord il faut prendre garde de confondre les Chaldéens avec les Perses, bien que ces deux peuples aient été réunis plus tard en une seule nation, par les armes de Cyrus et la réforme religieuse de Zoroastre, accomplie environ cinq siècles avant notre ère. La civilisation des Perses est plus rapprochée de nous, quoique très-éloignée encore relativement à celle des Romains et des Grecs; elle nous a laissé des traces plus nombreuses et plus certaines, et un monument du plus haut prix rapporté de l'Orient pendant le dernier siècle : nous voulons parler du *Zend-Avesta* (voy. le mot Perses). De la civilisation chaldéenne il ne nous reste que les faibles et obscurs débris dont nous avons parlé tout à l'heure.

Mais au sein même de l'empire d'Assyrie, séparé de celui des Perses, il faut distinguer encore les Chaldéens proprement dits, la race sacerdotale dépositaire de toutes les connaissances que l'on possédait alors, de toutes les traditions religieuses et historiques de la nature, et que l'Écriture sainte désigne sous le nom de *Chasdim*. C'étaient probablement les descendants d'un peuple plus ancien encore, lequel, après avoir fait la conquête de la Babylonie, y avait apporté sa propre civilisation, ses propres croyances, dont il garda le dépôt au milieu des races ignorantes soumises à son joug. Leur rôle et leur position étaient à peu près les mêmes que ceux des prêtres égyptiens. Ils étaient exempts de toute charge; ils avaient leur territoire particulier au milieu de l'empire, et se gouvernaient d'après leurs propres lois. Leur langue, comme nous le voyons par le livre de Daniel (ch. ii, ✝. 4) n'était point celle du peuple, et ils possédaient, outre des traditions orales, des monuments écrits dont eux seuls connaissaient le sens (*ubi supra*, ch. i, ✝. 4). Parmi les fonctions de leur ministère, il faut compter celle de prédire l'avenir par l'observation des astres, d'expliquer les visions, les songes et tous les autres prodiges dont l'imagination des hommes était sans cesse effrayée pendant ces temps de superstition. C'est à eux que s'adresse le roi Nabuchodonosor pour avoir le sens des visions terribles qui ont troublé son sommeil (*ubi supra*, ch. xi, ✝. 2). C'est à eux aussi que le roi Balthazar demande l'explication des trois mots mystérieux tracés par une main inconnue sur les murs de son palais (*ubi supra*, ch. v, ✝. 5-7). A côté des Chaldéens ou Chasdim, l'Écriture nous montre encore trois autres classes de *sages* qu'elle désigne sous les

noms de *Hartoumim*, *Aschaphim* et *Me'haschphim* (*ubi supra*, ch. I, ✝. 20; ch. II, ✝. 2). Quelles étaient les attributions de ces sages? Par quels caractères se distinguaient-ils les uns des autres? Quelles connaissances positives s'alliaient dans leur esprit à celle des arts magiques dont ils faisaient profession aux yeux d'une foule ignorante, et sur lesquels se fondait tout leur crédit? Ces diverses questions, malgré les tentatives qu'on a faites pour y répondre, malgré les lumières réunies de la philologie, de la théologie et de l'histoire, attendent encore une solution satisfaisante.

Ce qui nous paraît certain, c'est que les Chaldéens, sur les grands objets qui ont excité en tout temps la curiosité de l'homme, n'ont pas toujours eu les mêmes opinions. D'abord nous les voyons plongés dans la plus grossière idolâtrie; leur religion, comme celle des Sabéens, des anciens Arabes et de plusieurs autres peuples de l'Orient, c'est le culte des astres. Ils adoraient principalement le soleil, la lune, les cinq planètes et les douze signes du zodiaque dont ils furent vraisemblablement les inventeurs. Une des fonctions de leurs prêtres était, comme nous l'avons déjà dit, d'observer ces divers signes et tous les corps célestes, afin de leur arracher le secret de l'avenir. A cet effet, on avait assigné à chacun ses attributions, son influence bonne ou mauvaise, et une part déterminée dans le gouvernement général des choses de la terre. Ainsi Jupiter et Vénus, autrement appelés Bélus et Mylitta, cette même Mylitta en l'honneur de laquelle les femmes de Babylone se prostituaient une fois dans leur vie, passaient pour bienfaisants; Saturne et Mars pour malfaisants; Mercure, que l'on suppose être le même que Nébo, était tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la position qu'il occupait dans le ciel. Parmi les douze signes du zodiaque, les uns représentaient les sexes, les autres le mouvement ou le repos, ceux-ci les diverses parties du corps, ceux-là les différents accidents de la vie, et, se divisant pour se subdiviser encore à l'infini, ils formaient comme une langue mystérieuse, mais complète, dans laquelle le ciel nous annonce nos destinées. Outre les douze signes du zodiaque, les Chaldéens reconnaissaient encore des étoiles très-influentes au nombre de vingt-quatre, dont douze occupaient la partie supérieure et douze la partie inférieure du monde, en considérant la terre comme le milieu. Les premières étaient préposées aux destinées des vivants, les autres étaient chargées de juger les morts. Les cinq planètes aussi avaient sous leur direction trente astres secondaires qui, voyageant alternativement d'un hémisphère à l'autre, leur annonçaient ce qui se passait dans toute l'étendue de l'univers, et portaient le titre de *dieux conseillers*. Enfin, au-dessus des planètes, désignées sous le nom de *dieux interprètes*, par conséquent au-dessus de toute l'armée céleste, étaient le soleil et la lune: le soleil représentant le principe mâle ou actif, et la lune le principe femelle ou passif. Sans nous initier d'une manière bien précise à tous ces détails que nous empruntons à deux auteurs grecs, Diodore de Sicile (liv. II) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. V, p. 111, édit. de Genève), la Bible nous montre aussi les Chaldéens d'abord livrés à la plus grossière idolâtrie et ne reconnaissant pas d'autre divinité que les astres. Elle nous apprend que le père des Hébreux a été obligé, pour rendre hommage au vrai Dieu, de quitter sa famille et sa patrie qu'elle désigne sous le nom d'Our en Chaldée (*Our-Chasdim*). Cependant, à une époque moins reculée, elle nous laisse apercevoir chez ce même peuple des croyances déjà bien différentes. Au culte des astres, lequel, sans doute, n'a pas encore entièrement disparu, est venu se joindre un autre culte beaucoup moins matériel, celui des anges et des génies. Sans nous arrêter à d'autres preuves plus ou moins évidentes, nous dirons que les plus anciens parmi les docteurs juifs affirment positivement que leurs ancêtres ont rapporté du pays de Babylone ces trois choses: les caractères de l'écriture assyrienne, les noms des mois et les noms des anges (*Thalmud, tract. de Sanhedrin*, ch. XXIII). Dès le début de l'histoire de Job, que l'écrivain sacré nous représente comme un Chaldéen, nous voyons Dieu entouré d'une cour céleste appelée les *enfants de Dieu*, et au milieu de cette cour apparaît Satan, le génie du mal, dont le nom même appartient à la langue araméenne, à cette langue sacrée dans laquelle les prêtres chaldéens s'entretiennent avec le roi Nabuchodonosor (*Daniel*, ch. II, ✝. 4). Quand la Bible nous dit ailleurs que Daniel, le prophète du vrai Dieu, n'a pas craint de faire partie du collége de ces prêtres, et que même il en a été nommé le chef (*ubi supra*, ch. V, ✝. 11), elle suppose sans doute que les Chaldéens n'étaient pas complétement étrangers à l'idée d'un Dieu unique, principe intelligent et immatériel de tout ce qui existe. Un tel principe a pu très-bien conserver le nom de Bélus, ou plutôt de Bel ou de Baal, qui, dans les langues sémitiques, signifie le maître, le seigneur. L'idée même du soleil, considéré d'abord comme le roi de la nature, l'idée du feu et de la lumière, a dû rester dans ce culte plus pur comme le symbole, comme le signe extérieur de l'intelligence divine. Aussi n'avons-nous pas de peine à comprendre, dans un livre écrit chez les Chaldéens et dans leur langue sacrée, ces magnifiques images qui nous représentent le souverain Être, l'*Ancien des jours* avec un vêtement éclatant de blancheur, assis sur un trône de flamme et de feu ardent, répandant autour de lui des torrents de lumière (*ubi supra*, ch. VII, ✝. 9 et 10). Ce sont, du reste, de telles croyances qui nous expliquent la facilité avec laquelle toute la Chaldée se laissa convertir à la religion de Zoroastre.

Les résultats que vient de nous fournir la lecture attentive des livres hébreux sont confirmés par d'autres témoignages en assez grand nombre. Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. V, et lib. IX, c. X) et saint Justin le martyr (*Exhort. ad Gent.*) rapportent un oracle, c'est-à-dire une tradition antique qui attribue à la fois, aux Chaldéens et aux Hébreux, la connaissance d'un principe éternel, père et roi de l'univers. Nous retrouvons la même idée, sous une forme bien plus matérielle et plus grossière, dans la cosmogonie que renferment les fragments de Bérose; car voici la substance de ce récit bizarre placé dans la bouche d'un personnage symbolique, moitié homme, moitié poisson, qui vient raconter aux premiers habitants de la Chaldée le mystère de leur origine et leur enseigner les arts et les lois de la civilisation. Au commencement était le chaos, composé d'eau et de ténèbres, au sein desquelles nageaient des êtres difformes, des animaux et des hommes à demi achevés. Sur ce chaos régnait une puissance dont le nom se traduit en grec par *thalatta*, c'est-à-dire la mer, et qui, dans la langue chaldéenne, signifie la mère du firmament (*Omorka* ou *Omoroka*). Ce principe, qui dominait le chaos primitif, la mer ou le firmament, comme on voudra l'appeler, a été partagé, par le dieu Bélus, en deux moitiés, dont l'une servit à former le ciel, et l'autre la terre. En même temps, Bélus substitua la lumière aux

ténèbres, l'ordre à la confusion, et, mêlant son propre sang au limon de la terre, il fit naître à la place des êtres difformes dont nous avons parlé, des animaux et des hommes pareils à ceux que nous voyons aujourd'hui (voy. Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. VI, et J. C. Scaliger, *Emendatio temporum*, à la fin). Évidemment ce n'est pas du soleil qu'il peut être ici question; mais il s'agit d'un principe intelligent, moteur et ordonnateur de l'univers. En même temps nous voyons que la matière et les éléments constitutifs des êtres ont toujours existé à côté de cette puissance supérieure qui leur a donné l'organisation et la vie. Eh bien, cette double croyance est très-clairement désignée par Diodore de Sicile (liv. II, p. 143, édit. d'Amsterdam), dans le trop court passage qu'il a consacré à la science et à la religion chaldéennes. Voici ses propres termes : « Les Chaldéens prétendent que la nature du monde (τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν, — sans doute il veut parler de la substance) est éternelle, qu'elle n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, mais que l'arrangement et l'ordre de l'univers ont été l'œuvre d'une providence divine, et tout ce qui arrive encore aujourd'hui dans le ciel, loin d'être dû au hasard ou à une cause aveugle, a lieu par la volonté expresse et fermement arrêtée des dieux. » Mais, tout en renonçant au culte des astres, les Chaldéens n'ont jamais abandonné l'astrologie; ils la justifiaient, au contraire, par l'idée même de la Providence et de l'harmonie universelle, prétendant que tout se tient, que tout s'enchaîne dans la nature, les événements de la terre aux mouvements du ciel, et que les premiers sont la conséquence inévitable des derniers. Ils ont même porté si loin l'abus de cette science chimérique, que, sous le consulat de Popilius Læna et de Cneius Calpurnius, le préteur Cornélius Hispalus se crut obligé de chasser de Rome et de l'Italie tous les Chaldéens qui s'y trouvaient alors (Valère Maxime, liv. I, ch. III). Alexandre le Grand, après leur avoir témoigné quelque respect, fut conduit, par le spectacle des mêmes aberrations, à les mépriser complétement, et dans toute l'antiquité le nom de Chaldéen devint synonyme d'astrologue (Diodore de Sicile, liv. XVII).

Les écrivains grecs, tant païens que chrétiens, sont aussi d'accord avec la Bible et les traditions hébraïques pour attribuer aux Chaldéens le culte des démons et des anges, ou des bons et des mauvais génies, de quelque nom qu'on les appelle. Mais nous ne saurions admettre comme authentiques les détails qu'ils nous transmettent sur ce point; ceux que nous trouvons, par exemple, dans les écrits d'Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. V), de Porphyre (*de Abstinentia*), de Jamblique (*de Mysteriis Ægyptiorum*, sect. VIII), et dans le recueil des prétendus oracles chaldaïques : car il est évident que toute cette hiérarchie de dieux secondaires, de démons, de héros, de génies de tout ordre et les noms mêmes qu'ils portent, appartiennent à la philosophie néo-platonicienne. C'est de là aussi qu'on a pris, sans nul doute, la distinction du Père, c'est-à-dire du principe suprême et de la première intelligence, des substances intelligibles et des substances intellectuelles, d'une lumière génératrice ou hypercosmique et d'une lumière engendrée, et cette idée toute platonicienne d'une âme du monde, source du mouvement et de la vie dans toutes les parties de la nature. Voy. Stanley, *Philosophia orientalis*, lib. IV.

Les noms propres dans lesquels on a voulu personnifier la sagesse chaldéenne nous offrent encore plus d'incertitude que les doctrines. Ainsi, il est fort douteux qu'il ait existé un ou plusieurs Zoroastre chaldéens, distincts du grand Zoroastre, fondateur de la religion des Perses. Nous ne connaissons que le nom d'un certain Azonace, mentionné par Pline (liv. XXX, ch. I), comme le maître de Zoroastre. Notre ignorance est tout aussi irrémédiable à l'égard de Zoromasdre et de Teucer le Babylonien. Enfin, au milieu des assertions contradictoires dont il a été l'objet, on se demande encore ce que c'est que Bérose, s'il en a existé un seul ou plusieurs, dans quel temps il a vécu et quel fonds l'on peut faire sur les fragments historiques et mythologiques qui nous sont parvenus sous son nom par des canaux divers.

Bien que ces résultats ne soient pas d'une utilité directe pour l'histoire de la philosophie, nous avons cru cependant devoir y insister; car ils serviront peut-être à affaiblir un préjugé encore trop accrédité dans certains esprits, celui qui rend tributaires de la sagesse orientale les systèmes les plus originaux de la philosophie grecque.

Voy., outre les auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article : Brucker, *Histoire critique de la Philosophie*, t. I, ch. II; — Stanley, *Historia Philosophiæ orientalis*, avec les notes de Leclerc, in-8, Amsterdam, 1690; — Norberg, *Dissertatio de Chaldæis septentrionalis originis*, in-4, Londres, 1787; — Gesenius, l'article CHALDÉE dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, t. III, Leipzig, 1827.

CHARMA (Antoine), philosophe français, né en 1801, à la Charité-sur-Loire. Après avoir terminé ses études au collége Bourbon, il entra à l'École normale, qui fut licenciée en 1822, avant qu'il y ait achevé sa deuxième année. Il avait dès lors le goût de la philosophie, et, quoique la vivacité de son imagination pût nuire parfois à la rectitude de son jugement, il avait été engagé à y persévérer par un premier succès au concours général, et par les suffrages de M. Cousin, qui le distingua à l'École normale. Aussi, lorsque la Restauration eut succombé, il fut désigné, en 1830, pour aller professer la philosophie à la Faculté de Caen. C'est là qu'il prit le grade de docteur; c'est là aussi que pendant trente-neuf ans il donna un enseignement qui souleva parfois des orages; on l'accusait d'attaquer le christianisme, et plus tard de se mêler à des débats politiques, où il ne paraît pas d'ailleurs avoir montré une grande constance d'opinions. A la fin de sa vie il était réconcilié avec tous ses adversaires, et, tout à fait dégoûté des luttes qu'il avait cherchées avec une sorte de passion, il dépensait dans des études d'archéologie une activité d'esprit qui ne risquait plus d'exciter les défiances politiques ou religieuses. Il mourut à Caen, en 1869. Outre des biographies intéressantes, comme celles de Fontenelle, de Lanfranc, de saint Anselme et un manuel de philosophie élémentaire, on a de lui : 1° *Essai sur les bases et les développements de la moralité*, Paris, 1834. L'ouvrage est divisé en deux parties, la théorie de la volonté et son histoire. On y trouve une grande vigueur de pensée, mais des erreurs de goût et un penchant trop marqué pour l'emphase; 2° *Leçons de philosophie sociale et de logique*, Paris, 1838-1840; 3° *Essai sur la philosophie orientale*, 1842. Ces deux derniers écrits sont inférieurs aux précédents, et tous réunis ne paraissent pas valoir le premier essai de l'auteur, sa thèse *sur le Langage*, réimprimée en 1846. Malgré des écarts d'imagination, et surtout malgré une préface ridicule, ce livre a des parties excellentes et mériterait d'être plus souvent consulté. L'auteur y réduit le discours à trois parties essentielles, et soutient par des rai-

sons plausibles que le verbe a pour fonction d'exprimer l'existence, qu'il est le vrai substantif, que les noms, au contraire, ne traduisent que des notions de qualités, et les prépositions celle des rapports qui existait entre elles et la substance. M. Charma a aussi donné quelques articles à la première édition de ce dictionnaire. E. C.

CHARMIDAS ou **CHARMADAS**, philosophe de la nouvelle Académie, disciple de Clitomaque, et lié d'amitié avec Philon, vivait dans le dernier siècle avant l'ère chrétienne. Cicéron (*Tuscul.*, liv. I, ch. XXIV; *de l'Orat.*, liv. II, ch. LXXXVIII), Quintilien (*Inst. orat.*, liv. XI, ch. II), Pline (*Hist. nat.*, liv. VII, ch. XXIV), louent la mémoire remarquable dont il était doué. Quelques éditeurs l'ont confondu avec Carnéade.

CHARMIDÈS, dont Platon a donné le nom à un de ses dialogues, était fils de Glaucon et oncle maternel de Platon. Après avoir dissipé les biens considérables que son père lui avait laissés, il se rangea parmi les disciples de Socrate, dont les conseils le portèrent à s'occuper des affaires publiques. Il fut un des dix tyrans que Lysandre établit dans le Pirée pour gouverner conjointement avec les trente de la ville, et périt dans le premier combat que livrèrent les exilés commandés par Thrasybule. Xénophon parle de Charmidès dans plusieurs de ses ouvrages, entre autres dans le *Banquet*. X.

CHARONDAS, célèbre législateur, placé à tort par quelques historiens, entre autres Diogène Laërce (liv. VIII, ch. XVI) et Jamblique (*Vita Pythag.*, chap. VII), au nombre des disciples de Pythagore, était natif de Catane, et florissait vers l'an 650 av. J. C. Aristote, qui parle de Charondas en divers passages de la *Politique* (liv. II, ch. IX), nous apprend qu'il appartenait à la classe moyenne, et qu'il avait donné des lois, non-seulement à Catane sa patrie, mais à toutes les colonies fondées par la ville de Chalcis en Italie et en Sicile. Ces lois étaient en vers et destinées à être chantées. Elles étaient conçues avec beaucoup de sagesse, et elles ont dû exercer la plus salutaire influence sur toute la partie méridionale de l'Italie.

Consultez Cicéron, *de Legibus*, lib. II, ch. VI; *Epist. ad Attic.*, lib. VI, ep. I; — Diodore de Sicile, liv. XII; — Stobée, *Serm.* 145; — Sainte-Croix, *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XLII; — Heyne, *Opuscula Academ.*, in-8, t. II, Goëttingue, 1786. X.

CHARRON. Il est sans contredit un de ceux qui ont le plus contribué à éveiller, en France, au commencement du XVIIe siècle, l'esprit de critique et de libre examen, dont le scepticisme n'est que le premier et plus grossier essai. Avec des qualités beaucoup moins brillantes que Montaigne, dont il fut l'ami et le disciple; avec moins de force et de fécondité dans la pensée, moins de verve et d'originalité dans le style, il exerça peut-être sur les esprits un ascendant plus considérable, grâce à la méthode avec laquelle il sut présenter des idées d'emprunt, grâce au cadre élégant dans lequel il réunit et condensa tout le contenu des immortels *Essais*, grâce aussi à la hardiesse, ou peut-être à l'inexpérience avec laquelle il en laisse voir toutes les conséquences. Les éditions de son traité *de la Sagesse* se succédèrent avec une étonnante rapidité, et jusqu'à l'avénement d'une philosophie plus élevée et plus sérieuse, de ce même cartésianisme, si fréquemment accusé de nos jours d'avoir semé partout l'incrédulité et le doute, il fut à peu près le seul précepteur des gens du monde, et faisait les délices des classes éclairées de la société. A ce titre, il doit occuper ici une place plus importante qu'il ne semble mériter par ses œuvres et sa valeur personnelle.

Pierre Charron, ou plutôt Le Charron, était fils d'un libraire qui avait vingt-cinq enfants. Il naquit à Paris en 1541, et y fit ses premières études. Destiné par son père à la carrière du barreau, il étudia le droit à Orléans d'abord, puis à Bourges, où il fut admis au grade de docteur. Il revint alors à Paris, se fit recevoir avocat au Parlement, et conserva cette profession pendant cinq ou six ans; mais, voyant qu'il y obtenait peu de succès, il embrassa l'état ecclésiastique et se fit en peu de temps une grande réputation comme prédicateur. Il charma, par son éloquence, Arnaud de Pontac, évêque de Bazas, qui l'emmena avec lui dans son diocèse. Il fut successivement chanoine théologal de Bazas, d'Acqs, de Lectoure, d'Agen, de Cahors et de Condom. La reine Marguerite le nomma son prédicateur ordinaire, et il prêcha plusieurs fois devant Henri IV, qui témoigna, dit-on, un grand plaisir à l'entendre. Après dix-sept ans d'absence, en 1585, il revint à Paris pour accomplir le vœu qu'il avait fait d'entrer dans un monastère de chartreux; mais les chartreux le repoussèrent sous prétexte qu'il était trop avancé en âge. Ayant essuyé le même refus de la part de quelques autres ordres religieux, il retourna à la vie de prédicateur, se rendit d'abord à Agen, puis à Bordeaux, où la rencontre d'un personnage célèbre donna à ses idées une tout autre direction. Les relations d'amitié qui ont existé entre Charron et Montaigne ne peuvent pas être l'objet d'un doute. Montaigne, n'ayant pas d'enfants, permit à Charron, par son testament, de porter les armes de sa famille. A son tour Charron institua son légataire universel un sieur de Camin, beau-frère de Montaigne. Le premier ouvrage publié par notre chanoine a cependant un tout autre caractère que celui qui a fait sa réputation d'écrivain. Il a pour titre *les Trois Vérités*, parce qu'il se partage en trois livres, dont le premier est consacré à prouver, contre les athées, l'existence de Dieu, et à poser les bases de la religion en général; dans le second on établit, contre les païens, les juifs et les mahométans, que le christianisme est la vraie religion; le troisième, dirigé contre les protestants, a pour but de montrer qu'il n'y a de salut que dans l'Église catholique. Ce traité, aussi orthodoxe pour le fond que régulier dans la forme, attira en même temps à Charron les attaques de Duplessis-Mornay et la faveur d'Ébrard de Saint-Sulpice, évêque de Cahors. Celui-ci le nomma son grand vicaire et chanoine théologal de son église. En 1595, Charron fut député, par le même diocèse, à l'assemblée générale du clergé, laquelle, à son tour, le choisit pour son premier secrétaire. En 1600 et 1601, il fit paraître à Bordeaux, presque en même temps, deux ouvrages de nature bien différente: son célèbre traité *de la Sagesse*, dont nous allons tout à l'heure donner une idée, et ses *Discours chrestiens*, non moins irréprochables d'orthodoxie que son traité des *Trois Vérités*. Auquel de ces deux ouvrages pouvons-nous appliquer ces paroles (*de la Sagesse*, liv. I, ch. I): « Ne vous arrestez pas là, ce n'est pas luy, c'est tout un autre, vous ne le cognoistriez pas? » De retour à Paris en 1603, Charron y mourut subitement, dans la rue, d'une attaque d'apoplexie, le 16 novembre de la même année, au moment où il faisait imprimer une seconde édition de son livre *de la Sagesse*. Le recteur de l'Université de Paris, la Sorbonne, le Parlement et même le Châtelet s'opposèrent à cette réimpression. Les premières feuilles en furent saisies jusqu'à trois fois et dénoncées à la cour. Enfin, grâce au président

Jeannin, qui déclara que ces matières n'étaient pas à la portée du vulgaire, grâce aussi au zèle de la Rochemaillet, l'ami et le biographe de Charron, l'ouvrage put paraître en 1604 avec beaucoup de changements et de suppressions. Cette édition mutilée n'ayant pas eu de succès, on en publia bientôt une troisième, conforme aux manuscrits de l'auteur (in-8, Paris, 1607), et à celle-là en succédèrent plusieurs autres avec une rapidité qui ne laisse pas de doute sur la direction des idées à cette époque.

Dès qu'on a jeté les yeux sur la préface de ce livre, on en connaît l'esprit et le but. « J'ai ici usé, nous dit Charron, d'une grande liberté et franchise à dire mes advis et à heurter les opinions contraires, bien que toutes vulgaires et communément receuës. » Si on lui objecte que cette franchise va peut-être un peu trop loin, il répond qu'il n'écrit point pour le cloître, mais pour les gens du monde ; qu'il ne fait pas le théologien ou le *cathédrant*, mais qu'il use de la liberté philosophique. Quant à l'objet même de ses recherches, la sagesse n'est pas pour lui un état de perfection inaccessible, ou cette science chimérique des choses divines et humaines que poursuivent en vain depuis tant de siècles les théologiens et les philosophes ; il veut seulement nous montrer l'homme tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts, avec ses avantages et ses misères, et lui enseigner à être le moins malheureux possible dans la condition que la nature et la société lui ont faite.

Malgré l'aversion que Charron professe pour les formes didactiques, son ouvrage est ordonné avec une régularité parfaite et moins éloignée qu'il ne le pense des habitudes de l'école. Il se partage, comme le traité des *Trois Vérités*, en trois livres, dont chacun nous offre à son tour un grand luxe de divisions, sans qu'il y ait plus de rigueur dans la pensée et moins de redites dans l'expression. Le premier de ces trois livres a pour but de nous initier à la connaissance de nous-mêmes dans le sens que nous avons indiqué tout à l'heure ; le second nous propose des règles générales de conduite, également applicables à tous les hommes et à la vie humaine, considérée dans son ensemble ; dans le dernier se trouvent réunis, sous le titre des *Quatre Vertus cardinales*, différents préceptes particuliers à l'usage des princes, des magistrats, des époux, des parents et de tous les hommes, dans certaines circonstances définies de leur existence intérieure ou extérieure. Partout respire le plus décourageant scepticisme et le plus profond dédain pour les croyances qui font la force et la dignité de l'homme. Pas un mouvement généreux, pas un regret pour les biens qu'on nous enlève ; vous ne trouverez un peu de vie, un peu de chaleur que dans la peinture de nos faiblesses et de nos misères ; le chapitre qui traite de ce sujet (liv. I, ch. VI) ne serait peut-être pas indigne de Montaigne.

Le scepticisme de Charron ne prend aucun soin de se dissimuler. « La vérité, dit-il (liv. I, ch. XVI), n'est point un acquest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dedans l'esprit de Dieu, c'est là son giste et sa retraite.... Les erreurs se reçoivent en nostre âme par mesme voye et conduite que la vérité ; l'esprit n'a pas de quoi les distinguer et choisir. » En effet, quelles sont les différentes sources de nos jugements et de nos prétendues connaissances? Charron les réduit au nombre de trois : la raison, l'expérience et le témoignage de nos semblables, le consentement général des hommes. Les deux premières, selon lui (liv. I, ch. IV et XVI), sont faibles, incertaines, *ondoyantes;* mais l'expérience encore plus que la raison, bien que la raison se prête aussi, avec une souplesse extrême, aux résultats les plus opposés. Le consentement général des hommes serait sans doute un grand argument en faveur de la vérité ; mais malheureusement le nombre des fous surpasse de beaucoup celui des sages ; ensuite ce consentement se forme par une sorte de contagion, sans jugement ni connaissance, et, pour nous servir de l'expression originale de notre philosophe, à la suite de quelques-uns qui ont commencé la danse (liv. I, ch. XVI). A l'exemple de Montaigne, Charron insiste avec beaucoup de complaisance sur la diversité des opinions, des mœurs, des lois et des croyances qui règnent parmi les hommes. « Ce qui est, dit-il (*ubi supra*), impie, injuste, abominable en un lieu, est pitié, justice et honneur ailleurs, et ne saurait nommer une loy, coustume, créance receuë ou rejetée généralement partout. »

Charron est conséquent avec lui-même lorsque, après avoir établi que la vérité se dérobe à toutes nos recherches, il déclare la liberté de la pensée tout à fait inutile et même dangereuse pour le repos de la société. Il vaut beaucoup mieux, nous assure-t-il, mettre l'esprit en tutelle et le coucher (ce sont ses propres expressions), que de le laisser aller à sa guise. « Il a plus besoin, dit-il encore (*ubi supra*), en parlant presque comme Bacon, il a plus besoin de plomb que d'aisles, de bride que d'esperons. » Mais il n'est pas question ici de méthode ; il s'agit de force et de contrainte. Charron observe que les États les plus heureux et les mieux gouvernés ne sont pas ceux où l'intelligence exerce le plus d'empire. Il y a eu plus de troubles et de séditions, en dix ans, dans la seule ville de Florence, qu'en cinq cents ans au pays des Grisons. La raison qu'il en donne, c'est que « les hommes d'une commune suffisance sont plus souples et font plus volontiers joug aux lois, aux supérieurs, à la raison, que ces tant vifs et clairvoyants qui ne peuvent demeurer en leur peau. » C'est un spectacle fait pour étonner, mais cependant moins rare qu'on ne pense, de voir le scepticisme arriver aux mêmes résultats que le fanatisme le plus intolérant.

Il y a diverses manières d'être sceptique : les uns le sont par une piété mal entendue, pour humilier l'homme devant l'autorité ou devant la grandeur divine ; les autres par suite d'un idéalisme exagéré qui ne veut rien comprendre au delà de l'intelligence elle-même. Le scepticisme de Charron incline visiblement au sensualisme et même au matérialisme. « Toute cognoissance, dit-il (liv. I, ch. XII), s'achemine en nous par les sens : ce sont nos premiers maistres, elle commence par eux et se résoult en eux. Ils sont le commencement et la fin de tout. » C'est par des hypothèses purement matérialistes, et il faut ajouter parfaitement puériles, qu'il s'efforce de rendre compte de nos diverses facultés. L'âme, sur la nature de laquelle il évite de se prononcer, est logée dans les ventricules du cerveau. Or le cerveau est susceptible de trois tempéraments : le sec, l'humide et le chaud. Le tempérament sec est la condition de l'entendement ; de là vient que les vieillards, les personnes à jeun et celles qui mènent habituellement une vie austère, ont plus de jugement, de prudence et de solidité dans l'esprit que les autres. Le tempérament humide est la condition de la mémoire : aussi les enfants ont-ils cette faculté plus développée que les hommes faits, et les habitants du nord plus que ceux du midi. Enfin l'imagination est le fruit d'un tempérament chaud, comme

nous le voyons par l'exemple des jeunes gens, des hommes du midi et même des fous, de ceux qui souffrent d'une maladie ardente. Mais que reste-t-il de toutes ces facultés et de notre être tout entier quand le cerveau se dissout, avec tous les autres organes, par la mort? Nous laisserons à Charron le soin de répondre lui-même à cette question. « L'immortalité de l'âme est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement receuë par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, sérieuse et vraye créance), la plus utilement creuë, la plus faiblement prouvée et establie par raison et moyens humains. » (Liv. I, ch. xv.)

Il faut l'entendre aussi lorsqu'il compare l'homme aux animaux. Selon lui, tous les avantages que nous prétendons posséder sur les bêtes, les facultés de l'esprit dont nous sommes si fiers et au nom desquelles nous les méprisons si fort, les bêtes les partagent avec nous. Elles ont un cerveau composé de la même manière; or, c'est par le cerveau qu'on raisonne. Elles savent comme nous conclure du particulier au général, réunir des idées, les séparer, distinguer ce qui leur est utile ou nuisible, et elles ont de plus que nous la bonté, la force, la modération des désirs, la vraie liberté, exempte des craintes serviles et de toute superstition, et même la vertu : car elles ne connaissent ni notre ingratitude ni notre cruauté; on ne voit jamais, par exemple, des animaux de la même espèce faire un carnage les uns des autres ou se réduire à la condition d'esclaves (liv. I, ch. viii). Au milieu de ces doutes et de ces paradoxes, on ne peut cependant s'empêcher de reconnaître parfois un esprit solide. Ainsi, après avoir distingué les trois facultés intellectuelles dont nous avons parlé plus haut, Charron essaye, comme Bacon l'a fait plus tard avec beaucoup de profondeur, de fonder sur cette base une classification des connaissances humaines (liv. I, ch. xv). Il désire qu'on nous vante un peu moins la sublimité de l'esprit et qu'on s'occupe davantage à le connaître, à l'observer et à l'étudier dans tous les sens (liv. I, ch. xvi). En un mot, il nous laisse voir partout, nous ne dirons pas le talent, mais l'instinct de la psychologie. On s'aperçoit que Descartes n'est pas loin.

Malgré les deux livres qui y sont consacrés, quelques lignes suffiront pour donner une idée de la morale ou de la sagesse pratique de Charron. La première règle qu'il nous propose, c'est de nous défendre de rien affirmer; c'est de suspendre notre jugement et de ne prendre parti pour aucune des opinions entre lesquelles le genre humain se partage (liv. II, ch. ii). La seconde règle, c'est de se tenir libre de toute affection et de tout attachement un peu vif. « Et pour ce faire, dit Charron (*ubi supra*), le souverain remède est de se prester à aultruy et de ne se donner qu'à soy, prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir toujours à soy. » Dans ces deux règles sont renfermées, d'après lui, toute prudence et toute sagesse; tout le reste, si nous pouvons emprunter cette expression d'une morale bien différente, n'en est que le commentaire. Dans les limites où ses principes leur permettent d'exister, il veut bien consentir à admettre toutes les vertus, et il prend même la peine de les définir et de les régler très-longuement. L'indifférence en matière d'opinion et l'égoïsme en matière de sentiment, voilà le dernier mot de la sagesse de Charron.

Si on avait la tentation de croire que Charron, ecclésiastique, prédicateur célèbre, défenseur de l'orthodoxie catholique contre les protestants, a pu admettre, au nom de l'autorité religieuse, tout ce qu'il a attaqué au nom de la raison, on serait bientôt désabusé en voyant dans quels termes il parle en général et d'une manière absolue de toutes les religions. Toutes, selon lui (liv. II, ch. v), sont également *estranges et horribles au sens commun*. « Elles sont, quoy qu'on die, tenues par mains et moyens humains, tesmoin premièrement la manière que les religions ont été recuës au monde et sont encore tous les jours par les particuliers : la nation, le pays, le lieu donne la religion; l'on est de celle que le lieu auquel on est né et eslevé tient; nous sommes circoncis, baptisés, juifs, mahométans, chrestiens, avant que nous sçachions que nous sommes hommes. » Voltaire, par la bouche de Zaïre, ne parle pas autrement :

Je le vois trop; les soins qu'on prend de notre [enfance
Forment nos sentiments, nos mœurs, notre [croyance.
J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.

Il serait inutile d'indiquer ici toutes les éditions du traité *de la Sagesse;* nous ajouterons seulement à celles qui ont été mentionnées dans le cours de cet article le traité *de la Sagesse* (in-8, Paris, 1608), composé par Charron peu de temps avant sa mort, et où l'on trouve à la fois une apologie et un résumé de son livre. Il a paru aussi à Amsterdam une *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron*, par M. de Luchet, in-12, 1763. Le traité des *Trois Vérités* a été publié pour la première fois à Cahors en 1594, sans nom d'auteur. Il fut réimprimé l'année suivante à Bruxelles (in-8), sous le nom de Benoît Vaillant, et à Bordeaux sous le nom de l'auteur. Les *Discours chrétiens* furent imprimés à Bordeaux en 1600 et à Paris en 1604, in-8. Enfin nous indiquerons encore un recueil intitulé : *Toutes les Œuvres de Pierre Charron, Parisien*, in-4, Paris, 1635. Ce recueil est précédé de la Vie de l'auteur, par Michel de la Rochemaillet.

CHILON, un des sept sages de la Grèce, né à Sparte d'un père nommé Damagète, fut nommé éphore dans sa patrie, la première année de la lvi[e] olympiade (556 av. J. C.). On rapporte qu'il mourut de joie en apprenant que son fils venait d'être couronné aux jeux Olympiques. Diogène Laërce nous a conservé (liv. I, ch. lxviii) plusieurs maximes de morale pratique qui justifient la réputation de sagesse de Chilon. Voy. *la Morale dans l'antiquité*, par A. Garnier, Paris, 1865, in-12; *la Morale avant les philosophes*, par L. Menard, Paris, 1860, in-12; et l'article Sages (les sept).

CHINOIS (Philosophie des). C'est encore une question pour beaucoup de personnes, de savoir s'il y a une philosophie chinoise, si les Chinois ont connu et pratiqué ce que l'on appelle de nos jours la *philosophie*. Depuis Brucker, qui la trouvait partout, jusqu'à Hégel, qui ne la voyait presque nulle part, les historiens de la philosophie ont été fort embarrassés pour parler de la philosophie chinoise, et plusieurs d'entre eux ont pris le parti de nier son existence. L'embarras, il faut le dire, était légitime et tenait à l'insuffisance ou plutôt à l'absence presque complète de documents philosophiques mis, par les sinologues, à la portée des penseurs européens. Avant l'exposition si substantielle que Colebrooke a faite des différents systèmes de la philosophie indienne dans ses admirables *Essais*, on soup-

connait à peine l'existence de cette philosophie. Il en est encore de même aujourd'hui pour la philosophie des Chinois. Celle-ci ne présente pas, il est vrai, un ensemble aussi imposant, aussi complet de textes spéciaux et de commentaires, avec les divisions et les formules rigoureuses de l'école; cependant, elle est riche aussi en monuments de différents genres, les uns assez modernes, les autres antérieurs aux plus anciens fragments que nous ayons conservés de la philosophie grecque.

Les éternels problèmes qui, depuis plus de trois mille ans, n'ont pas cessé d'occuper l'intelligence humaine, ont aussi exercé les méditations des philosophes chinois, et la composition même de leur langue, peu favorable en apparence aux conceptions abstraites, n'a servi qu'à donner à leur génie plus d'originalité et de ressort. Nous allons passer en revue leurs divers systèmes dans l'ordre même où ils ont reçu le jour, et nous diviserons en trois périodes tout le temps que nous avons à parcourir.

Première période. — Le plus ancien monument que nous possédions de la philosophie chinoise a pour titre le *Livre des Transformations* (Y-Kîng). Il se compose de deux textes : l'un plus ancien, qu'on attribue à Fou-hi, l'inventeur des premiers linéaments de l'écriture chinoise, et qui vivait à peu près trois mille ans avant notre ère ; l'autre plus moderne et plus intelligible, que l'on croit avoir été composé dans le xiie siècle avant la même époque.

La pensée générale de ce livre, dégagée de la forme symbolique du nombre dont elle est généralement revêtue, est d'enseigner l'origine ou la naissance des choses, et leurs transformations, subordonnées au cours régulier des saisons; de sorte qu'on y trouve, dans un état encore très-grossier, il est vrai, une cosmogonie, une physique et une sorte de psychologie.

On comprendra facilement qu'une écriture qui remplaçait les *cordelettes nouées* et qui consistait uniquement dans une simple ligne continue ou brisée, combinée de diverses manières, ne pouvait qu'exprimer très-imparfaitement les idées principales de la pensée humaine à son début. C'est ce qui eut effectivement lieu pour le *Y-Kîng* de Fou-hi. Les figures avec lesquelles ce personnage antédiluvien construisit la science de son temps, sont pour nous, dans l'ordre intellectuel, ce que sont, dans l'ordre physique, ces débris organiques fossiles que l'on découvre dans les entrailles de la terre : ce sont des restes d'une civilisation dont nous n'avons plus la complète intelligence.

Ce que nous pouvons dire cependant de Fou-hi, c'est que le principe fondamental de sa *conception* ontologique est le principe *binaire*, l'abstraction ou le raisonnement n'étant pas encore assez avancé pour atteindre jusqu'à la conception de l'*Unité* suprême. Fou-hi pose donc au sommet de ses catégories le *ciel* et la *terre*, représentés le premier par la ligne continue (—), la seconde par la ligne brisée (— —). Le premier symbole représente en même temps le premier principe mâle, le soleil, la lumière, la chaleur, le mouvement, la force, en un mot tout ce qui a un caractère de supériorité, d'activité et de perfection; le second symbole représente en même temps le premier principe femelle, la lune, les ténèbres, le froid, le repos, la faiblesse, en un mot tout ce qui a un caractère d'infériorité, de passivité et d'imperfection.

Toutes les choses naissent par la *composition* et périssent par la *décomposition*. Ce mode de génération et de dissolution est le seul connu et exprimé dans le *Y-Kîng :* la *génération*, par un caractère qui exprime le passage du non-être à l'être corporel ; la dissolution, par un caractère qui exprime le passage de l'être au non-être ; de sorte que ces deux termes réunis expriment les mutations ou les transformations de toutes choses.

Il y a dans le *Livre des Transformations* une certaine métaphysique des nombres qui rappelle le système de Pythagore. L'*unité*, représentée par la ligne horizontale simple, est la base fondamentale de ce système; c'est la représentation du parfait, et, comme nous l'avons déjà dit, le symbole du ciel ; c'est la source pure et primordiale de tout ce qui existe. La création des êtres, ou plutôt leur combinaison dans l'espace et le temps, se fait selon la loi des nombres. Le mouvement des astres et le cours des saisons dépendent aussi de la loi des nombres. Dans ce système, les nombres *impairs*, qui ont pour base l'*unité*, sont parfaits; et les nombres *pairs*, qui ont pour base la *dualité*, sont imparfaits. Les différentes combinaisons de ces nombres expriment toutes les lois qui président à la formation des êtres.

L'ancien *Livre des Transformations* distingue les hommes supérieurs et vertueux, des hommes inférieurs et vicieux : les premiers sont ceux qui se conforment aux lois du ciel et de la terre, qui suivent la droiture et pratiquent la justice ; les seconds, ceux qui agissent dans un sens contraire. Des félicités terrestres sont la récompense des premiers, et des calamités le châtiment des seconds.

Il serait difficile de décider si la doctrine d'une âme immatérielle distincte du corps, celle d'une vie future, celle d'un Dieu suprême séparé du monde, sont exprimées dans le *Livre des Transformations*. Si ces doctrines y existent, c'est d'une manière si obscure qu'il faudrait un long et persévérant labeur pour les en dégager. Nous pourrions dire que ces doctrines ne se trouvent pas même en *germe* dans l'ancien texte du *Y-Kîng ;* car il n'y est question des *esprits* et des *génies* que dans les *Commentaires* de Confucius. Nous ne pouvons donc pas admettre l'opinion des anciens missionnaires jésuites, qui soutenaient, contrairement à l'opinion des dominicains, que les anciens Chinois avaient connu les doctrines chrétiennes sur Dieu, sur l'âme et la vie future, et que ces doctrines se trouvaient exprimées dans leurs anciens livres. C'est en *aidant* à la lettre des textes, en les confondant avec des textes postérieurs ou avec des commentaires modernes, que les missionnaires en question prouvaient ou croyaient prouver leurs assertions. Quelques-uns d'entre eux, comme le P. Prémare, étaient sincèrement persuadés, nous le croyons, de la vérité de ce qu'ils avançaient, mais le désir de trouver dans les anciens livres chinois ce qu'ils voulaient y trouver les a entraînés au delà de la vérité.

Ce qui, dans l'état actuel de nos connaissances et de la composition des textes, nous paraît le plus vraisemblable, c'est que la conception philosophique du *Livre des Transformations* est un vaste *naturalisme*, fondé en partie sur un système mystique ou symbolique des nombres, dont on retrouve les traces dans les fragments qui nous restent des premiers philosophes grecs. Encore la doctrine des nombres paraît-elle dans le *Y-Kîng* comme une addition postérieure et étrangère à la conception primitive.

Toutefois, le ciel y est considéré comme une puissance supérieure, intelligente et providentielle dont les événements humains dépendent et qui rémunère en ce monde les bonnes et les mauvaises actions. C'est surtout dans le *Choû-*

Kïng ou *Livre par excellence*, dont la rédaction est due à Confucius (VIe siècle avant notre ère), que cette puissance providentielle est représentée comme agissant d'une manière non équivoque sur le cours des événements. Ce ciel providentiel est représenté, dans l'ancien texte du *Y-Kïng*, par trois lignes convexes superposées, à peu près comme les Égyptiens représentaient le ciel dans leur écriture hiéroglyphique.

Après le *Livre des Transformations*, le plus ancien monument de la philosophie chinoise est un fragment du *Livre des Annales* (*Choû-Kïng*) intitulé *la Sublime doctrine*, que le ministre philosophe Ki-tseu dit avoir été reçue autrefois du ciel par le grand Yu (2200 ans avant notre ère), et qu'il expose au roi Wou-wang, de 1122 à 1166 avant notre ère. Le roi interroge le philosophe sur les voies secrètes que le ciel emploie pour rendre les peuples heureux et tranquilles, et le prie de lui expliquer ces voies qu'il ignore. Ki-tseu répond au roi en lui exposant tout un système de doctrines abstraites et de catégories restées fort obscures pour nous, malgré les explications des commentateurs chinois.

Il dit d'abord que *la Sublime doctrine* comprend neuf règles ou catégories fondamentales, dont la cinquième, celle qui concerne le souverain, est le pivot ou le centre. La première catégorie comprend les *cinq grands éléments*, qui sont l'*eau*, le *feu*, le *bois*, les *métaux*, la *terre*. La seconde comprend les *cinq facultés actives*, qui sont l'*attitude* ou la *contenance*, le *langage*, la *vue*, l'*ouïe*, la *pensée*. La troisième comprend les *huit principes* ou règles de gouvernement concernant la *nourriture* ou le *nécessaire à tous*, la *richesse publique*, les *sacrifices* et les *cérémonies*, l'*administration de la justice*, etc. La quatrième comprend les *cinq choses périodiques*, à savoir : l'*année*, la *lune*, le *soleil*, les *étoiles*, *planètes* et *constellations*, les *nombres astronomiques*. La cinquième comprend le *faîte impérial* ou *pivot fixe du souverain* qui constitue la règle fondamentale de sa conduite appliquée au bonheur du peuple. La sixième comprend les *trois vertus*, qui sont la *vérité* et la *droiture*, la *sévérité* ou l'*indulgence dans l'exercice du pouvoir*. La septième comprend l'*examen des cas douteux* par sept différents pronostics. La huitième comprend l'*observation des phénomènes célestes*. Enfin la neuvième comprend les *cinq félicités* et les *six calamités* (la somme des maux dans la vie dépassant celle des biens).

Voilà une esquisse rapide des idées philosophiques de la Chine, pendant la première période, celle qui a précédé la philosophie grecque. La période suivante, qui correspond à celle de Thalès, de Pythagore et de tous les philosophes grecs jusqu'à Zénon, est la plus féconde et la plus brillante.

Seconde période. — Elle commence au VIe siècle avant notre ère, avec deux grands noms, Lao-tseu et Confucius (Khoung-tseu), chefs de deux écoles qui se sont partagé avec une troisième, fondée six cents ans plus tard (celle de Fo ou Bouddha), toutes les intelligences de la Chine.

La méthode suivie par ces deux anciens philosophes n'est pas moins différente que leurs doctrines. Lao-tseu, dévoré du besoin de s'expliquer l'origine et la destination des êtres, prend pour base une première cause et pour point de départ l'*unité primordiale*. Confucius est plus préoccupé du perfectionnement de l'homme, de sa nature et de son bien-être, que des questions purement spéculatives, qu'il regardait d'ailleurs comme inaccessibles à la raison humaine, ou comme résolues par la tradition et par les écrits des saints hommes dont il se disait seulement le continuateur et l'interprète. Ce n'est pas qu'il méconnût l'existence des causes ; au contraire, il s'attache scrupuleusement à étudier, à scruter celles qui ont les rapports les plus directs avec le cœur de l'homme, pour bien déterminer sa nature et pour reconnaître les lois qui doivent présider à ses actions dans toutes les circonstances de la vie. Pour lui, le *ciel intelligent*, le *ciel providentiel* est partout et toujours l'*exemplaire* sublime et éternel, sur lequel l'homme doit se modeler et que doit suivre l'humanité entière, depuis celui qui a reçu la haute et grave mission de gouverner les hommes, jusqu'au dernier de ses sujets. Pour Confucius, le ciel est la perfection même. L'homme, étant imparfait de sa nature, a reçu du ciel, en naissant, un principe de vie qu'il peut porter à la perfection en se conformant à la loi de ce principe, loi formulée ainsi par lui-même : « Depuis l'homme le plus élevé en dignité, jusqu'au plus humble et au plus obscur, devoir égal pour tous : corriger et améliorer sa personne, ou le *perfectionnement de soi-même*, est la base fondamentale de tout progrès moral. » (*Tâ-hio*, ch. I, § 6.)

1° *École du Tao* (Tao-Kia), ou *Conception philosophique de Lao-tseu*. — La conception philosophique de Lao-tseu est un panthéisme absolu dans lequel le monde sensible est considéré comme la cause de toutes les imperfections et de toutes les misères, et la personnalité humaine comme un mode inférieur et passager du grand Être, de la grande *Unité*, qui est l'origine et la fin de tous les êtres.

Dès le début de son livre, intitulé *Tao-te-Kïng*, ou le *Livre de la Raison suprême et de la Vertu*, Lao-tseu s'efforce d'établir le caractère propre et absolu de son premier principe et la démarcation profonde, infranchissable qui existe entre le *distinct* et l'*indistinct*, le *limité* et l'*illimité*, le *périssable* et l'*impérissable*. Tout ce qui, dans le monde, est distinct, limité, périssable, appartient au mode phénoménal de son premier principe, de sa première cause, qu'il nomme *Tao*, *Voie*, *Raison* ; et tout ce qui est indistinct, illimité, impérissable, appartient à son mode d'être transcendantal.

Ces deux *modes d'être* de la première cause de Lao-tseu ne sont point coéternels : le *mode transcendant* a précédé le *mode phénoménal*. C'est par la contemplation de son premier mode d'être que se produisent toutes les puissances transcendantes, comme c'est aussi par la contemplation de son second mode d'être que se produisent toutes les manifestations phénoménales.

Lao-tseu est le premier philosophe de l'antiquité qui ait positivement et nettement établi qu'il n'était pas au pouvoir de l'homme de donner une idée adéquate de Dieu ou de la première cause, et que tous les efforts de son intelligence pour le définir n'aboutiraient qu'à prouver son impuissance et sa faiblesse. Dans plusieurs endroits de son livre, Lao-tseu dit que, *forcé* de donner un nom à la première cause pour pouvoir en parler aux hommes, celui qu'il a choisi n'en donne qu'une idée très-imparfaite, mais suffit cependant à rappeler quelques-uns de ses attributs éternels : c'est le caractère figuratif *Tao*, dont la composition signifiait d'abord *marche intelligente*, *voie droite*, mais dont le sens s'élève quelquefois jusqu'à l'idée d'*intelligence souveraine et directrice*, de *raison primordiale*, comme le *Logos* des Grecs. De sorte que ce terme chez Lao-tseu est pris tout à la fois au propre et au figuré, dans un sens matériel et

dans un sens spirituel, comme l'idée complexe qu'il veut donner de sa cause première. Au propre, c'est la *grande voie* de l'univers, dans laquelle marchent ou circulent tous les êtres. Au figuré, c'est le premier principe du mouvement universel, la *cause*, la *raison première* de tout: du monde *idéal* et du monde *réel*, de l'*incorporel* et du *corporel*, de la *virtualité* et du *phénomène*.

Nous ne pouvons nous empêcher de signaler ici un trait caractéristique de la philosophie chinoise à toutes les époques de son histoire : c'est qu'elle n'a aucun terme propre pour désigner la première cause, et que Dieu n'a pas de nom dans cette philosophie. En Chine, où aucune doctrine ne s'est jamais posée comme révélée, l'*idée* aussi bien que le *nom* d'un Dieu *personnel* sont restés hors du domaine de la spéculation. Les philosophes chinois et Lao-tseu, tout le premier, pensèrent que, tout nom étant la représentation, pour l'esprit, d'un objet sensible ou d'idées nées des objets sensibles, il n'en existait point qui soit légitimement applicable à l'Être absolu que nul objet sensible ne peut représenter.

Lao-tseu, en définissant, ou plutôt en voulant caractériser son premier principe, sa première cause, représentée par le caractère et le mot *Tao*, le dégage de tous les attributs variables et périssables, pour ne lui laisser que ceux d'*éternité*, d'*immutabilité* et d'*absolu*. Ces derniers attributs lui semblent encore trop imparfaits, et il le désigne en disant qu'il est la négation de tout, excepté de lui-même; qu'il est le *Rien*, le *Non-Être*, relativement à l'*Être*, mais en même temps qu'il est aussi l'*Être* relativement au *Non-Être*. Considéré dans ces deux modes, il est tout à la fois le monde invisible et le monde visible. Aussi Lao-tseu regarde-t-il l'*Un* ou l'*Unité absolue* comme la formule la plus abstraite, la dernière limite à laquelle la pensée puisse remonter pour caractériser le premier principe : car l'unité précède de toute nécessité les autres modes d'existence. Pour arriver à ce résultat, Lao-tseu ne s'est pas contenté de considérer en lui-même le principe absolu des choses, il en appelle jusqu'à un certain point au témoignage de l'expérience. Il a vu qu'aucun des attributs changeants et périssables des êtres qui tombent sous les sens ne peut convenir à ce premier principe, et que ces attributs ne sont et ne peuvent être que des modes variés de l'existence phénoménale.

Toutefois l'*unité*, pour Lao-tseu, n'est pas encore le principe le plus élevé. Au-dessus de l'*unité*, qui n'est dans sa pensée que l'état d'*indistinction* où est d'abord plongée l'universalité des êtres, il place un principe supérieur, une première cause intelligente, à savoir le *Tao* ou la *Raison suprême*, le principe de tout mouvement et de toute vie, la raison absolue de toutes les existences et de toutes les manifestations phénoménales. Mais cette distinction n'est pas toujours rigoureusement maintenue, et sous certains points de vue, la *Raison suprême* et l'*Unité* sont identiques, quoique, sous d'autres, elles soient différentes ou du moins différenciées.

Dans la doctrine de Lao-tseu, tout ce qui subit la loi du mouvement est contingent, mobile, périssable ; la forme corporelle, étant essentiellement contingente, mobile, est donc aussi essentiellement périssable. Il n'y a, par conséquent, que ce qui garde l'immobilité absolue et ne revêt aucune forme corporelle, qui ne soit pas contingent et périssable. L'incorporéité, l'immobilité absolues sont donc pour lui les exemplaires, les types éternels de l'éternelle perfection. Les modes d'être contingents ne sont que des formes passagères de l'existence, laquelle, une fois dépouillée de ces mêmes formes, retourne à son principe.

Les idées de Lao-tseu sur l'être en général peuvent déjà nous faire prévoir la manière de concevoir la nature humaine. De même qu'il distingue dans son premier principe une nature *incorporelle* ou *transcendante*, et une nature *corporelle* ou *phénoménale*, de même il reconnaît dans l'homme un principe matériel et un principe igné ou lumineux, le principe de l'intelligence dont le premier n'est, en quelque façon, que le véhicule.

La doctrine de Lao-tseu sur la nature et la destinée de l'âme, ou du *principe immatériel* que nous portons en nous et qui opère les bonnes actions, n'est pas explicite. Tantôt il lui laisse, même longtemps après la mort, le sentiment de sa personnalité, tantôt il le fait retourner dans le sein de la *Raison suprême*, si toutefois il a accompli des œuvres méritoires, et s'il ne s'est point écarté de sa propre destination.

On a dit et répété souvent que la *morale* de Lao-tseu avait beaucoup de rapports avec celle d'Épicure. Rien n'est plus loin de la vérité. Si on pouvait la comparer à celle de quelques philosophes grecs, ce serait à la morale des stoïciens. Et cela devait être, puisque les idées de Lao-tseu sur la nature et sur l'homme ont beaucoup de rapports avec la physiologie et la psychologie stoïciennes.

On a vu dans le stoïcisme comme une sorte de protestation contre la corruption de la société antique. La morale de Lao-tseu fut aussi une protestation contre la corruption de la société de son temps, qu'il ne cesse de combattre. Ce philosophe ne voit le bien public, le bien privé, que dans la pratique austère et constante de la *vertu*, de cette vertu souveraine qui est la conformité des actions de la vie à la suprême *Raison*, principe formel de toutes les existences transcendantes et phénoménales, et, par conséquent, leur loi est leur raison d'être. Il n'y a d'autre existence morale que celle de la *Raison suprême*; il n'y a d'autres lois que sa loi, d'autre science que sa science. Le souverain bien pour l'homme, c'est son identification avec la *Raison suprême*, c'est son absorption dans cette origine et cette fin de tous les êtres.

L'homme doit tendre de toutes ses forces à se dépouiller de sa forme corporelle contingente, pour arriver à l'état incorporel permanent, et par cela même à son identification avec la *Raison suprême*. Il doit dompter ses sens, les réduire, autant que possible, à l'état d'impuissance, et parvenir, dès cette vie même, à l'état d'inaction et d'impassibilité complètes. De là le fameux dogme du *non-agir* auquel Lao-tseu réduit presque toute sa morale, et qui a été le principe des plus grands abus chez ses sectateurs, l'origine des préceptes ascétiques les plus absurdes et de la vie monacale portée jusqu'à l'excès.

Par cela même qu'il y a dans l'homme deux natures, l'une spirituelle, l'autre matérielle, il y a aussi en lui deux tendances, l'une qui le porte au bien, l'autre qui le porte au mal. C'est la première tendance seule que l'on doit suivre.

La politique de Lao-tseu est en tout conforme à sa morale. Le but d'un bon gouvernement doit être, selon lui, le bien-être et la tranquillité du peuple. L'un des moyens que les sages princes doivent employer pour atteindre ce but, c'est de donner au peuple, dans leurs propres personnes et dans ceux qui exercent des fonctions publiques, l'exemple du mépris des honneurs et des richesses. En outre, et comme dernière consé-

quence de ce système, Lao-tseu prescrit de faire en sorte que le peuple soit *sans instruction* et, par conséquent, sans désirs; les désirs, et les troubles qui en résultent, étant les résultats inévitables du *savoir*, selon cette doctrine qui veut le maintien de l'homme dans la simplicité et dans l'ignorance, regardée comme son état naturel et primitif. Tels sont les sentiments adoptés, 600 ans avant notre ère, par un des plus grands penseurs de la Chine.

Nous ne pouvons que citer ici les noms des principaux philosophes qui se rattachent à l'école de Lao-tseu. Ce sont : Kouan-yun-tseu, contemporain de Lao-tseu, et qui composa un livre pour développer les idées de ce dernier philosophe; Yun-wen-tseu, disciple de Lao-tseu; Kia-tseu et Han-feï-tseu (400 ans avant notre ère); Lie-tseu (398 ans avant notre ère); Tchouang-seu (338); Ho-kouan-tseu et Hoaï-nan-tseu, quoique ce dernier, prince philosophe, qui vivait à peu près deux siècles après notre ère, soit placé, par quelques critiques chinois, au nombre des disciples d'une autre école, dite *école mixte* (Tsa-Kia).

2° *École des Lettrés* (Jou-Kia). — La philosophie des lettrés reconnaît pour son chef Confucius (Koung-tseu) et pour ses fondateurs plusieurs rois ou empereurs, qui tous vivaient plus de vingt siècles avant notre ère. Elle remplit une période de deux à trois cents ans (du ve au IIe siècle av. J. C.), et compte un grand nombre de sectateurs parmi lesquels il faut comprendre Mencius (Meng-tseu) et ses disciples.

La doctrine de Confucius sur l'*origine des choses* et l'existence d'un *premier être* est assez difficile à déterminer, parce qu'il ne l'a exposée nulle part d'une manière explicite : soit qu'il considérât l'enseignement de la morale et de la politique comme d'une efficacité plus immédiate et plus utile au bien-être du genre humain que les spéculations métaphysiques, soit que l'objet de ces dernières lui parût au-dessus de l'intelligence humaine, Confucius évita toujours d'exprimer son opinion sur l'origine des choses et la nature du premier principe. Aussi un de ses disciples, Tseu-lou, dit-il dans ses *Entretiens philosophiques* (Lûn-yu, k. III) : « On peut souvent entendre notre maître disserter sur les qualités qui doivent former un homme distingué par ses vertus et ses talents; mais on ne peut obtenir de lui qu'il parle sur la *nature de l'homme* et sur la *voie céleste.* »

« La *nature de l'homme*, dit à ce sujet le célèbre commentateur Tchou-hi, c'est la raison ou le principe céleste que l'homme reçoit en naissant; la *voie céleste*, c'est la *raison céleste* qui est une essence primitive, existant par elle-même, et qui, dans sa réalité substantielle, est une raison ayant l'unité pour principe. »

On lit encore ailleurs (liv. I, ch. VII, § 20) : « Le philosophe ne parlait dans ses entretiens, ni des choses extraordinaires, ni de la bravoure, ni des troubles civils, ni des *esprits.* » Enfin, dans un autre endroit des mêmes *Entretiens philosophiques* (k. VI), on lit : « Ki-lou demanda comment il fallait servir les *esprits* et les *génies.* — Le philosophe dit : Lorsqu'on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les *esprits* et les *génies?* — Permettez-moi, ajouta le disciple, de vous demander ce que c'est que la *mort.* — Le philosophe dit : Lorsqu'on ne sait pas ce que c'est que la vie, comment pourrait-on connaître la *mort?* »

La pensée du philosophe chinois sur les grandes questions qui ont tourmenté tant d'esprits resterait donc complétement impénétrable pour nous, si nous ne cherchions à la découvrir dans les explications qu'il a données du *Livre des Transformations* (Y-Kîng). On peut dire, il est vrai, que dans les explications de cet ancien livre, c'est plutôt la pensée de l'auteur ou des auteurs qu'il a exposée, que la sienne propre. Mais, comme Confucius se proclame en plusieurs endroits de ses ouvrages le continuateur des anciens sages, le propagateur de leurs doctrines, ces mêmes doctrines peuvent être d'autant plus légitimement considérées comme les siennes, qu'il opéra sur les écrits de ses devanciers un certain travail de révision. Or, quelque bonne volonté que l'on ait, il serait bien difficile, après un examen attentif de ces textes, d'en dégager le dogme d'un Dieu distinct du monde, d'une âme séparée de toute forme corporelle, et d'une vie future. Ce que l'on y trouve réellement, c'est un vaste naturalisme qui embrasse ce que les lettrés chinois nomment *les trois grandes puissances de la nature*, à savoir : le *ciel*, la *terre* et l'*homme*, dont l'influence et l'action se pénètrent mutuellement, tout en réservant la suprématie au ciel.

Que l'on ne se méprenne point cependant sur notre pensée. Nous sommes loin de prétendre que les doctrines des anciens Chinois, et celles de Confucius en particulier, aient été *matérialistes;* rien ne serait plus opposé et aux faits et à notre opinion personnelle. Aucun philosophe n'a attribué au ciel une plus grande part dans les événements du monde, une influence plus grande et plus bienfaisante, que Confucius et son école. C'est le ciel qui donne aux rois leur mandat souverain pour gouverner les peuples, et qui le leur retire quand ils en font un usage contraire à sa destination. Les félicités ainsi que les calamités publiques et privées viennent de lui. La loi ou la raison du ciel est la loi suprême, la loi universelle, la loi *typique*, si on peut s'exprimer ainsi, qu'il infuse dans le cœur de tous les hommes en même temps que la vie, dont il est aussi le grand dispensateur. Tous les attributs que les doctrines les plus spiritualistes donnent à Dieu, l'école de Confucius les donne au ciel, excepté, toutefois, qu'au lieu de le reléguer loin du monde et d'en faire une pure abstraction, il est dans le monde et en fait essentiellement partie. Le ciel est l'exemplaire parfait de toute puissance, de toute bonté, de toute vertu, de toute justice. « Il n'y a que lui, comme il est dit dans le *Livre des Annales*, qui ait la souveraine, l'universelle intelligence; » et, comme dit à ce sujet Tchou-hi, il n'est rien qu'il ne voie et rien qu'il n'entende, et cela, « parce qu'il est souverainement juste. »

Quant à la *doctrine morale* de Confucius, le philosophe chinois part du principe que l'homme est un être qui a reçu du ciel, en même temps que la vie physique, un principe de vie morale, qu'il doit utiliser et développer dans toute son étendue afin de pouvoir arriver à la perfection, conformément au modèle céleste ou divin. Ce principe est *immatériel*, ou, s'il est matériel, il est d'une nature tellement subtile, qu'il échappe à tous les organes des sens. Son origine est *céleste*, par conséquent il est de la même nature que le ciel ou la *raison céleste*.

Le fondement de la morale de Confucius exclut formellement tout mobile qui ne rentrerait pas dans les prescriptions de la *raison*, de cette raison universelle émanée du ciel, et que tous les êtres ont reçue en partage. Aussi sa morale est-elle une des plus pures qui aient jamais été enseignées aux hommes, et en même temps, ce qui est plus important peut-être, une des plus conformes à leur nature.

Confucius a eu la gloire de proclamer, le premier de tous les philosophes de l'antiquité, que le *perfectionnement de soi-même* était le principe

fondamental de toute véritable doctrine morale et politique, la base de la conduite privée et publique de tout homme qui veut accomplir sa destinée, laquelle est la *loi du devoir*. Rien de variable, d'arbitraire, de contingent dans les préceptes de la loi du devoir, qui consiste dans le *perfectionnement* de soi-même et des autres hommes sur lesquels nous sommes appelés à exercer une action. Il suit de ces principes que celui-là seul qui exerce un continuel empire sur lui-même, qui n'a plus de passion que pour le bien public, le bonheur de tous, qui est arrivé à la perfection enfin, peut dignement gouverner les autres hommes.

Les disciples de Confucius et les philosophes de son école, qui, comme Meng-tseu, sans avoir reçu son enseignement oral, en continuent la tradition, professent les mêmes doctrines ; seulement, ils leur ont donné un plus grand développement. Ce qui n'était qu'en germe dans les écrits ou dans les paroles du maître a été fécondé, et même souvent ce qui n'y était que logiquement contenu en a été déduit avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que l'on trouve dans Meng-tseu une dissertation sur la *nature de l'homme* (k. VI), qui fait connaître parfaitement l'opinion de l'école sur ce sujet. Meng-tseu y soutient que le principe pensant de l'homme est naturellement porté au bien, et que s'il fait le mal, c'est qu'il y aura eu une contrainte exercée par les passions sur le principe raisonnable de l'homme ; il s'ensuit qu'il devait admettre le *libre arbitre*, et, par conséquent, la moralité des actions. Ce *libre arbitre* était aussi reconnu par Confucius; mais Meng-tseu l'a mieux fait ressortir de ses discussions. Ainsi il veut prouver à un prince que s'il ne gouverne pas comme il doit gouverner pour rendre le peuple heureux, c'est parce qu'il ne le *veut* pas, et non parce qu'il ne le *peut* pas: il lui cite entre autres exemples celui d'un homme à qui l'on dirait de transporter une montagne dans l'Océan, ou de rompre un jeune rameau d'arbre ; s'il répondait, dans les deux cas, qu'il ne le *peut pas*, on ne le croirait que dans le premier ; la raison s'opposerait à ce qu'on le crût dans le second.

Il serait impossible de parler ici de tous les philosophes de l'école de Confucius qui appartiennent à cette période. Nous nous bornerons à citer Thsêng-tseu et Tseu-sse, disciples de Confucius, et qui publièrent les deux premiers des *Quatre livres classiques*. Le plus célèbre des autres philosophes est Sun-tseu, qui vivait environ 220 ans avant notre ère. Celui-ci avait une autre opinion que celle de Meng-tseu sur la *nature de l'homme*, car il soutenait que cette nature était vicieuse, et que les prétendues vertus de l'homme étaient fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent des guerres civiles auxquelles les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Sun-tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle* de la *vie*, la *vie* de la *connaissance*, et la *connaissance* du sentiment de la *justice:* « L'eau et le feu possèdent l'élément matériel, mais ils ne vivent pas; les plantes et les arbres ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment du juste. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde. »

Troisième période. — Depuis Yang-tseu, qui florissait vers le commencement de notre ère, il faut franchir un intervalle de près de mille ans pour arriver à la *troisième période* de la philosophie chinoise. Ce fut seulement sous le règne des premiers empereurs de la dynastie de Soung (960-1119 de notre ère) que se forma une grande école philosophique, laquelle eut pour fondateur Tchéou-lien-ki ou Tchéou-tseu, pour promoteurs les deux Tching-tseu, et pour chef le célèbre Tchou-hi. Le but hautement avoué de cette nouvelle école est le développement rationnel et systématique de l'ancienne doctrine, dont elle se donne comme le complément.

L'établissement en Chine de deux grandes écoles rivales, celle de Lao-tseu ou du *Tao*, et celle de Fo ou Bouddha, importée de l'Inde en Chine vers le milieu du Ier siècle de notre ère, avait dû nécessairement susciter des controverses avec les lettrés de l'école de Confucius. Ces controverses durent aussi faire reconnaître les lacunes frappantes qui existaient dans les doctrines de cette dernière école, concernant l'existence et les attributs d'une première cause, et toutes les grandes questions spéculatives à peine effleurées par l'école de Confucius, et qui avaient reçu une solution quelconque dans les écoles rivales. Aussi les plus grands efforts de l'école des lettrés modernes, que l'on pourrait appeler *Néoconfucéens*, s'appliquèrent-ils à ces questions ontologiques. Mais, afin de donner plus d'autorité à leur système, ils prétendirent l'établir sur la doctrine de l'ancienne école.

Quoi qu'il en soit, Tchéou-lien-ki s'empara de la conception de la *cause première* ou du *grand faîte* (*Taï-ki*), placé, pour la première fois, dans les *Appendices* du *Y-King*, au sommet de tous les êtres, pour construire son système métaphysique. Mais il en modifie, ou plutôt il en détermine la signification, en nommant son premier principe *le sans faîte et le grand faîte*, que l'on peut aussi traduire par *l'illimité et le limité*, *l'indistinct et le dernier terme de la distinction; l'indéterminé et le point culminant de la détermination sensible.*

Voilà le premier principe à l'état où il se trouvait avant toute manifestation dans l'espace et le temps, ou plutôt avant l'existence de l'espace et du temps. Mais il passe à l'état de distinction, et par son *mouvement* il constitue le principe actif et incorpopel ; par son *repos* relatif il constitue le principe passif et matériel. Ces deux *attributs* ou *modes d'être* sont la *substance* même du premier principe et n'en sont point séparés.

Viennent ensuite les *cinq éléments :* le *feu*, l'*eau*, la *terre*, le *bois*, le *métal*, dont la génération procède immédiatement du principe actif et du principe passif, lesquels, comme nous l'avons déjà dit, ne sont que des modes d'être du *grand faîte*.

Cependant, le *Taï-ki* ou *grand faîte* n'en est pas moins la cause première efficiente à laquelle, en tant que *cause efficiente et formelle*, on donne le nom de *Li*. « Le *Taï-ki*, dit Tchou-hi, est simplement ce *Li* ou cette cause efficiente du ciel et de la terre et de tous les êtres de l'univers. Si on en parle comme résidant dans le ciel et la terre, alors dans le sein même du ciel et de la terre existe le *Taï-ki;* si on en parle comme résidant dans tous les êtres de l'univers, alors même dans tous les êtres de l'univers, et dans chacun d'eux individuellement, existe le *Taï-ki*. Avant l'existence du ciel et de la terre, avant l'existence de toutes choses, existait cette cause efficiente et formelle *Li*. Elle se mit en mouvement et engendra le *Yang* (le principe actif), lequel n'est également que cette même cause efficiente *Li*. Elle rentra dans son repos et engendra le *Yn* (le principe passif), lequel n'est encore que la cause efficiente *Li*. » (*Tchou-tseu-tsiouan-choû*, k. 49, fos 8-9.)

Il résulte de ces explications que le *Taï-ki*, dans le système des lettrés modernes, représente la substance absolue et l'état où elle se trouvait à l'époque qui a précédé toute manifestation dans l'espace et le temps; que ce même *Taï-ki* possédait en lui-même une force ou énergie latente qui prend le nom de *cause efficiente et formelle*, à l'époque de sa manifestation dans l'espace et le temps; que cette manifestation est représentée par deux grands modes ou accidents : le mouvement et le repos, qui ont donné naissance aux cinq éléments, et ceux-ci à tous les êtres de l'univers.

Maintenant, quel rôle joue l'homme dans ce système? quelle est sa nature? Selon Tchéou-lien-ki, aucun autre être de la nature n'a reçu une intelligence égale à celle de l'homme. Cette intelligence, qui se manifeste en lui par la science, est divine; elle est de la même nature que la *raison efficiente* (*Li*) d'où elle est dérivée, et que tout homme reçoit en naissant (Tchou-hi, *Œuvres complètes*, k. 51, f° 18). A côté, et comme terme corrélatif du *Li*, ou *principe rationnel*, les philosophes de l'école dont nous parlons placent le *Khi*, ou *principe matériel*, dont la portion pure est une espèce d'*âme vitale*, et dont la portion grossière ou impure constitue la substance corporelle. En outre, l'homme a aussi en lui les deux principes du mouvement et du repos : l'intelligence, la science, représentent le premier; la forme, la substance corporelle, tout ce qui constitue le corps enfin, se rapportent au second. La réunion de ces principes et de ces éléments constitue la *vie;* leur séparation constitue la *mort*. Quand celle-ci a lieu, le principe subtil, qui se trouvait uni à la matière, retourne au ciel; la portion grossière de la forme corporelle retourne à la terre (Thou-hi, *Œuvres complètes*, k. 51, f° 19). Après la mort, il n'y a plus de personnalité.

Le sage s'impose la règle de se conformer, dans sa conduite morale, aux principes éternels de la modération, de la droiture, de l'humanité et de la justice, en même temps qu'il se procure, par l'absence de tous désirs, un repos et une tranquillité parfaits. C'est pourquoi le sage met ses vertus en harmonie avec le ciel et la terre; il met ses lumières en harmonie avec celles du soleil et de la lune; il arrange sa vie de manière qu'elle soit en harmonie avec les quatre saisons, et il met aussi en harmonie ses félicités et ses calamités avec les esprits et les génies (*Sing-li-hoeï-thoung*, k. 1, f° 47).

Les esprits et les génies ne sont rien autre chose que le principe actif et le principe passif; ce n'est que le souffle vivifiant qui anime et parcourt la nature, qui remplit l'espace situé entre le ciel et la terre, qui est le même dans l'homme que dans le ciel et dans la terre, et qui agit toujours sans intervalle ni interruption (*Ib.*).

Il y a des écrivains chinois qui ont donné un sens plus spiritualiste aux textes de leurs anciens livres, surtout depuis l'arrivée en Chine des missionnaires chrétiens de l'Europe; mais nous pensons que ces interprétations ne peuvent changer en rien l'ensemble des systèmes et des opinions que nous avons cherché à esquisser avec la plus grande exactitude possible.

Nous ne pousserons pas plus loin l'exposition du système philosophique des lettrés modernes, qui embrasse le cercle entier de la connaissance humaine; ce que nous en avons dit suffira pour faire comprendre de quelle importance serait, pour l'histoire de la philosophie, un exposé un peu complet des écoles et des systèmes que nous n'avons pu qu'esquisser. Nous ne craignons pas d'avancer qu'il y a là un côté ignoré de l'esprit humain, un côté des plus curieux à dévoiler et à faire connaître.

Nous nous sommes attachés à indiquer les principales doctrines de la philosophie chinoise et ses principaux représentants, en négligeant les représentants secondaires; mais il ne faudrait pas conclure de ce silence que la philosophie chinoise n'a qu'un petit nombre de systèmes et de philosophes à révéler à l'Europe : nulle part la philosophie n'a eu de si nombreux apôtres et écrivains qu'en Chine, depuis trois mille ans où elle est, en quelque sorte, l'occupation universelle des hommes instruits. On pourra se faire une idée de ce mouvement intellectuel lorsqu'on saura que du temps de Han, au commencement de notre ère, l'historien Sse-ma-thsian comptait déjà *six écoles* de philosophie. L'auteur de la *Statistique de la littérature et des arts*, publiée sous la même dynastie, en énumère *dix*. Elles augmentèrent encore beaucoup par la suite. Ma-touan-lin en énumère une quinzaine, au nombre desquelles on compte l'école des Lettrés, l'école du Tao, l'école des Légistes, l'école mixte, etc.

Les écrits que l'on peut consulter sur la philosophie chinoise, en général, mais concernant l'école des Lettrés seulement, la seule dont on ait traité jusqu'ici, sont : 1° un opuscule du P. Longobardi, écrit originairement en latin, dont on ne connaît que des traductions incomplètes, espagnole, portugaise et française; cette dernière publiée sous le titre de *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in-18, Paris, 1701, réimprimée dans les œuvres de Leibniz, avec des remarques de ce philosophe; 2° l'ouvrage du P. Noël intitulé *Philosophia sinica*, in-4, Prague, 1711. L'article sur la philosophie chinoise attribué à Ab. Rémusat, et publié dans le premier numéro de la *Revue trimestrielle*, n'est guère qu'un essai littéraire destiné aux gens du monde; 3° *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, par G. Pauthier, Paris, 1844. Cet ouvrage, composé d'après les textes originaux, renferme la traduction d'un grand nombre de passages des philosophes chinois; 4° *la Morale chez les Chinois*, par Aug. Martin, Paris, 1862, in-12.

Quant aux traductions des textes, les voici énumérées par ordre de date :

1° *Confucius, Sinarum philosophus*, traduit en latin par quatre missionnaires jésuites, in-f°, Paris, 1687; 2° *Sinensis imperii libri classici sex*, traduits par le P. Noël, in-4, Prague, 1711; 3° le *Choû-King* ou le *Livre des Annales*, traduit par le P. Gaubil et publié par de Guignes le père, in-4, Paris, 1770; 4° le *Tchoûng-yoûng*, le second des livres classiques, traduit par M. Abel Rémusat et publié dans le tome X des *Notices et extraits des manuscrits*, in-4; 5° le *Meng-tseu*, le quatrième des *Quatre livres classiques*, retraduit en latin par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1824-1829; 6° *the Four books, les Quatre livres classiques*, traduits en anglais par M. Collie, 1828, Malacca. Une traduction anglaise du *Tahio* et la première partie du *Lun-yu* avaient déjà été publiées par M. Marshman, à Serampoore, en 1809 et 1814; 7° le *Y-King*, antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis, aliorumque ex Societ. Jesu P. P. edidit. J. Mohl., in-8, Stuttgart, 1834-1839; 8° le *Ta-hio* ou *la Grande Étude*, le premier des *Quatre livres classiques*, trad. en français avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de *Tchou-hi*, etc., par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1837; 9° le *Tao-te-King*, ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu*, par Lao-tseu, traduit en français

et publié pour la première fois en Europe avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de Siehoeï, par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1838, 1re livraison, comprenant les neuf premiers chapitres; 10° les *Livres sacrés de l'Orient*, comprenant le *Choû-King* ou le *Livre par excellence* (le *Livre des Annales*); les *Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples*, etc., traduits ou revus et publiés par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1840; 11° *Confucius et Mencius*, ou les *Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, traduits du chinois par M. G. Pauthier, in-12, Paris, 1841; 12° le *Livre de la Voie et de la Vertu*, composé par Lao-tseu, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1842.
G. P.

CHRYSANTHE de Sardes, philosophe néoplatonicien qui a vécu dans le IVe siècle de l'ère chrétienne, descendait d'une famille de sénateurs. Après avoir étudié sous Edesius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua particulièrement à cette partie de la philosophie, dit Eunape, que cultivèrent Pythagore et son école, Archytas, Apollonius de Tyane et ses adorateurs, c'est-à-dire à la théologie et à la théurgie. Lorsque Julien, jeune encore, visita l'Asie Mineure, il rencontra Chrysanthe à Pergame, entendit ses leçons, et, plus tard, étant devenu empereur, voulut l'attirer auprès de lui. Mais Chrysanthe, après avoir consulté les dieux, se refusa à toutes les sollicitations de son royal disciple. Nommé alors grand prêtre en Lydie, il n'imita pas le zèle outré de la plupart des autres dépositaires du pouvoir impérial, et, loin d'opprimer les chrétiens, gouverna d'une manière si modérée, qu'on s'aperçut à peine de la restauration de l'ancien culte. Chrysanthe mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événements publics et uniquement occupé du soin de sa famille. Il avait composé plusieurs ouvrages en grec et en latin; mais aucun n'est parvenu jusqu'à nous. Eunape, parent de Chrysanthe, nous a laissé une curieuse biographie de ce philosophe (*Vit. sophist.*). On en trouvera une analyse étendue dans le mémoire que M. Cousin a consacré à l'historien de l'école d'Alexandrie dans ses *Fragments philosophiques*.
X.

CHRYSIPPE est un des fondateurs de l'école stoïcienne, un des maîtres que l'antiquité cite le plus souvent et avec le plus de respect. Il naquit, selon toute vraisemblance, 280 ans avant notre ère, à Soli, ville de Cilicie, et non à Tarse, comme on l'a dit, pour avoir trop remarqué peut-être que Tarse était la patrie de son père (Diogène Laërce, liv. VII, ch. CLXXXIV). Ses commencements furent obscurs, comme ceux de tous les premiers stoïciens. C'était un des coureurs du cirque; le malheur en fit un sage. Dépouillé de son patrimoine, il quitta son pays et vint à Athènes. Cléanthe y florissait; tout porte à croire que Zénon et Cléanthe étaient nés en Asie comme lui, comme lui ils étaient exilés; ils étaient pauvres, et le plus sûr refuge d'un malheureux, ce devait être l'école où l'on apprenait à mépriser toutes les douleurs. Cependant, en vrai philosophe, avant de se donner aux stoïciens, Chrysippe voulut connaître l'ennemi qu'ils ne cessaient de combattre, et l'on rapporte que les académiciens Arcésilas et Lacyde contribuèrent à former cet ardent adversaire de l'Académie. Un jour même, dit-on, le jeune disciple céda à l'ascendant de ses nouveaux maîtres, et composa, d'après leurs principes, son livre *des Grandeurs et des Nombres* (Diogène Laërce, liv. VII, ch. LXXXIV). Mais enfin le stoïcisme le ressaisit pour ne plus le perdre, et il était temps qu'il lui vînt un pareil auxiliaire.

Disciple de toutes les écoles, Zénon avait puisé à tous les systèmes (voy. Zénon). Cyniques, mégariques, académiciens, héraclitiens, pythagoriciens revendiquaient, l'un après l'autre, toutes les parties de sa doctrine et l'accusaient de n'avoir inventé que des mots (Cic., *de Fin.*, lib. III, c. II; lib. IV, c. II). Et de fait, la doctrine de Zénon n'avait ni l'unité ni la précision d'un système. Hérillus, Ariston, Athénodore, tous les anciens de l'école stoïcienne s'étaient divisés dès qu'ils avaient essayé de s'en rendre compte : ils n'étaient pas d'accord avec Zénon lui-même. Cléanthe, le seul disciple fidèle, attaqué de front par l'Académie, sans cesse harcelé par les épicuriens et tous les dogmatiques, ne se défendait guère que par la sainteté de sa vie. Le stoïcisme était en péril, lorsque Chrysippe parut.

Esprit vif et subtil, travailleur infatigable, il avait par-dessus tout ce qui fait le logicien, ce qu'il faut au défenseur et au réparateur d'une doctrine, une étonnante facilité à saisir les rapports. « Donnez-moi seulement les thèses, disait-il à Cléanthe, je trouverai de moi-même les démonstrations. » Il s'en fallait toutefois que Chrysippe eût conservé toutes les thèses du vieux stoïcisme. Nous savons que le hardi logicien avait rejeté presque toutes les opinions de ses maîtres (Diogène Laërce, liv. VII, ch. CLXXIX), et que, sur les différences de Cléanthe et de Chrysippe, le stoïcien Antipater avait composé un ouvrage entier (Plut., *de Stoic. repug.*, c. IV). Malheureusement, depuis l'antiquité, on n'a guère manqué d'attribuer au fondateur de l'école stoïcienne toutes les idées de ses successeurs, et c'est aujourd'hui chose très-difficile que de restituer à Chrysippe une faible partie de ce qui lui appartient.

D'abord, tout en subordonnant la logique à la morale, les premiers stoïciens avaient abaissé cette dernière jusqu'à n'en faire qu'une préparation à la physique. La physique, science toute divine, disaient-ils, est à la morale, science purement humaine, ce que l'esprit est à la chair, ce que dans l'œuf le jaune qui contient l'animal est au blanc qui le nourrit (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII). Chrysippe a fait justice de cette erreur : il a montré que la morale est un but, que la physique n'est qu'un moyen. Par là, il a renoué la chaîne interrompue des traditions socratiques; il a imprimé à l'école stoïcienne la direction qu'elle a gardée et qui a fait sa gloire. Passons maintenant aux diverses parties de sa philosophie, et d'abord à sa logique.

La préoccupation du temps était la question logique par excellence, l'éternelle question de la certitude. Le dogmatisme stoïcien s'appuyait, comme il arrive toujours, sur une théorie de la connaissance. L'objet sensible, disait Zénon, agit sur l'âme et y laisse une représentation ou image de lui-même (φαντασία). Cette représentation, analogue à l'empreinte du cachet sur la cire, produit le souvenir; de plusieurs souvenirs vient l'expérience. Jusque-là, l'esprit est passif. Il ne cesse pas de l'être lorsque la représentation n'a point à l'extérieur d'objet réel correspondant. Dans le cas contraire, après la représentation vient l'assentiment (συγκατάθεσις); après l'assentiment, la conviction pareille à la main qui se serre pour saisir l'objet (κατάληψις). Et, puisque l'assentiment et la conviction sont l'œuvre de la raison, il s'ensuit que la droite raison (ὀρθὸς λόγος) est la seule marque du vrai. Chrysippe attaque d'abord cette théorie de la représentation renouvelée des matérialistes d'Ionie.

Puisque la pensée, dit-il, conçoit à la fois plusieurs objets, il faudrait que l'âme reçût à la fois plusieurs empreintes, celles d'un triangle et d'un carré par exemple, ce qui est absurde. Dans la théorie de la représentation sensible, jamais on n'expliquera comment l'intelligence peut réunir des perceptions diverses et simultanées dans l'unité de l'acte qui les combine et les compare (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 232). Ce que l'objet sensible produit dans l'âme n'est qu'une modification pure et simple, un effet, non une image. L'esprit peut éprouver en même temps plusieurs modifications distinctes, comme l'air qui, frappé simultanément par plusieurs voix, rend autant de sons qu'il a subi de modifications diverses. Puisque cette modification de l'âme est un effet, elle révèle la cause qui l'a produite, comme la lumière se manifeste, et manifeste aussi les objets qu'elle éclaire (Plut., *de Plac. phil.*, lib. IV, c. XII). Ici apparaît de nouveau la question de la certitude. Ce n'était pas en invoquant la droite raison, c'est-à-dire le bon sens, que Zénon avait pu fermer la bouche aux chefs de l'Académie. Arcésilas lui objectait les illusions des songes, celles du délire, celles de l'ivresse, et demandait en quoi l'assentiment qui accompagne ces perceptions mensongères diffère de la vérité. Chrysippe s'attache donc à déterminer toutes les circonstances qui accompagnent les phénomènes du rêve et de la folie, toutes celles qui sont propres aux états de veille et de santé. Toute connaissance légitime, dit-il, présente nécessairement les caractères suivants : 1° elle est produite par un objet réel ; 2° elle est conforme à cet objet ; 3° elle ne peut être produite par un objet différent. Restait à dire quand la connaissance présente en effet ces caractères, ce qui est toute la question du criterium de la certitude. Ici Chrysippe, deux mille ans avant Descartes, en appelle à l'évidence irrésistible et impersonnelle, au sentiment direct et immédiat de la réalité. « Les perceptions et les idées qui proviennent d'objets réels, dit-il, arrivent à l'âme pures et sans mélange d'éléments hétérogènes, dans leur simplicité native, et elles sont fidèles, parce que l'âme n'y a rien ajouté de son propre fonds. » Telle est en peu de mots cette théorie du criterium de la certitude, qui a ruiné l'école d'Arcésilas et régné dans la science jusqu'au temps de Carnéade et de la troisième Académie.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques autres doctrines de moindre importance. Chrysippe avait fait de profondes recherches sur les éléments et les lois du langage, et ce sont ses ouvrages qui ont servi de modèle aux grammairiens de son école. Comme tout logicien, il attribuait aux signes une grande importance. Certains signes, disait-il, rappellent à l'esprit les idées précédemment acquises ; ils sont commémoratifs. Certains autres ont la vertu de porter à l'intelligence des idées nouvelles ; ils sont démonstratifs. Comme tout logicien aussi, Chrysippe avait remarqué que certaines idées entrent de force dans toutes nos conceptions, dans toutes nos croyances ; il s'était occupé d'en faire le compte, et avait donné une liste des catégories de l'intelligence. Ces catégories étaient au nombre de quatorze : ce qui sert de fondement, la substance, l'être ; la qualité, la manière d'être purement accidentelle ; la manière d'être purement relative. On remarque d'abord que ces termes sont entre eux dans un rapport décroissant d'extension. En tête la substance, c'est-à-dire l'absolu, l'universel ; puis les modes selon leur ordre d'importance, c'est-à-dire le déterminé, le relatif à ses divers degrés. La question est de savoir comment, dans une doctrine où la raison ne fait qu'accepter ou rejeter les dépositions des sens, on arrive légitimement à la substance, à l'absolu. On se demandera même comment, avec les sens pour témoins et la raison pour gage, on peut savoir qu'il y a des qualités essentielles et permanentes. On n'en acceptera pas moins cette classification de Chrysippe, aussi judicieuse, aussi complète que celle d'Aristote, mais moins arbitraire et plus profonde. On trouvera seulement que cette liste déjà réduite était encore susceptible de réduction. Ce que Chrysippe avait fait pour les idées et pour leurs signes, il l'a fait pour les propositions et les arguments. Dans ses nombreux ouvrages, il avait traité des propositions en général, des divers genres d'opposition qu'elles ont entre elles, des propositions simples et complexes, possibles et impossibles, nécessaires et non nécessaires, probables, paradoxales, rationnelles et réciproques. Bien plus, parmi toutes les propositions imaginables, il avait essayé de déterminer celles qui ne dépendent que d'elles-mêmes et brillent de leur propre évidence. Il en avait trouvé cinq classes qui se ramenaient toutes au principe logique par excellence, à l'axiome de contradiction (Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. LXIX ; *Adv. Mathem.*, lib. VIII, p. 223 sq.). Enfin, tout en cherchant à simplifier les règles de l'argumentation, Chrysippe avait découvert de nouvelles classes de syllogismes, et fait remarquer que plusieurs espèces de raisonnements ne sont pas réductibles à la forme syllogistique.

La physique de Chrysippe est en parfait accord avec sa logique. En voici le premier dogme : il n'y a que des corps. L'infini n'a pas d'existence réelle ; « ce qui est sans limite, dit Chrysippe, c'est le néant. » (Stob., *Ecl.* I, p. 392.) Le vide, le lieu, le temps sont incorporels et infinis, autrement dit, ne sont rien. Deux choses existent : l'homme et le monde ; mais le monde et l'homme sont doubles. Il y a dans l'homme une matière inerte et passive, et une âme, principe de mouvement et de vie. De même, le monde a sa matière passive et son âme vivifiante qu'on appelle Dieu. Pour arriver à Dieu, Chrysippe essaye de démontrer : 1° que l'univers est un et dépend d'une seule cause ; 2° que cette cause est vraiment divine, c'est-à-dire souverainement raisonnable. L'unité du monde résulte de la liaison des parties entre elles et avec le tout. Rien n'est isolé, disait Chrysippe, et une goutte de vin versée dans la mer, non-seulement se mêle à toute la masse liquide, mais doit même pénétrer tout l'univers (Plut., *Adv. Stoic.*, c. XXXVII). Puis, entrant dans les harmonies de la nature, il montrait que les plantes sont destinées à servir de nourriture aux animaux, ceux-ci à être les serviteurs de l'homme ou à exercer son courage, l'homme à imiter les dieux, les dieux eux-mêmes à contribuer au bien de la société divine, c'est-à-dire du vaste ensemble des choses. Ainsi, tout se tient dans l'enchaînement universel des causes, de là cette audacieuse parole : « Le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter au sage. » (Plut., *Adv. Stoic.*, XXXIII.) L'intelligence et la divinité de la cause du monde se démontre par l'ordre qui y règne, par la régularité avec laquelle s'accomplissent tous les phénomènes de la nature ; et à ceux qui parlaient du hasard, Chrysippe disait : « Il n'y a pas de hasard, ce qu'on appelle de ce nom n'est qu'une cause cachée à l'esprit humain. » Dieu est donc à la fois le principe de vie, le feu artistique d'où le monde est sorti comme d'une semence, et l'intelligence souveraine qui l'a organisée et qui le conserve. Ici se présente la

théorie des *raisons spermatiques* dont Zénon avait posé le principe, dont Chrysippe a développé les conséquences. Puisque toutes choses étaient à l'avance contenues en germe dans le feu primitif qui est la semence du monde, et puisqu'elles ne se développent que conformément aux lois immuables de la raison divine, il s'ensuit que le monde et tous les phénomènes du monde sont sous l'empire d'une invincible et absolue nécessité. De là cette conception d'une providence identique au destin qui soumet tout aux lois nécessaires du rapport de cause et d'effet.

Quelle peut être dans ce système la nature de l'âme ? Chrysippe l'indique lui-même : « Jupiter et le monde, dit-il, sont comme l'homme ; la providence comme l'âme de l'homme. » (Plut., *Adv. Stoic.*, c. XXXVI.) Dieu est un feu vivant ; l'âme, émanation de Dieu, est une étincelle, un air chaud, un corps. C'est là un des dogmes que Chrysippe a le plus à cœur d'établir : « La mort, dit-il, est la séparation de l'âme et du corps. Or, rien d'incorporel ne peut être séparé du corps, puisqu'il n'y a de contact que d'un corps à un autre. Mais l'âme peut toucher le corps et en être séparée. L'âme est donc un corps. » Maintenant cette âme, qui est un corps, n'en a pas moins pour faculté dominante la raison que Chrysippe déclare identique au *moi*. C'est la raison qui fait l'unité de l'âme, c'est à la raison que se ramènent toutes les facultés d'ordre secondaire, même les instincts et les passions, qui n'en sont que des formes grossières et inachevées. Bien plus, dans ce système où le destin plane sur toutes choses, l'âme est libre. Et dans quels actes l'est-elle? Dans l'assentiment qu'elle donne aux impressions qu'elle reçoit des objets extérieurs, c'est-à-dire dans ses jugements cataleptiques, dans sa certitude. Et il en est ainsi, dit Chrysippe, parce qu'alors l'âme n'obéit qu'aux seules lois de sa nature. Mais cette nature, dira-t-on, c'est le destin qui l'a faite et qui la gouverne comme tout le reste. Chrysippe en convient, mais il soutient que sous la loi du destin nous restons libres, de même que la pierre lancée du haut d'une montagne continue sa route en raison de son poids et de sa forme particulière. Après quoi il ne reste plus à Chrysippe qu'à se porter comme défenseur de la liberté, et à réfuter les épicuriens, qui n'accordent à l'homme qu'une liberté d'indifférence. Chrysippe soutient en effet contre eux, que ce que nous appelons équilibre des motifs ne prouve au fond que notre ignorance des raisons qui ont déterminé l'agent moral. Enfin, malgré ces nobles attributs de liberté et d'intelligence, l'âme ne peut espérer d'être immortelle. Elle est destinée, lors de la future combustion du monde, à perdre son individualité, à se réunir au principe divin dont elle émane. Au moins survivra-t-elle au corps? Cléanthe l'affirme ; mais pour Chrysippe, cette vie à venir de quelques instants est un privilége qui n'est accordé qu'aux âmes des sages.

La morale tient intimement à la physique. Chrysippe disait qu'on ne peut trouver la cause et l'origine de la justice que dans Jupiter et la nature. De là cette grande maxime : « Vis conformément à la nature ; » à la nature universelle, entendait Cléanthe ; à la nature humaine, abrégé de la nature universelle, dit Chrysippe. Le précepte reste le même, mais le sens en est plus précis et l'interprétation moins périlleuse. Et pourtant, c'est dans l'interprétation de ce précepte que ce ferme esprit se trahit lui-même et s'égare en un cynisme extravagant. On trouve dans Chrysippe une justification de l'inceste, une exhortation à prendre pour nourriture des cadavres humains, une apologie de la prostitution, etc., etc. « Considérez les animaux, disait le hardi logicien, et vous apprendrez par leur exemple qu'il n'est rien de tout cela qui soit immoral et contre nature. » (Plut., *de Stoic. repug.*, c. XXII.) Déplorable sophisme que réfutent assez ces nobles paroles de Chrysippe lui-même : « Vivez conformément à la nature... ; la nature humaine est dans la raison. » Étrange aberration par laquelle on prétend rentrer dans la nature lorsqu'on l'outrage dans ce qu'elle a de plus sacré. Chrysippe s'est pourtant gardé de certaines exagérations. Cléanthe considérait le plaisir comme contraire à la nature. Chrysippe avoue qu'il serait d'un insensé de considérer les richesses et la santé comme choses sans valeur, puisqu'elles peuvent conduire au bien véritable. C'est encore à Chrysippe que revient l'honneur d'avoir établi le droit naturel sur une base solide, en montrant que le juste est ce qu'il est par nature, non par institution. Enfin, nous savons que de tous les stoïciens Chrysippe est celui qui a le plus contribué à organiser la science morale ; mais, faute de témoignages, il nous est impossible de séparer son œuvre de celle de ses devanciers et de ses successeurs.

Cette doctrine dont nous venons de recueillir quelques détails, Chrysippe l'avait défendue par sa parole, l'avait exposée dans de nombreux ouvrages. L'esprit subtil des Grecs était émerveillé de sa dialectique. « Si les dieux se servaient de dialectique, disaient-ils, ce serait celle de Chrysippe qu'ils choisiraient. » Les quelques sophismes qui nous en sont restés ne justifient pas ce magnifique éloge et ne sont même pas dignes de l'attention de l'historien. Quant aux ouvrages écrits, le nombre en est prodigieux. Diogène cite (liv. III, ch. CLXXX) les titres de trois cent onze volumes de logique, et il y avait environ quatre cents volumes de physique et de morale. Une telle fécondité s'explique en partie quand on sait que dans ses improvisations écrites, Chrysippe faisait entrer toute sorte de témoignages, et que dans un seul livre il avait inséré toute la *Médée* d'Euripide. Les rares fragments qui nous sont restés de tant de volumes, ne suffisent pas à nous faire connaître cet éminent stoïcien que ses contemporains appelèrent la colonne du Portique, et dont l'antiquité disait : « Sans Chrysippe, le Portique n'eût pas existé. » Nous ignorons même l'époque précise de sa mort. Apollodore la place en 208, Lucien en 199. On raconte qu'après avoir assisté à un sacrifice, il but un peu de vin pur et mourut sur-le-champ. D'autres disent que, voyant un âne manger des figues destinées à sa table, il fut pris d'un tel accès de rire, qu'il expira.

Consultez sur Chrysippe : Baguet, *Commentatio de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis*, in-4, Louvain, 1822 ; — Petersen, *Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta*, in-8, Altona, 1827. — Ajoutez-y les dissertations plus anciennes de Hagedorn : *Moralia Chrysippea e rerum naturis petita*, in-4, Altenb., 1685 ; *Ethica Chrysippi*, in-8, Nuremberg, 1715 ; et celle de Richter, *de Chrysippo stoico fastuoso*, in-4, Leipzig, 1738.

D. H.

CICÉRON (Marcus Tullius), né à Arpinum, 106 ans avant l'ère chrétienne, a plus brillé comme orateur et comme homme d'État que comme philosophe. Sa carrière littéraire et politique étant assez connue, nous nous bornons à indiquer la part qu'ont obtenue dans sa vie les études et les travaux philosophiques. On doit remarquer, et lui-même reconnaît, qu'il ne s'y livra guère d'une manière assidue, qu'aux époques

où l'état de la république et du barreau ne lui permettaient pas un autre emploi de ses brillantes facultés. Ce fut ainsi que, pendant les temps difficiles de la domination de Sylla, il suivit tour à tour, à Rome, à Athènes ou à Rhodes, les leçons des représentants les plus fameux des écoles philosophiques de la Grèce, notamment celle de Philon et d'Antiochus, sectateurs de la nouvelle Académie, et celles du stoïcien Posidonius. Plus tard, après son consulat, et lorsque les intrigues de ses ennemis parvinrent à diminuer l'influence que ses services lui avaient justement acquise, il chercha dans la philosophie un remède à ses chagrins, un aliment à l'activité de son esprit. Il y revint encore, après la défaite de Pharsale, durant le long silence que lui imposa la victoire de César sur les libertés publiques. Quand le meurtre du dictateur lui eut rendu quelque influence dans les affaires de son pays, fidèle aux études qui l'avaient consolé dans sa disgrâce, il fit marcher de front, autant qu'il dépendit de lui, ses travaux philosophiques avec ses devoirs de sénateur. Mais la proscription ordonnée par les triumvirs, et dont il fut la plus illustre victime, termina bientôt avec sa vie le cours de ses nobles travaux (43 av. J. C.).

Quelques essais de traduction, particulièrement du *Protagoras* et du *Timée* de Platon, paraissent avoir été les seuls résultats des études philosophiques de sa jeunesse; et, parmi les ouvrages plus sérieux auxquels il se livra dans la suite, on ne rapporte à l'intervalle compris entre son consulat et la dictature de César, que les deux traités de la *République* et des *Lois*, composés sur le modèle de ceux de Platon. L'*Hortensius*, ou exhortation à la philosophie; les *Académiques*, dans lesquelles la question de la certitude est discutée entre les partisans de la nouvelle académie et leurs adversaires; le *de Finibus bonorum et malorum*, qui est consacré à la discussion des théories sur le souverain bien; les *Tusculanes*, recueil de plusieurs dissertations de psychologie et de morale sur l'existence et l'immortalité de l'âme, sur la nature des passions et le moyen d'y remédier, sur l'alliance du bonheur et de la vertu; le *de Natura Deorum*, le *de Divinatione* et le *de Fato*, où se trouvent débattus l'existence et la providence des dieux, les signes vrais ou faux par lesquels ils découvrent aux hommes les choses cachées, et la conciliation du destin et de la liberté humaine; le *de Officiis*, ou traité *des Devoirs*; en un mot, ses plus importants ouvrages, sous le rapport philosophique, ont tous été rédigés durant la dernière période de sa vie, à laquelle appartiennent aussi le *de Senectute*, le *de Amicitia* et le livre de la *Consolation*.

Les écrits qui viennent d'être mentionnés sont tous parvenus jusqu'à nous, excepté l'*Hortensius*, pour lequel nous sommes réduits à un petit nombre de fragments conservés par saint Augustin, et le traité de la *Consolation*, dont il reste seulement quelques lignes. Mais parmi les autres ouvrages, plusieurs sont aujourd'hui incomplets ou présentent des lacunes considérables, comme les *Académiques*, le *de Fato*, le *de Legibus*, et surtout le *de Republica*, monument remarquable, que les curieuses découvertes de M. Angelo Maï n'ont pu reconstruire en entier.

La forme sous laquelle Cicéron présente les discussions qui remplissent ses écrits est celle d'un entretien entre plusieurs Romains distingués. Il ne déroge complétement à cet usage et ne parle en son propre nom que dans le *de Officiis*, le plus dogmatique de ses traités; partout ailleurs, il nous met en présence de plusieurs personnages, qui prennent successivement la parole pour exposer une partie plus ou moins considérable d'un système important, ou pour soumettre à une critique régulière la doctrine développée par un précédent interlocuteur. Le dialogue de Cicéron, généralement peu coupé, n'a pas la piquante ironie de celui de Platon, où Socrate fait tomber ses faibles adversaires en de continuelles contradictions. L'orateur romain semble s'être proposé de reproduire dans la forme de ses ouvrages les débats graves et mesurés de la tribune politique ou du barreau, plutôt que les allures vives et soudaines d'une conversation spirituelle et savante.

Quant au fond des traités, il est presque complétement emprunté aux écoles grecques des siècles antérieurs, et la part d'invention qui revient à Cicéron se borne à l'éclaircissement de quelques questions secondaires de morale. Quelles sont au moins, entre les opinions qu'il expose, celles qui obtiennent sa préférence? C'est ce qu'on ne parvient pas toujours à déterminer facilement. Cette difficulté s'explique par le caractère de Cicéron, par l'histoire de sa vie, enfin par l'esprit de la secte à laquelle il fait profession d'appartenir. Doué dès sa jeunesse de plus de vivacité dans l'imagination que de fermeté dans le jugement, Cicéron développa dans les exercices qui forment l'orateur ces qualités et ces défauts naturels, que les événements contemporains, bien plus propres à ébranler l'esprit qu'à le rassurer, vinrent encore fortifier. Ce fut sous l'influence de ces dispositions et de ces circonstances, qu'il s'attacha à la nouvelle Académie. La prétention avouée du chef de cette école était le scepticisme; mais Carnéade, dont Cicéron se rapprochait plus que d'Arcésilas, y avait joint un probabilisme appliqué surtout aux opinions qui sont du ressort de la morale. Enfin, Philon et Antiochus, les maîtres de sa jeunesse, quoiqu'ils maintinssent en apparence le scepticisme de leurs devanciers, l'avaient remplacé en effet par une tentative de conciliation entre les opinions contradictoires. Le premier, pour réhabiliter Platon, confondait les deux Académies en une seule; et le second, allant plus loin encore, s'efforçait de démontrer l'accord du péripatétisme et même du stoïcisme avec la doctrine académique.

Cicéron adopta tout à la fois l'esprit sceptique des fondateurs de la nouvelle Académie et le syncrétisme de ses derniers représentants. Les professions de scepticisme se rencontrent souvent sous sa plume et viennent tout à coup attrister le lecteur au milieu même des traités où le ton et les convictions de l'auteur paraissent le plus fermes. C'est l'effet que produit la préface du deuxième livre du *de Officiis*, et plus encore le dernier chapitre de *l'Orateur*, beau traité de rhétorique où la philosophie occupe une assez large place. Hâtons-nous de le dire : après ces déclarations, qui assurent sa tranquillité et protégent, quelles qu'elles puissent être, ses opinions et ses paroles, Cicéron se prête volontiers à reconnaître pour vraisemblables les sentiments des différents philosophes qui ont montré le plus d'élévation dans leurs doctrines. En les modifiant et les combinant à sa manière, il s'en forme une doctrine personnelle, qu'avec un peu d'étude on parvient à démêler et à suivre dans ses nombreux écrits. Pour en indiquer seulement ici les points principaux, constatons que Cicéron croit avec Socrate à l'existence des dieux et à leur providence, manifestée surtout par l'ordre de l'univers; qu'à l'exemple des mêmes maîtres, il admet une lo-morale, qui n'est autre chose que la raison éternelle et la volonté immuable de Dieu; que, sans compromettre la suprématie de l'honnête à l'égard de l'utile, il proclame leur alliance néces-

saire; qu'il tient l'âme pour incorporelle et divine, inclinant toutefois à en expliquer la nature par l'entéléchie d'Aristote; qu'il maintient, aux dépens même de la prescience et de la providence de Dieu, la liberté humaine sacrifiée par les stoïciens; qu'enfin il revendique pour l'âme, avec Platon, et au risque, dit-il, de se tromper avec lui, une autre vie après la mort, heureuse ou malheureuse, selon notre conduite ici-bas.

Toutefois, ces opinions qui ne sont pas même énoncées dans ses ouvrages avec la fermeté d'un esprit convaincu, lui appartiennent à peu de titres. Ce n'est donc pas là qu'est son principal mérite comme philosophe, ou, si l'on veut, son droit évident à occuper une place importante dans l'histoire de la philosophie.

Pour le juger avec équité, il faut considérer le but qu'il s'est principalement proposé dans ses travaux philosophiques. Ç'a été d'initier les Romains par des écrits composés dans leur propre langue, à la connaissance des systèmes de la Grèce. Il voulait qu'ils n'eussent rien à envier sous ce rapport à ce peuple, soumis par leurs armes, et auquel déjà ils disputaient avec succès les palmes de l'éloquence. En dirigeant ses efforts vers cette fin, Cicéron a façonné la langue latine à l'expression des idées philosophiques, et l'a enrichie d'un assez grand nombre de mots techniques qui ont passé, en partie, dans nos idiomes modernes. Et ce ne sont pas ses concitoyens seuls qui ont profité de ces expositions étendues renfermées dans ses *Dialogues :* l'histoire de la philosophie y a recueilli de précieuses indications, et des citations textuelles de philosophes dont on a perdu les ouvrages. C'est à Cicéron, par exemple, que nous devons de connaître, autrement que par leurs noms, plusieurs disciples distingués des écoles grecques, particulièrement de l'école stoïcienne. L'exactitude de ses renseignements, puisés aux sources mêmes, est, en général, irréprochable. Elle ne laisse à désirer que dans un petit nombre de passages, où Cicéron n'a pas bien compris les idées qu'il exprimait; où par respect pour la marche du dialogue, il a fait parler le défenseur d'un système avec les préjugés habituels de sa secte; où enfin il a prêté à son auteur, comme on lui reproche de l'avoir fait pour Épicure, les conséquences que renfermait sa doctrine.

Dans la critique des opinions qu'il expose, Cicéron se borne encore le plus souvent à réunir et à présenter sous une nouvelle forme les arguments que les différentes écoles s'adressaient l'une à l'autre, et il se met peu en peine de les apprécier. Il semble pourtant s'être plus spécialement proposé la réfutation de l'épicuréisme, dont les principes choquaient tous les sentiments élevés de son âme et que plusieurs publications récentes, parmi lesquelles il faut sans doute compter le poëme de Lucrèce, avaient signalé aux préférences de ses contemporains. On peut même penser que l'espoir de contre-balancer l'influence de ce système par celle des systèmes opposés, ne fut pas étranger à son projet d'exposer complétement les diverses doctrines philosophiques.

Cicéron n'a pas eu de disciples : le peu d'originalité et de fermeté de ses opinions ne le comportait pas; mais ses traités de philosophie, comme ses discours oratoires, ont excité l'attention et le plus souvent obtenu l'estime de la postérité. Les Pères de l'Église latine, Lactance et saint Jérôme, saint Ambroise et saint Augustin, l'ont tour à tour loué et blâmé, imité et combattu. A la renaissance des lettres, l'engouement dont la plupart des savants ont été pris pour le style cicéronien, a produit, entre autres résultats, une étude assez sérieuse des monuments de la philosophie. Cette étude, introduction agréable et facile à des travaux approfondis sur les philosophes de l'antiquité, n'a pas discontinué jusqu'à nos jours, grâce à la faveur dont jouit l'histoire de la philosophie depuis Brucker. Elle a donné lieu, particulièrement en Allemagne, à un grand nombre de dissertations spéciales, que nous allons signaler.

Consultez pour la connaissance des traités de Cicéron, toutes les éditions de ses œuvres complètes, et surtout celles de M. J.-V. Le Clerc, avec traduction française, 30 vol. in-8, Paris, 1821-1825, et 37 vol. in-18, 1823 et suiv. — Quelques éditeurs ont aussi publié à part les *Opera philosophica;* nous citerons, parce qu'elles sont accompagnées de commentaires, l'édition de Halle, 6 vol. in-8, 1804 à 1818, par MM. Rath et Schütz, qui y ont joint les notes de Davies; et celle de Gœrenz, 3 vol. in-8, Leipzig, 1809-1813, qui malheureusement est inachevée. Nous ne pouvons mentionner les innombrables éditions ou traductions des différents traités de Cicéron. Nous croyons néanmoins devoir faire une exception à l'égard de la traductien allemande et du commentaire philosophique que Garve a donnés du *de Officiis.*

Pour l'exposition et l'appréciation des opinions de Cicéron, ainsi que des services qu'il a rendus à la philosophie, voyez le livre XII[e] de l'*Histoire de Cicéron* de Conyer Middleton, traduite de l'anglais par l'abbé Prévost, 4 vol. in-12, Paris, 1743; et les grands ouvrages d'histoire de la philosophie. Recourez, en outre, aux monographies suivantes : Hülsemann, *de Indole philosophica M. T. Ciceronis ex ingenio ipsius et aliis rationibus æstimanda*, in-4, Lunebourg, 1799; — Gautier de Sibert, *Examen de la philosophie de Cicéron;* trois dissertations lues par l'auteur à l'Académie des inscriptions de 1735 à 1778, et insérées dans les *Mémoires* de cette société, t. XLI et XLIII. La table générale mentionne cinq mémoires; mais les volumes qui devaient contenir les deux derniers n'ont pas été publiés; — Meiners, *Oratio de philosophia Ciceronis, ejusque in universam philosophiam meritis*, dans ses *Vermischte philosophischen Schriften*, t. I; — Briegleb, *Programma de philosophia Ciceronis*, in-4, Cobourg, 1684; et *de Cicerone cum Epicuro disputante*, in-4, ib., 1799; — Waldin, *Oratio de philosophia Ciceronis platonica*, in-4, Iéna, 1753; — Fremling, *Philosophia Ciceronis*, in-4, Lond., 1795; — Herbart, *Dissertation sur la philosophie de Cicéron* dans les *Konigsb. archiv.*, n° 1 (all.); — Kuchner, *M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita*, in-8, Hambourg, 1825; — Adami Bursii *Logica Ciceronis stoica*, in-4, Zamosc., 1604; — Nahmmacheri *Theologia Ciceronis; accedit ontologiæ Ciceronis specimen*, in-8, Frakenberg, 1767; — Petri van Weselen Schotten *Dissertatio de philosophiæ Ciceronianæ loco qui est de Deo*, in-4, Amst., 1783; — *Essai pour terminer le débat entre Middleton et Ernesti sur le caractère philosophique du traité* de Natura Deorum, *en cinq dissertations*, Altona et Leipzig (all. par Franck); — Wunderlich, *Cicero de anima platonizans*, in-4, Viteb., 1714; — Ant. Bucheri *Ethica Ciceroniana*, in-8, Hambourg, 1610; — Jasonis de Nores *Brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus*, Passau, 1597; — *M. T. Ciceronis historia philosophiæ antiquæ; ex illius scriptis edidit* Gedike, in-8, Berlin, 1782. Cet ouvrage, simple recueil de passages de Cicéron accompagnés de quelques notes, a été longtemps suivi comme manuel classique d'histoire de la

philosophie ancienne dans les gymnases de la Prusse, et a eu plusieurs éditions; — *Pensées de Cicéron*, par l'abbé d'Olivet, in-12, Paris, 1744, souvent réimprimées; — *Chrestomathie cicéronienne* de Gesner; — *Extraits philosophiques de Cicéron*, précédés d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages, in-12, Paris, 1842; — Le Geay, *M. T. Cicero, philosophiæ historicus*, 1845, in-8, Parisiis. On peut consulter encore *Cicéron et ses amis*, par M. G. Boissier, Paris, 1865, in-8.

L. D. L.

CLARKE (Samuel) est né en 1675 à Norwich, et mort en 1729. De sa vie et de ses travaux, une part revient à la religion, une autre, qui n'est ni la moins étendue ni la moins honorable, à la philosophie.

Le rôle de Clarke, comme philosophe, a été de défendre, contre les extravagances systématiques de tout genre, les grandes vérités naturelles de l'ordre moral et religieux. Sa vie s'est consumée à combattre toute violation flagrante du bon sens, toute dégradation de la dignité morale de l'homme. Il n'a rien fondé de bien grand; mais il a plaidé toutes les bonnes causes contre tous les mauvais systèmes, celle de Dieu et de ses perfections contre l'athéisme de Hobbes et le panthéisme de Spinoza, celle de la spiritualité et de l'immortalité des âmes contre Locke et Dodwell, celle du libre arbitre contre Collins, celle du désintéressement contre les moralistes formés à l'école de Locke. La philosophie de son pays lui a fourni, comme on voit, ses principaux adversaires et presque toutes les occasions de ses combats; c'est qu'en effet l'Angleterre a été depuis Bacon, et elle était surtout devenue, avec Locke, comme la patrie de l'empirisme; cette philosophie y est née au XVII[e] siècle; elle y a porté, en s'y développant régulièrement, toutes ses tristes conséquences. Clarke est du petit nombre des hommes généreux qui ont protesté contre la philosophie régnante; il apportait à cette tâche, avec un cœur noble et un esprit droit, une éducation toute cartésienne, puisée à l'Université de Cambridge, et dont l'influence, plus forte qu'il ne le croyait lui-même, le soutenait dans ses résistances. Cependant il n'a positivement embrassé aucune école, comme il n'en a fondé aucune; il faisait servir la physique de Newton, son maître d'adoption, à corriger celle de Rohault; il livrait d'aussi rudes attaques à Spinoza qu'à Hobbes, aux excès du rationalisme qu'aux extravagances de l'empirisme, toujours fermement attaché au sens commun au milieu des aberrations de l'esprit de système, adversaire né de toutes les folies honteuses ou funestes, de quelque part qu'elles vinssent ou de quelque grand nom qu'elles fussent appuyées.

La théodicée de Clarke est, au fond, celle du rationalisme, mais d'un rationalisme tempérant. Il ne proscrit pas absolument la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu; il la trouve à tout le moins morale et raisonnable, mais métaphysiquement insuffisante; elle n'établit pas les attributs essentiels de Dieu : ni l'éternité, ni l'immensité, ni l'infinitude, ni la toute-puissance, ni l'unité divines ne peuvent rigoureusement résulter de l'expérience et des faits. La vraie preuve, c'est la preuve métaphysique, c'est l'argument *a priori* qui se tire de la nécessité. « L'existence de la cause première est nécessaire, nécessaire, dis-je, absolument et en elle-même. Cette nécessité, par conséquent, est *a priori* et dans l'ordre de nature, le fondement et la raison de son existence. »

« L'idée d'un être qui existe nécessairement s'empare de nos esprits, malgré que nous en ayons, et lors même que nous nous efforçons de supposer qu'il n'y a point d'être qui existe de cette manière.... Et si on demande quelle espèce d'idée c'est que celle d'un être dont on ne saurait nier l'existence sans tomber dans une manifeste contradiction, je réponds que c'est la première et la plus simple de toutes nos idées, une idée qu'il ne nous est pas possible d'arracher de notre âme, et à laquelle nous ne saurions renoncer sans renoncer tout à fait à la faculté de penser. » Telle est la preuve principale dont on peut lire le développement dans le *Traité de l'existence de Dieu;* Clarke y démontre les propositions suivantes, exprimées et enchaînées en manière de théorèmes ; 1° Quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe aujourd'hui; 2° Un être indépendant et immuable a existé de toute éternité; car, le monde étant un assemblage de choses contingentes, qui n'a pas en soi la raison de son existence, il faut que cette raison se trouve ailleurs, dans un être distingué de l'ensemble des choses produites, par conséquent indépendant, par conséquent immuable; 3° Cet être indépendant et immuable qui a existé de toute éternité, existe aussi par lui-même; car il ne peut être sorti du néant, et il n'a été produit par aucune cause externe.

Cette argumentation de Clarke, avec l'exposition, qui la complète, de la toute-puissance, de la sagesse parfaite et de la justice de Dieu, est peut-être ce qu'il y a de meilleur dans son livre; ce n'est pas assurément ce qui en est le plus original et le plus nouveau. Dans le courant du même écrit, on rencontre un autre argument, d'abord ajouté aux premiers, comme pour en fortifier l'effet, et, en quelque sorte, insinué dans la discussion principale; plus tard dégagé sous une forme plus précise, articulé avec plus de force, proposé comme indépendant de tout le reste, et qui est devenu enfin, l'attaque et la résistance aidant, l'opinion la plus chère à Clarke, son titre philosophique, la doctrine à laquelle son nom demeure attaché, et par laquelle il est surtout connu dans l'histoire. C'est l'argument célèbre qui conclut Dieu des idées de temps et d'espace. Clarke l'avait emprunté aux idées de son maître Newton; il l'a défendu avec opiniâtreté contre Leibniz. On peut, en prenant ses dernières expressions, l'exposer à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais bien des propriétés, des attributs; et toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être réel, nécessaire, infini, dont l'espace et le temps, nécessaires et infinis, sont les propriétés, qui est le *substratum* ou le fondement de la durée et de l'espace. Cet être est Dieu.

Telle est la doctrine qui a suscité à Clarke son plus redoutable adversaire, Leibniz. Celui-ci, armé d'une dialectique impitoyable, retire à l'espace et au temps, avec la qualité d'êtres réels et distincts, indépendants des événements et du monde, le rang d'attributs de Dieu.

D'abord, ni l'espace ni la durée ne sont une propriété de Dieu. L'espace a des parties, et Dieu est un; son unité est l'unité parfaite, absolue, qui exclut non-seulement la division actuelle, mais la division possible et mentale. Il ne sert donc de rien de répondre, comme le fait Clarke, que l'espace infini n'est pas véritablement divisible; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'est pas divisé; c'est que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais, séparables ou non, l'espace a des parties que l'on

peut assigner, soit par le moyen des corps qui s'y trouvent, soit par les lignes ou les surfaces qu'on y peut mener. Prétendre que l'espace infini est sans parties, c'est prétendre que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Voilà donc une étrange imagination que de dire que l'espace est une propriété de Dieu, c'est-à-dire qu'il entre dans l'essence de Dieu. L'espace a des parties, donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu : *Spectatum admissi...!* De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis ; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et, par conséquent, sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu, et y seraient commensurés ; et dans la supposition du vide, une partie de l'essence ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin. Et encore, l'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu ou qu'il est sa propriété? on a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet ; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. Les mêmes choses peuvent être alléguées, et à plus forte raison, contre la durée, propriété de Dieu : car non-seulement la durée est multiple, mais elle est de plus successive et, par conséquent, incompatible avec l'immutabilité divine : tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement; du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps.

En second lieu, l'espace et la durée ne sont point des êtres réels, hors de Dieu ; car, si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura donc une infinité de choses éternelles, hors de Dieu. Et puis, cette doctrine fait de l'espace la place de Dieu; en sorte que voilà une chose coéternelle à Dieu et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendrait, s'il a besoin de place. Il aura de même besoin du temps, s'il est dans le temps. D'ailleurs, on dit que l'espace est une propriété ; il vient d'être prouvé qu'il ne pouvait être la propriété de Dieu ; de quelle substance sera-t-il donc l'attribut, quand il y aura un vide borné entre deux corps? Vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu.

L'espace n'est donc ni une propriété de Dieu, ni un être réel hors de Dieu ; il ne peut pas être davantage une propriété des corps, puisque le même espace étant successivement occupé par plusieurs corps différents, ce serait une affection qui passerait de sujet en sujet, en sorte que les sujets quitteraient leurs accidents comme un habit, afin que d'autres s'en puissent revêtir.

Clarke s'est débattu courageusement, et sans jamais céder, contre cette argumentation pressante. Il soutient l'indivisibilité absolue de l'espace, par laquelle sa nature reste compatible avec l'unité de Dieu. Fini ou infini, l'espace est indivisible, même par la pensée ; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes. C'est d'ailleurs une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé ; car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on supposerait divisées, ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. L'espace n'a pas de parties, dans le vrai sens du mot : *parties*, c'est choses séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement ; les prétendues parties de l'espace, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres. On convient aisément que l'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini, mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité; mais l'immensité n'est pas Dieu, donc l'espace infini n'est pas Dieu. L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle. L'espace n'est pas renfermé entre les corps; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions. Vide, il n'est pas un attribut sans sujet ; car alors, on ne dit pas qu'il n'y ait rien dans l'espace, mais qu'il n'y a pas de corps. Il reste l'attribut de l'être nécessaire, nécessaire lui-même, comme son sujet. L'espace est immense, immuable et éternel ; et l'on doit en dire autant de la durée; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu ; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence. Dieu n'existe donc point dans l'espace, ni dans le temps ; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Enfin, l'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun être borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre ; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un être immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

On voit que Clarke reproduit sa théorie sous diverses formes, plutôt qu'il ne lève les difficultés.

Il a été plus heureux dans son plaidoyer pour l'immortalité de l'âme et pour la liberté humaine : là, il se rencontre souvent avec Leibniz dans la réfutation de l'objection qui se tire de la prescience divine, et il réfute beaucoup mieux que ce dernier la prétendue influence des motifs, montrant clairement, non-seulement la vérité du libre arbitre, mais encore sa *nécessité*, et ce que l'être humain y gagne en dignité. Sa morale est une apologie du désintéressement posé comme un fait et prescrit comme un devoir; Clarke en pousse avec raison la défense jusqu'à dire que la loi morale serait également sacrée, également inviolable, alors même qu'il n'y aurait, pour les mauvaises et les bonnes actions, ni peines ni récompenses, ou présentes ou futures. C'est un honneur à lui d'avoir, comme Platon dans l'*Euthyphron*, et aussi comme Cudworth, marqué la justice de ce caractère d'immutabilité absolue, par lequel elle est indépendante même du décret de Dieu, auquel elle est copréexistante, puisqu'elle le règle, étant la nature même et l'essence de Dieu, non pas une décision purement arbitraire de sa volonté, et de lui à nous ; une loi qu'il nous propose de suivre comme il la suit lui-même, non pas un ordre sans raison émané de sa toute-puissance. Mais, après cela, Clarke se fourvoie quand à cette simple exposition des caractères de la justice, et à cette belle défense de la sainteté du devoir, il veut joindre une définition du bien : tentative déjà faite, souvent renouvelée depuis, et, si nous ne nous trompons, toujours impuissante. Selon Clarke, la notion du bien moral se résout dans l'idée des rapports réels et immuables qui existent entre les choses, en vertu de leur nature : conforme à ces rapports, la conduite humaine est bonne ; mauvaise, si elle y est con-

traire. On a déjà bien fait voir que cette définition est trop étendue : en effet, il y a des rapports très-réels et très-permanents des choses, auxquels il est indifférent de conformer ou non sa conduite ; il y en a auxquels il serait coupable de l'accommoder. Il faut donc faire un choix de ces relations, et lesquelles choisir? apparemment les relations morales. C'est-à-dire que les relations morales sont et resteront toujours des relations d'un ordre spécial, *sui generis*, irréductibles à toute autre. On les désigne par leurs caractères ; on les compte ; la conscience les reconnaît entre toutes à l'obligation qu'elles entraînent ; mais on ne peut les définir. Donc la définition de Clarke, prise en son entier, est trop vaste et devient fausse dans l'application ; réduite à ses justes limites, elle n'est plus qu'un cercle, une frivole tautologie ; elle revient, en effet, à ceci : le bien moral est la conformité de notre conduite avec les relations morales, qui sont immuables ; c'est bien là définir *idem per idem*.

Les deux principaux écrits philosophiques de S. Clarke sont la *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, pour servir de réponse à Hobbes, à Spinoza et à leurs sectateurs*; et le *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*. Il faut y joindre un choix de ses lettres, et surtout une lettre très-longue sur l'immortalité de l'âme. Les deux premiers écrits ont été fort bien traduits en français par Ricottier, 2 vol. in-18, Amst., 1744. Il en existe une édition précédée d'une introduction par M. A. Jacques, Paris, 1843, in-12, sous ce titre : *Œuvres philosophiques de S. Clarke*. Voy. un mémoire de M. Damiron sur Clarke dans le tome XIV du compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. AM. J.

CLASSIFICATION. Division par genres et par espèces.

Parmi les divisions que l'esprit peut établir dans les objets de ses pensées, il n'en est pas de plus importantes que celles qui ont reçu le nom de classification, et qui consistent à disposer les choses par genres et par espèces.

Telle est l'inépuisable fécondité de la nature, que l'homme aurait promptement succombé à la tâche d'en étudier les innombrables productions, s'il n'avait su les coordonner. Mais, doué comme il l'est de la faculté de comparer et d'abstraire, il ne tarde point à s'apercevoir que, partout, à côté des différences, il y a entre les êtres de profondes analogies, dont l'induction le porte à admettre la généralité et la constance. Il se trouve ainsi amené à embrasser, sous une appellation commune, les choses entre lesquelles il découvre des rapports : les individus semblables sont réunis pour former une espèce ; les espèces, un genre ; les genres, une famille ou un ordre ; les familles, une classe. Ce travail achevé, voici quels résultats il produit : 1° parmi l'infinie variété des objets, l'esprit peut distinguer, sans confusion et sans peine, ceux qu'il a intérêt de connaître ; 2° dès qu'il sait le rang qu'une chose occupe, il en sait les caractères généraux indiqués par le seul nom de l'espèce à laquelle cette classe appartient ; 3° la transmission des vérités scientifiques se trouve ramenée à ses règles fondamentales, qu'il est aussi aisé de comprendre que d'exposer. La clarté pénètre donc avec l'ordre dans nos connaissances : le jugement et la mémoire sont merveilleusement soulagés, et la science est mise à la portée d'un plus grand nombre d'esprits.

Mais ces avantages ne sont pas les seuls que présentent les classifications. S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que ce monde est l'œuvre d'une cause intelligente, il a été créé avec poids, nombre et mesure ; il y règne un ordre caché qui en lie toutes les parties, et la variété des détails n'y détruit pas l'uniformité du plan. Or ce plan ne peut consister que dans les lois qui gouvernent les phénomènes, ou dans les relations générales qui unissent les êtres particuliers. Au-dessus des classes qui dépendent des conceptions de l'homme et qui changent avec elles, la nature renferme donc un système permanent de genres et d'espèces, où chaque être a sa place invariablement fixée. Lorsque le savant détermine un de ces genres établis par la sagesse divine, il aperçoit une face de l'ordre universel. Peut-être sa découverte résume-t-elle utilement pour la mémoire un certain nombre d'idées éparses ; mais ce n'en est que le côté le moins important. Elle vaut bien plus qu'une simple méthode propre à aider le travail de l'esprit ; car elle nous associe aux vues de la Providence, et, si elle comprenait tous les genres et toutes les espèces, le plan de la création se déroulerait à nos regards.

Les classifications peuvent donc être envisagées sous deux points de vue : soit comme un procédé commode, mais arbitraire et artificiel, qui nous permet de coordonner, d'éclaircir et de communiquer aux autres nos connaissances ; soit comme l'expression des rapports essentiels et invariables des choses. La condition générale qu'elles doivent remplir, dans les deux cas, est de tout comprendre et de ne rien supposer. Serait-ce classer avec méthode les phénomènes psychologiques que de les partager en faits sensibles et en faits volontaires, et d'omettre les faits intellectuels, ou bien, à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité, de joindre telle ou telle de ces puissances supérieures et mystérieuses, que les écrivains mystiques attribuent si facilement à l'âme humaine? Le premier précepte de la méthode expérimentale est de se montrer fidèle aux indications de la nature, c'est-à-dire de repousser les hypothèses que son témoignage ne confirme pas, et d'accueillir toutes les vérités qu'elle découvre : hors de là, il ne reste à l'esprit d'autre alternative que l'erreur ou l'ignorance.

Mais les classifications naturelles sont soumises à d'autres règles plus sévères, que les classifications artificielles ne comportent pas. Chaque point de vue ou propriété des objets peut servir à les classer, quand on ne cherche que les avantages de l'ordre. Je puis, par exemple, classer les végétaux d'après la grosseur de la tige, la dimension des feuilles, la couleur et la forme de la corolle, le nombre des étamines, leur insertion autour du pistil, etc. ; les pierres, d'après leur composition chimique, leur contexture moléculaire, leur densité ; les animaux, d'après la conformation des organes de nutrition, de reproduction, de locomotion, de sentiment, etc. ; et ce qui prouve qu'en effet tous ces caractères offrent les éléments d'une division commode, c'est qu'ils ont tour à tour été employés dans plusieurs systèmes de botanique, de minéralogie et de zoologie. Mais les classifications dites naturelles ne nous laissent pas le choix entre plusieurs points de vue ; il n'y en a alors qu'un seul qui soit légitime, parce qu'il n'y en a qu'un seul qui soit vrai, et, pour le découvrir, il faut préalablement évaluer, avec le concours de l'expérience et du raisonnement, l'importance relative des diverses parties des objets. Tel est le principe de la subordination des caractères, que M. de Jussieu a le premier dégagé, et qui, généralisé par M. Cuvier, a renouvelé la face des sciences naturelles. Ce principe s'étend à toutes les branches des connaissances humaines où il se trouve des êtres à décrire et à classer, et il y sépare les méthodes

véritables de celles qui n'ont que la valeur d'un procédé mnémonique.

La nature offre d'abondants matériaux à la classification; mais l'homme peut aussi chercher à coordonner les produits de son activité propre, les sciences et les arts. Le plus ancien essai en ce genre est dû à Aristote, qui partageait les sciences philosophiques en sciences spéculatives, pratiques et poétiques, et chacune de ces branches en groupes secondaires, d'après les trois modes possibles du développement intellectuel, penser, agir, produire. Un système de classification plus connu est celui que le chancelier Bacon a développé dans son ouvrage *de la Dignité et de l'Accroissement des sciences*, et qui repose sur la distinction des facultés de l'esprit, à savoir la mémoire, d'où l'histoire; la raison, d'où la philosophie; l'imagination, d'où la poésie et les arts. D'Alembert l'a reproduit, avec de légers changements, dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie.* D'autres classifications, dont quelques-unes remontent au moyen âge, sont fondées sur la division préalable des objets de la pensée, et peut-être ce point de vue est-il le meilleur; car, tous les pouvoirs de l'esprit concourant dans chaque espèce de sciences et d'arts, on ne peut partager les connaissances d'après les facultés du sujet qui connaît, à moins d'un abus de l'abstraction qui engendre beaucoup d'erreurs. Le dernier travail sérieux qui ait été entrepris pour classer les produits de l'esprit humain, est l'ouvrage publié par M. Ampère, sous le titre d'*Essai sur la philosophie des sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.* La première partie a paru en 1834, et la seconde en 1838, après la mort de l'auteur. Voy. Bacon, *Novum organum*, liv. I, ch. II; Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. III, ch. III, § 6.

C. J.

CLAUBERG est né à Solingen, dans le duché de Berg, en 1622. Après avoir voyagé en France et en Angleterre, il vint à Leyde, où Jean Ray l'initia à la philosophie de Descartes. Clauberg est un des premiers qui aient enseigné en Allemagne la philosophie nouvelle. Il travailla à la propager par son enseignement dans la chaire de philosophie de Duisbourg et par ses ouvrages. Il mourut en 1665.

Clauberg, dans ses divers ouvrages, a exposé toutes les parties de la philosophie cartésienne avec une clarté et une méthode qu'admirait Leibniz. Il a écrit une paraphrase des *Méditations* de Descartes, dans laquelle le texte est commenté avec une fidélité et une exactitude qui rappellent les anciennes gloses des philosophes scolastiques sur l'*Organon* d'Aristote. Mais Clauberg ne se borne pas toujours au rôle de commentateur exact de la pensée du maître, et, dans quelques-uns de ses ouvrages, il a développé des conséquences contenues en germe dans les principes de la *Métaphysique* de Descartes. *De conjunctione animæ et corporis humani scriptum*, et *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, tels sont les titres des deux ouvrages dans lesquels Clauberg a donné un développement original aux principes de Descartes. Voici de quelle manière, dans le premier ouvrage, Clauberg résout la question de l'union de l'âme et du corps. Comment l'âme, qui ne se meut pas, pourrait-elle mouvoir le corps? comment le corps, qui ne pense pas, pourrait-il faire penser l'âme? L'âme n'est et ne peut être que la cause morale des mouvements du corps, c'est-à-dire l'occasion à propos de laquelle Dieu meut le corps; de son côté, le corps ne saurait agir directement sur l'âme, et ses mouvements ne sont que les causes *procathartiques* des idées qui s'éveillent dans l'âme, parce qu'elles y sont contenues. Il est facile de voir le rapport de ces idées de Clauberg avec la théorie des causes occasionnelles de Malebranche. Au fond, les deux théories sont parfaitement semblables, et Clauberg a sur ce point devancé Malebranche.

Sur la question des rapports de Dieu avec les créatures, Clauberg est encore plus original que sur la question de l'union de l'âme et du corps. Il pousse à l'extrême cette opinion de Descartes, que conserver et créer sont une seule et même chose. Comme nous-mêmes et tous les autres êtres nous n'existons qu'à la condition d'être continuellement créés, il en résulte, selon Clauberg, que nous et toutes les choses qui sont dans le monde nous ne sommes que des actes, des opérations de Dieu; nous ne sommes à l'égard de Dieu que ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit; nous sommes moins encore, car souvent il arrive que notre esprit est impuissant à chasser certaines pensées importunes qui se présentent sans cesse à lui malgré lui, tandis que Dieu est tellement le maître de ses créatures, qu'aucune ne peut résister à sa volonté. Toutes sont à son égard dans une si étroite dépendance, qu'il suffit qu'un seul instant il détourne d'elles sa pensée, pour qu'aussitôt elles rentrent dans le néant. Je cite ce passage significatif d'un disciple immédiat de Descartes, qui, tout en voulant suivre pas à pas la doctrine du maître, est entraîné par la logique en des conséquences qui bientôt vont engendrer le panthéisme de Spinoza, la vision en Dieu et les causes occasionnelles de Malebranche. « Tantum igitur abest ut magnifice sentiendi occasionem ullam habeamus, ut potius maximam habeamus e contrario judicandi nos erga Deum idem esse quod cogitationes nostræ sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid minus, quoniam dantur nonnulla quæ, nobis etiam invitis, menti se offerunt. Quæ causa fuit Themistocli ut artem potius oblivionis quam memoriæ sibi optaret. Sed Deus suarum creaturarum adeo dominus est, ut voluntati suæ resistere minime valeant et ab eo tam stricte dependent ut, si semel ab eis cogitationem suam averteret, statim in nihilum redigerentur. » (*Exercit. de cognit. Dei et nostri*, ex. 28.) Pour arriver au panthéisme, il n'a manqué à Clauberg qu'un peu plus de force de logique; il y touche sans s'en douter, sans s'apercevoir même qu'il ne s'est écarté en rien des principes de son maître. A la même époque, on retrouve plus ou moins la même tendance dans Geulincx, en Hollande, dans Sylvain Régis, en France : tant était glissante la pente logique qui entraînait les principes de Descartes aux systèmes de Malebranche et de Spinoza!

Outre les deux ouvrages que nous avons cités un peu plus haut, Clauberg a publié encore les écrits suivants : *Logica vetus et nova*, in-8, Duisbourg, 1656; — *Ontosophia, de cognitione Dei et nostri* (dans le même volume); — *Initiatio philosophi, seu Dubitatio cartesiana*, in-12, Muhlberg, 1687. — Les Œuvres complètes, *Opera philosophica*, ont été publiées à Amsterdam en 1691, 2 vol. in-4. — Voy. sur Clauberg: *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVIIe *siècle*, par P. Damiron, Paris, 1846, 2 vol. in-8; *Histoire de la philosophie cartésienne*, par F. Bouillier, Paris, 1854 et 1868, 2 vol. in-8.

F. B.

CLÉANTHE, fils de Phanias, naquit à Assos, dans l'Asie Mineure, vers l'an 300 avant Jésus-Christ. Il se destina d'abord à la profession d'athlète, et s'exerça au pugilat. Puis, réduit, par une de ces révolutions si fréquentes alors dans

l'Asie Mineure, à la plus extrême indigence, il prit le chemin d'Athènes, où il arriva n'ayant pour toute ressource qu'une somme de quatre drachmes. Il fut obligé de pourvoir à sa subsistance en portant des fardeaux, en puisant de l'eau pour les jardiniers, et en consacrant à d'autres occupations non moins pénibles presque toutes ses nuits. Le jour était réservé à l'étude de la philosophie. Il s'était attaché d'abord au successeur de Diogène, à Cratès le Cynique; mais bientôt, dégoûté, comme tant d'autres, des exagérations de cette école, il se tourna vers le stoïcisme, que Zénon venait de fonder.

Son dénûment était tel, que, dans l'impossibilité où il se trouvait de se procurer les objets nécessaires pour écrire, il gravait sur des fragments de tuile et sur des os de bœuf ce qu'il voulait retenir des leçons auxquelles il assistait.

Après la mort de Zénon, Cléanthe fut placé, comme le plus digne de ses élèves, à la tête de l'école; mais il n'en continua pas moins, afin de n'être à charge à personne, de se livrer à ses simples travaux. « Quel homme, s'écrie Plutarque, qui, la nuit, tourne la meule et, de jour, écrit de sublimes traités sur les astres et sur les dieux! » Il mourut vers l'an 220 ou 225 avant Jésus-Christ, après avoir compté au nombre de ses disciples un roi de Macédoine, Antigone Gonatas, et Chrysippe, la colonne du Portique, qui devint son successeur. Le sénat romain, pour honorer sa mémoire, lui éleva une statue dans Assos.

Cléanthe était stoïcien de fait comme de nom. Les railleries les plus mordantes, les injures les plus grossières ne le touchaient point. Quoique doué d'un beau génie, on affirme qu'il avait la conception lente et embarrassée au point de s'attirer quelquefois le nom injurieux d'âne. « Un âne, soit, répondait-il; mais le seul, après tout, qui puisse porter le bagage de Zénon. »

Cléanthe avait beaucoup écrit. La liste de ses ouvrages, que nous a transmise Diogène de Laërce, comprend quarante-neuf titres, dont voici les principaux : *Sur le temps; — Sur la physiologie de Zénon; — Exposition de la philosophie d'Héraclite; — Sur le poëte; — Sur le discours; — Sur le plaisir; — Que la vertu est la même pour la femme et pour l'homme; — l'Art d'aimer; — l'Art de vivre; — Sur le devoir; — le Politique; — Sur la royauté.* De tous ces traités, il ne nous reste que de courts et rares fragments conservés par Cicéron, Sénèque, saint Clément d'Alexandrie, Stobée et quelques autres écrivains de l'antiquité.

Cléanthe s'était aussi exercé à la poésie; ce sont surtout ses vers que le temps a respectés, et Stobée a sauvé de l'oubli un fragment considérable de son *Hymne à Jupiter.*

Ce que nous savons de sa philosophie peut se ramener à ces trois chefs : *astronomie, théologie* et *morale.*

Dans son système astronomique, le soleil est un feu intelligent qui se nourrit des exhalaisons de la mer (Stobée, *Sur la nature du soleil*). Voilà pourquoi au solstice d'été ainsi qu'au solstice d'hiver, l'astre revient sur ses pas, ne voulant pas trop s'éloigner du lieu d'où lui vient sa nourriture (Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. III, c. XIV). C'est dans le soleil que réside la puissance qui gouverne le monde (Stobée, *Sur le lever et le coucher des astres*). La terre est immobile; Aristarque, qui la faisait tourner autour du soleil et sur elle-même, fut juridiquement accusé d'impiété par Cléanthe, pour avoir violé le respect dû à Vesta et troublé son repos.

Sa théologie, que saint Clément d'Alexandrie appelle la vraie théologie, reconnaît un Dieu suprême, tout-puissant, éternel, qui gouverne la nature suivant une loi immuable. Tout ce qui vit, tout ce qui rampe sur cette terre pour y mourir, vient de lui. C'est à lui qu'il faut rapporter le bien qui se fait dans le monde; l'homme seul, l'homme pervers y jette des germes de désordre que l'intelligence infinie sait encore tourner au profit de l'ordre universel. Il est le Dieu que le sage adore et en l'honneur duquel il chante l'hymne sans fin (*Hymne à Jupiter*). Quant à la substance dans laquelle résident ces attributs divins, elle est pour Cléanthe tantôt le monde lui-même, tantôt l'âme qui meut ce grand corps; tantôt l'éther, ce fluide enflammé dans lequel nagent tous les êtres, tantôt enfin la raison (Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. I, c. XIV). L'idée, d'ailleurs, que nous nous formons de la Divinité découle pour nous de ces quatre sources.

Le point fondamental de la morale de Cléanthe, c'est la théorie du souverain bien. Le souverain bien, selon lui, c'est la justice, l'ordre, le devoir (saint Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Gentils*). A la formule de Zénon, « Vivre selon la vertu, » Cléanthe substituait celle-ci : « Vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la raison faisant son choix dans nos tendances naturelles. » (Id., *Stromates*, liv. II). Si le plaisir était notre but, l'homme n'aurait reçu l'intelligence que pour mieux faire le mal (Stobée, *Sur l'intempérance*, disc. 38). La foule est un mauvais juge de ce qui est beau, de ce qui est juste; ce n'est que chez quelques hommes privilégiés que le sens moral se rencontre dans toute sa pureté (saint Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. V). Les hommes sans éducation ne se distinguent des animaux que par leur figure seule (Stobée, *Sur la discipline de la philosophie*, disc. 210). Toute la vertu stoïque est condensée dans ces vers de Cléanthe, dont Sénèque (*Epist.* CVII) nous a donné la traduction que nous traduisons à notre tour. « Conduis-moi, père et maître de l'univers, au gré de tes désirs : me voici; je suis prêt à te suivre. Te résister, c'est te suivre encore, mais avec la douleur que cause la contrainte; les destinées entraînent au terme fatal ceux qui n'y marchent pas d'eux-mêmes; seulement on subit, lâche et faible, le sort au-devant duquel, fort et digne, on pouvait se porter. »

Cléanthe croyait à l'immortalité; mais les âmes, selon lui, conservaient, dans une autre vie, la force ou la faiblesse qu'elles avaient déployée dans celle-ci (Ritter, *Histoire de la philosophie*, trad. de Tissot, t. III, p. 509).

Voy. Diogène Laërce, liv. VII, les différents écrivains cités dans le cours de cet article, et les historiens de la philosophie. X.

CLÉMANGIS (Nicolas-Nicolaï), né à Clamange, près Châlons-sur-Marne, et connu sous le nom de Nicolas de Clémangis, eut pour maîtres Pierre d'Ailly et Gerson au collége de Navarre, où il entra à l'âge de douze ans. D'un esprit plus délicat que la foule des scolastiques, dont toute la littérature se bornait à la connaissance de la langue à moitié barbare de l'école, il avait un goût particulier pour la culture des lettres. Soupçonné d'être, par intérêt, défavorable à la résolution de Charles VI de retirer l'obédience à Benoît XIII, dont il était secrétaire, il fut persécuté et se retira dans l'abbaye des Chartreux du Valprofond, d'où il chercha une retraite plus solitaire encore dans un lieu appelé *Fons in Bosco*. C'est là qu'il composa son traité *de Studio theologico*, et, peu de temps après, le livre *de Corrupto Ecclesiæ statu.* Nonobstant ce dernier ouvrage, peut-être même à cause de lui, il n'assista

pas au concile de Constance. On pense qu'il mourut vers 1440. Il avait été successivement trésorier de Langres et chantre à Bayeux. Fidèle à l'idée d'une réforme dont il avait démontré la nécessité, il ne consentit jamais à posséder plusieurs bénéfices à la fois, et il refusa une prébende qu'on voulait lui faire accepter dans l'église du Mans, ajoutant spirituellement (*Epist.* LXXVI) : *Ne quo minus mihi restat viæ plus viatici quæsisse merito arguas.* Ses liaisons avec Benoît XIII ne l'empêchèrent pas de le quitter, lorsqu'il ne douta plus que l'ambition ne fût l'unique mobile des actions de ce pontife.

Il n'est pas facile de savoir quelle direction philosophique suivit Nicolas de Clémangis. Ses lettres, conservées au nombre de cent trente-sept, ses nombreux écrits sur les vices des ecclésiastiques, et les abus invétérés dans l'Église, son traité même *de Studio theologico*, ne donnent point de lumières à ce sujet. Ce qui paraît certain, c'est le peu de cas qu'il faisait de la scolastique. Aussi sommes-nous disposés à penser que, s'il a adopté les idées de Pierre d'Ailly, son maître dans les matières alors controversées, ce fut sans attribuer à la dialectique une grande importance. Quelques indices nous portent à croire que, fatigué des arguties sans résultat de la philosophie des écoles, et dégoûté des vices qui réduisaient le clergé à l'impuissance, il chercha quelques diversions dans la culture des lettres et dans la lecture des livres saints. Il reproche, en effet, aux théologiens la négligence qu'ils mettaient à étudier l'Écriture sainte, et leur applique cette parole de saint Paul à Timothée : *Languere circa quæstiones et pugnas verborum* (I, c. VI, ℣ 4); *quod est sophistarum*, ajoute-t-il, *non theologorum.* On n'apprend pas sans intérêt, par le passage qui suit immédiatement cette citation (*Spicileg.*, t. VII, p. 150), quelle supériorité les scolastiques de ce temps attribuaient à la raison sur la parole de la Bible; c'est, sous une forme moins hardie, la querelle des temps modernes entre la raison et la foi, et la recommandation que fait Nicolas de Clémangis de se soumettre à la parole sainte est presque un rappel à l'autorité. Nous croyons donc que cet écrivain, justement célèbre par l'élégance et la pureté de son style, plus lettré d'ailleurs que philosophe, partagea plutôt la réserve de Gerson que la confiance avec laquelle d'Ailly se voua à la dialectique qui fit sa puissance et sa gloire. Ses œuvres ont été publiées à Leyde, 1613, in-4.

H. B.

CLÉMENT (Titus Flavius), plus connu sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, naquit dans cette ville, suivant les uns, à Athènes, selon d'autres, vers le milieu du second siècle de notre ère. Il avait été élevé dans la religion païenne; mais les leçons de saint Pantène qu'il entendit en Égypte, après avoir fréquenté diverses écoles, le décidèrent à embrasser le christianisme. Vers 190, il succéda à son maître dans la foi comme catéchiste de l'école d'Alexandrie, fonctions qu'il remplit avec autant de zèle que d'éclat jusqu'en 202, où il paraît qu'une persécution ordonnée par l'empereur Septime Sévère l'obligea de se réfugier en Syrie. On ignore la date précise de sa mort, qui, dans toute hypothèse, ne doit pas être reculée au delà de 220.

Ce qui distingue Clément d'Alexandrie entre tous les Pères de l'Église, ce qui marque sa place dans l'histoire des sciences profanes, c'est une connaissance étendue et surtout une admiration sincère et éclairée de la philosophie ancienne. Loin de partager le sentiment de Tertullien et d'Athénagore, qui ne voyaient dans les brillants systèmes des écoles grecques qu'une inspiration du démon, il repousse une pareille opinion comme sacrilége. La philosophie est à ses yeux une œuvre divine, un bienfait de la Providence, dont la sagesse luit pour tous les peuples, tous les hommes et tous les temps. Les philosophes furent les prophètes du paganisme, et leurs enseignements ont préparé les voies du Christ chez les Gentils, comme l'ancienne loi chez les Hébreux.

Clément d'Alexandrie cependant ne se prononce pour aucune école à l'exclusion des autres. La philosophie, selon lui, n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni la doctrine d'Épicure, ni celle d'Aristote (*Stromates*, liv. I, ch. CXXIV), mais un choix de ce qu'il y a de meilleur dans ces divers systèmes. Il compare la vérité à une harmonie qui se compose de tons différents, et il en recueille de côté et d'autre les éléments épars, persuadé que tous les philosophes l'ont connue et que pas un ne l'a possédée entièrement. Il est, pour tout dire, partisan de l'éclectisme en philosophie, et le mot, comme la chose, se trouve dans ses ouvrages.

A part cette méthode générale, et en dehors du dogme chrétien, on ne saurait affirmer que saint Clément ait eu, comme philosophe, un corps arrêté de doctrines positives. Soit indécision dans la pensée, soit embarras de l'exprimer, soit obscurité volontaire, son exposition manque de netteté et présente d'apparentes contradictions dont il est quelquefois difficile de découvrir le secret. Ce qui paraît indubitable, c'est qu'au-dessus du raisonnement, au-dessus même de la foi, envisagée comme un effort de l'âme vers la piété, saint Clément reconnaissait sous le nom de *gnose* un mode supérieur de connaissance, dont la perfection rend superflu tout autre genre d'instruction et réagit sur l'âme entière pour la purifier. Le véritable gnostique, tels que furent les apôtres, sait toutes choses d'une science certaine, même celles dont nous ne pouvons rendre raison, parce qu'il reste le disciple du Verbe, à qui rien n'est incompréhensible. Il est étranger aux passions qui tourmentent les hommes, la tristesse, l'envie, la colère, l'émulation, l'amour. La douceur de la contemplation, dont il se repaît à tout instant sans en être rassasié, le rend insensible aux plaisirs du monde. Il supporte la vie par obéissance à la loi divine; mais il a dégagé son âme des désirs terrestres.

Saint Clément paraît n'avoir pas admis que l'existence divine pût se démontrer; car, dit-il, chaque chose doit se démontrer par ses principes, et Dieu n'a pas de principes. Il considérait même comme purement négative la connaissance que nous avons de l'Être divin. Selon lui, Dieu n'est ni le bon, ni l'un, ni esprit, ni essence, ni Dieu, ni Père à proprement parler : nous n'employons ces magnifiques appellations que pour fournir à l'intelligence un point où elle puisse s'appuyer. Dieu est élevé au-dessus de toutes choses et de tout nom; il est l'infini que nulle pensée ne peut embrasser. Toutefois, saint Clément n'hésite pas à regarder la bonté comme l'attribut primitif et essentiel de Dieu, qu'elle porte à répandre le bien autour de lui, comme le feu échauffe, comme le soleil éclaire, mais sous la réserve d'une liberté suprême. Tel a été le motif de la création du monde; car, malgré le témoignage contraire de Photius et les expressions vagues dont se sert Clément, il paraît bien avoir admis ce dogme important. Il maintient, du reste, un rapport si étroit entre l'univers et son auteur, que les choses, dit-il (*Pædag.*, lib. III, c. CXV), sont les membres de Dieu; que Dieu est tout et que tout est Dieu, paroles remarquables qui montrent avec quelle force les Pères de l'Église ont quelquefois voulu indiquer la présence et l'action

divines dans le monde, sans qu'on puisse leur imputer l'aberration du panthéisme.

Saint Clément était naturellement conduit à chercher comment Dieu, souverainement bon, avait pu créer un monde imparfait. Il tranche la question dans le sens des idées chrétiennes et d'un sage optimisme. Dieu a doué l'homme de facultés excellentes; mais, par un abus de sa liberté, l'homme s'est détourné de sa fin, de sa ressemblance avec son créateur, et c'est ainsi que le mal s'est introduit dans l'univers. Mais dans sa chute, l'humanité a été secourue et sauvée par la grâce. Dieu a pris soin de l'instruire, de la former, de l'attirer doucement à lui par un mélange de sévérité et de douceur, par l'épreuve de la souffrance, par des révélations progressives. Le terme de cet enseignement surnaturel est l'incarnation du Verbe divin, descendu sur la terre afin de nous apprendre, par son exemple et sa parole, comment un homme devient un dieu.

On a émis quelquefois l'opinion que saint Clément avait emprunté son éclectisme à l'école néo-platonicienne; et, en effet, sa doctrine offre des traits frappants de ressemblance avec celle des disciples et des successeurs d'Ammonius Saccas. Mais, outre que cette hypothèse ne s'appuie sur aucun témoignage historique, elle n'est pas nécessaire pour expliquer le caractère du système philosophique de saint Clément, que motivent assez et l'esprit général de l'époque où il a vécu, et sa foi religieuse, et sa manière personnelle de comprendre les choses.

Il nous est parvenu, sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, quatre ouvrages d'une importance inégale: 1° *les Stromates*, recueil, en huit livres, de pensées chrétiennes et de maximes philosophiques, disposées sans beaucoup d'ordre ni de liaison; 2° *le Pédagogue*, traité de morale en trois livres; 3° une *Exhortation aux Gentils;* 4° un opuscule sous ce titre : *Quel riche sera sauvé?* Clément avait composé beaucoup d'autres ouvrages dont on ne possède que des fragments. La première édition de ses œuvres a été donnée par le savant Vettori, in-f°, Florence, 1550. La dernière remonte à quelques années, 4 vol. in-12, Leipzig, 1831-34; mais la plus estimée est celle qu'a publiée l'évêque Jean Potter, in-f°, Oxford, 1715 : le texte y est accompagné de la traduction latine et des commentaires d'Hervé. Le Clerc, au tome X de sa *Bibliothèque universelle*, a donné une Vie de Clément d'Alexandrie, dont plusieurs assertions, répétées dans ses *Litteræ criticæ et ecclesiasticæ*, ont été combattues par le P. Baltus, dans son *Apologie des SS. Pères accusés de platonisme*, in-4, Paris, 1711. On peut consulter aussi D. Cellier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, in-4, Paris, 1729 et 1750, t. II; — Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria*, in-f°, Oxford, 1740, t. I; — Dæhm, *de* Γνῶσει *Clementii Alexandrini*, Hale, 1831; — *Histoire de la philosophie chrétienne*, par M. Ritter, trad. française, in-8, Paris, 1843, t. I, p. 377-418; — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1845-51, 3 vol. in-8; — *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8. X.

CLÉOBULE, que Plutarque et Suidas placent au nombre des sept Sages de la Grèce, était né, selon l'opinion la plus commune, à Lindos, dans l'île de Rhodes, dont son père, Évagoras, était roi. Quelques autres, au témoignage de Diogène Laërce, faisaient remonter son origine jusqu'à Hercule. Il visita l'Égypte, occupa le pouvoir, après la mort de son père, et mourut à l'âge de soixante-dix ans, vers la LVe olympiade. Cléobule avait composé des chants et des questions énigmatiques, jusqu'au nombre de trois mille vers; mais on n'a conservé que quelques-unes de ses sentences et une lettre adressée à Solon. Il eut une fille, Eumétis, plus connue sous le nom de Cléobuline, qui acquit une certaine célébrité en se livrant au même genre d'études que son père. Voy. *Diogène Laërce*, liv. I, ch. LXXXIX et suiv.; *la Morale dans l'antiquité*, par M. A. Garnier, Paris, 1862, in-12; — *la Morale avant les philosophes*, par L. Ménard, Paris, 1860, in-8.

CLERSELIER (Claude) mérite une place dans l'histoire des premiers développements du cartésianisme. Il était l'ami intime de Descartes; après la mort du P. Mersenne, il devint à son tour le correspondant par lequel Descartes, pendant les dernières années de sa vie, du fond de la Hollande, communiquait avec le monde savant. Il a droit à la reconnaissance de tous les amis de la philosophie, par le zèle et le soin avec lesquels il recueillit et publia les ouvrages posthumes de Descartes. C'est Clerselier qui a réuni et publié, en un recueil de trois volumes, les lettres de Descartes, qui sont d'un si haut intérêt philosophique. C'est encore Clerselier qui fit imprimer le *Traité de l'Homme*, le *Traité de la conformation du Fœtus*, le *Traité de la Lumière* et le *Traité du Monde*. Il fut aidé dans ces diverses publications par Jacques Rohault et Louis de la Forge. Il contribua beaucoup à répandre le cartésianisme dans Paris, à cause de la force et de la sincérité de ses convictions philosophiques, et à cause de l'estime générale dont il était environné. Un fait rapporté par Baillet, l'historien de la vie de Descartes, prouve à quel point son zèle était grand pour la propagation de la philosophie nouvellle. Avocat au parlement de Paris, et d'une famille riche et distinguée, il maria néanmoins sa fille à Jacques Rohault, qui était pauvre et d'une famille bien inférieure à la sienne. Il voulut absolument ce mariage dans un intérêt purement philosophique, et par la considération seule de la philosophie de Descartes, dont il prévoyait que son gendre devait être un jour un puissant appui. Il ne fut pas trompé dans cette espérance, et Jacques Rohault, par son zèle, par son talent, fut un de ceux qui contribuèrent le plus puissamment à répandre les principes philosophiques de Descartes. Claude Clerselier mourut en 1686. Voy. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Bouillier, Paris, 1854, 2 vol. in-8. F. B.

CLINOMAQUE, philosophe grec, né à Thurium, dans la Lucanie, fut un des disciples d'Euclide de Mégare. S'il faut en croire Diogène Laërce (liv. II, ch. CXII), il serait le premier auteur qui eût écrit sur les prépositions, les prédicaments, et autres sujets du même genre. Sa vie, ses doctrines et ses ouvrages nous sont d'ailleurs entièrement inconnus. X.

CLITOMAQUE, un des chefs de la nouvelle Académie, était natif de Carthage, et se nommait Asdrubal dans son pays. Il quitta l'Afrique vers le milieu du second siècle av. J. C., âgé, selon les uns, de vingt-huit ans, de quarante selon d'autres, et vint à Athènes suivre les leçons de Carnéade, auquel il succéda à l'Académie en 130. Sans ajouter aux arguments de son maître contre l'autorité de la raison, il se distingua par une connaissance profonde des écoles péripatéticienne et stoïcienne. Diogène Laërce le considère comme le chef de l'école dialectique et lui attribue quatre cents volumes, entre lesquels Cicéron cite un traité en quatre livres sur *la Suspension du jugement* (περὶ Ἐποχῆς). Voy. *Diogène Laërce*, liv. IV, ch. LXVII et suiv. X.

COCCÉIUS (Jean), théologien hollandais, né à Brême en 1603, commença ses études dans cette ville, les continua à Hambourg, et les acheva

à Franeker. Sa connaissance profonde de la littérature rabbinique le fit nommer professeur d'hébreu dans sa patrie; il enseigna ensuite à Franeker; en 1649, il obtint la chaire de théologie de Leyde, qu'il a occupée jusqu'à sa mort, arrivée en 1669. Coccéius a attaché son nom à un système d'exégèse biblique, d'après lequel tous les événements qui doivent arriver dans l'Église, jusqu'à la fin des siècles, se trouveraient annoncés par les figures de l'Ancien Testament. La science n'a rien à voir dans une pareille hypothèse, et Coccéius doit à une circonstance toute fortuite d'occuper une place dans l'histoire de la philosophie. Ses adversaires, entre autres Desmarets et Gilbert Voët, afin de décrier sa doctrine auprès du clergé hollandais, le dénoncèrent comme fauteur des idées de Descartes, qui, selon eux, n'étaient propres qu'à ébranler l'autorité. Il en résulta que les cartésiens et les disciples de Coccéius, réunis par la nécessité de combattre les mêmes adversaires, firent tout d'abord cause commune, et à la fin ne formèrent plus qu'un seul parti. On peut voir dans Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. V) l'histoire de ce grand débat qui a partagé les universités de Hollande, et auquel se rattache le célèbre synode de Dordrecht, où le cartésianisme fut condamné. Il existe plusieurs éditions des œuvres de Coccéius: Amsterdam, 1673-1675, 8 vol. in-f°; Hid., 1701, 10 vol. in-f°. — Voy. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'Histoire des hommes illustres*, 1727 et ann. suiv., t. VIII. X.

COÏMBRE. Il ne faut pas confondre l'université de Coïmbre, toute laïque, avec le collége que fondèrent les Jésuites dans cette ville, et qui reçut d'eux l'empreinte religieuse qui caractérise leur enseignement; c'est le collége seul qui est fameux en philosophie. Il y avait quelques années que l'université de Coïmbre avait été fondée par Jean III de Portugal, et déjà sa réputation était européenne, quand les Jésuites, dont l'ordre venait de naître, arrivèrent à Lisbonne en 1540. François Xavier, l'apôtre des Indes, faisait partie de cette première colonie, qui devait être suivie de bien d'autres. L'accueil que leur fit le roi fut plein de bienveillance et même d'enthousiasme. Bien qu'il fût lui-même le créateur de l'université, il n'hésita point à lui susciter une rivalité qui devait être fatale, en permettant aux nouveaux venus d'établir un collége dans la ville où elle résidait. Par suite de circonstances particulières, Coïmbre, sans être la capitale politique du pays, en était depuis longtemps la capitale intellectuelle; et aujourd'hui même c'est à Coïmbre et non à Lisbonne que siége la direction supérieure de l'instruction publique.

En 1542, les Jésuites sont autorisés à ouvrir leur collége; et c'est le premier du monde entier que posséda la Société, qui n'en eut jamais ni de plus illustre ni de plus considérable. Dans l'édition de Ribadeneira par Sotwel, c'est par erreur qu'on a donné la date de 1552; elle doit être rapportée dix ans plus haut. Dans ce collége, les Jésuites pouvaient enseigner ce qu'on appelait alors les arts, c'est-à-dire les belles-lettres, la philosophie et les langues, parmi lesquelles on comptait surtout les langues grecque et hébraïque. C'était là précisément tout ce dont se composait l'enseignement inférieur de l'université, l'enseignement supérieur comprenant le droit, la médecine et la théologie. Ils obtinrent tout d'abord de la faiblesse du roi les mêmes droits que ceux qu'il avait conférés à l'université, et ils se prétendirent complétement indépendants. L'université, qui les avait dédaignés à cause de leur petit nombre, dut bientôt s'en inquiéter; en 1545, elle eut la force d'exiger que le collége lui fût ouvert, et elle soumit les études à une sévère inspection. Les Jésuites réclamèrent énergiquement, et il s'établit dès lors une lutte qui, à travers des phases diverses, ne dura pas moins de quarante ans, et qui se termina, pour l'ordre entreprenant et habile, par une victoire complète. En 1547, le roi vint en personne poser la première pierre d'une fondation dont il avait lui-même tracé tous les plans, et qui, malgré la protection royale, fut arrêtée quelque temps par l'opposition violente du peuple de Coïmbre; mais en 1550, le collége, triomphant de tous les obstacles, était construit, et le roi venait le visiter solennellement.

Trois ans plus tard, les Jésuites obtenaient de faire chez eux le cours de théologie que jusque-là ils devaient suivre dans les classes de l'université; et dès 1555, ils étaient à peu près vainqueurs, et ils se faisaient adjuger la moitié de l'université, en se chargeant de l'enseignement inférieur tout entier, qui fut retiré aux professeurs laïques. Seulement la Société eut le soin, pour se faire moins d'ennemis, de leur assurer des pensions viagères sur les fonds de l'État, et elle se fit accorder à elle-même les plus belles conditions. Elle consentit à tenir dans son collége toutes les classes mineures qu'avait possédées l'université, pourvu qu'on lui constituât des revenus indépendants, et que surtout on l'exemptât de toute surveillance. Ces conditions lui furent concédées à perpétuité par une ordonnance du roi que vint bientôt confirmer une bulle du pape. Il y eut dès lors à Coïmbre deux colléges de Jésuites séparés, l'un pour la théologie, et l'autre appelé collége des Arts. Par un reste de condescendance pour l'université, les élèves du premier collége lui demandèrent encore leurs grades en théologie; et les Jésuites ne s'affranchirent tout à fait de cette contrainte que vingt ans plus tard, en 1575, bien qu'elle fût toute volontaire de leur part. Mais dès 1558 ils avaient su, pour les cours et les examens de philosophie, se faire attribuer tous les droits académiques. Les juges étaient tous pris parmi eux, et de plus les examens et la collation des grades se firent dans leur maison, tout en demeurant à la charge de l'université, condamnée à payer ceux qui la dépouillaient. Ce fut à cette occasion que le fameux Pierre Fonseca fut chargé de rédiger un manuel de philosophie, de tout point conforme à la doctrine d'Aristote, que la Société avait pris sous son patronage. Vers 1583, et grâce à quelques circonstances favorables, l'université tenta un dernier combat; elle voulut revendiquer son droit d'inspection. Mais après dix années de lutte nouvelle, l'énergique Fonseca sut faire définitivement consacrer le privilége de la Société; et, de plus, il fut assez habile pour faire accroître encore les revenus déjà considérables du collége.

A dater de cette époque jusqu'à l'expulsion, c'est-à-dire pendant près de deux siècles, les Jésuites dominèrent à Coïmbre sans partage, et l'éducation de la jeunesse leur fut complétement abandonnée. Leur collége avait habituellement jusqu'à deux mille élèves. Mais la violence dont ils avaient usé envers l'université ne put être oubliée. En 1771, le marquis de Pombal qui avait le premier la gloire d'attaquer la Société et de la détruire dans son pays, fit renaître de trop justes griefs, et une commission royale, composée des plus grands personnages de l'État, dut publier un récit officiel des manœuvres et des intrigues par lesquelles les Jésuites étaient parvenus à détruire l'université nationale. C'est un acte régulier d'accusation sur ce chef si grave; et ce factum, publié dix-neuf ans après l'expulsion des soi-disant Jésuites, est encore empreint de toute la juste colère qui l'avait provoquée (*Recueil*

historique sur l'université de Coïmbre, publié par l'ordre du roi, petit in-f°, en portugais, Lisbonne, 1771). Un appendice contient, en outre, la réfutation des doctrines morales et politiques les plus blâmables qu'avait soutenues la Société dans les ouvrages qu'elle publiait, soit à Coïmbre, soit ailleurs.

Les seuls qui doivent nous intéresser ici sont ceux qui concernent la philosophie. Ils sont au nombre de vingt-deux, de 1542 à 1726. Ils portent sur la logique, la physique, la métaphysique, la morale, la politique et la philosophie générale. On peut en voir le catalogue exact dans les *Annales de la Société de Jésus en Portugal*, par Antonius Franco, in-f°, Augsbourg, 1726. Parmi tous ces ouvrages, il n'y en a point un seul de vraiment illustre. Les plus importants sont ceux de Fonseca sur l'*Introduction* de Porphyre, et surtout sur la *Métaphysique* d'Aristote. Le *Cours de philosophie générale* qu'on enseignait au collége de Coïmbre est d'Emmanuel Goës. Il a été publié en 1599, in-4, à Cologne, et il comprend la physique, le ciel, les météores, la morale, les *parva naturalia*, le traité de la génération et de la corruption, et le traité de l'âme. Les véritables commentaires de Coïmbre sur la *Logique* d'Aristote sont de 1607, in-4, Lyon. Trois ans auparavant, Frobes avait publié un ouvrage apocryphe, qu'on attribuait aux Coïmbrois. Cet ouvrage était tout à fait indigne d'une si haute parenté : *indigna tali parente proles*, dit Ribadeneira ; et ce fut pour l'étouffer que la Compagnie publia ses propres commentaires, dont la rédaction fut confiée à Sébastien Contus ou Conto.

Les œuvres des Coïmbrois n'ont rien de bien original pour la pensée philosophique; mais c'est cette absence même d'originalité qui leur donne le caractère qui leur est propre. Ils sont uniquement fidèles à la tradition péripatéticienne. Le besoin d'innovation qui, à la fin du XVe siècle, travaillait les esprits, leur est tout à fait étranger, et, de plus, il leur est tout à fait antipathique. Ils défendent Aristote et l'Église avec une égale ardeur ; et le péripatétisme ne leur est pas moins cher que la doctrine catholique. Ils se bornent donc, en général, à de simples commentaires ; et lors même qu'ils n'adoptent pas cette forme, c'est toujours la pensée du maître qu'ils reproduisent. Mais ils la reproduisent aussi avec des développements que la scolastique lui avait donnés. Ils sont en ceci encore les représentants très-fidèles de la tradition dont ils n'osent guère s'écarter, et qui les rattache surtout à saint Thomas. Toutes ces questions, en nombre presque infini, les unes subtiles, les autres profondes, la plupart ingénieuses, que la scolastique avait soulevées à propos des principes péripatéticiens, surtout en logique, sont reprises par les Coïmbrois. Ils parcourent avec le plus grand soin et une exactitude vraiment admirable toutes les solutions qui y ont été données par les écoles et les docteurs les plus renommés; ils les classent avec une méthode parfaite ; ils les subordonnent selon l'importance qu'elles ont, et ils arrivent à les exposer et à les discuter toutes sans confusion, sans prolixité, et sans perdre un seul instant de vue la question principale à travers les mille détours de cette minutieuse analyse. Puis, après avoir noté toutes les phases diverses et souvent si délicates par lesquelles a passé la discussion, ils la résument et donnent leur solution propre, conséquence souvent heureuse de toutes celles qui ont précédé. Ils n'ajoutent pas beaucoup, si l'on veut, aux travaux antérieurs ; mais ils les complètent en les rapprochant les uns des autres, et en en laissant voir le résultat dernier. Malheureusement ce labeur si patient n'est pas toujours achevé ; et, pour la logique en particulier, les commentaires de Coïmbre, qui, à certains égards, sont un véritable chef-d'œuvre, présentent des lacunes considérables. Les premières parties de l'*Organon* ont été traitées avec un soin exquis et des développements exagérés; les dernières, au contraire, ont été mutilées, soit que le temps, soit que la patience peut-être ait manqué aux auteurs. Les commentaires de Fonseca sur la *Métaphysique* d'Aristote sont pleins de sagacité et de solidité tout à la fois, et ils pourront être toujours consultés avec fruit.

Les Coïmbrois tiennent donc, en philosophie, une place assez considérable; ils maintiennent l'autorité d'Aristote par des travaux fort estimables, si ce n'est fort nouveaux, à une époque où cette autorité est menacée de toutes parts. Ils instituent les plus laborieuses études sur cette grande doctrine à une époque où elle est décriée, et ils cherchent à conserver dans toute leur rigueur des habitudes qui ne conviennent plus à l'esprit du temps. Ce sont des scolastiques dans le XVIe et le XVIIe siècle. Ils n'imitent point les écoles protestantes, qui ne veulent connaître Aristote que dans Aristote lui-même. Les Coïmbrois veulent étudier Aristote avec l'arsenal entier de tous les commentaires qu'il a produits. Les Jésuites n'ont fait, du reste, en cela, que ce que faisaient les autres ordres plus anciens que le leur, et qui gardaient les traditions scolastiques avec la plus scrupuleuse fidélité. Brucker les en a blâmés, peut-être avec un peu d'injustice. La Société de Jésus, avec les principes qu'elle devait défendre, ne pouvait faire en philosophie que ce qu'elle a fait. Le rôle de novateurs appartenait aux esprits libres qui, comme Ramus, Bacon et Descartes, cherchaient des voies nouvelles dans la science et dans la philosophie. Les Coïmbrois, pour leur part, ont rajeuni autant qu'ils l'ont pu la scolastique appuyée sur Aristote; ils ne pouvaient aller au delà. Cette réserve a eu certainement son côté faible; et, prolongée trop tard, elle put avoir au XVIIIe siècle son côté quelque peu ridicule. Mais elle a eu aussi ses avantages; et c'est elle en partie qui a conservé pour l'antiquité ces souvenirs de respect et d'étude que Leibniz appréciait tant, et que notre âge a ravivés avec succès. Brucker est plus juste, en pensant que l'histoire complète de la scolastique devrait comprendre les Coïmbrois. C'est un jugement équitable qui doit démontrer et circonscrire à la fois l'importance de leurs travaux.

B. S.-H.

COLEBROOKE (Henri-Thomas), né à Londres, le 15 juin 1765, mort en 1837, a aidé plus que personne aux progrès des études orientales en Europe, du moins en ce qui concerne la philosophie. Envoyé dans l'Inde en qualité de secrétaire de la Compagnie, et préparé par une solide éducation à profiter de son séjour pour s'initier à l'histoire de cette antique civilisation, il en apprit la langue sacrée et en recueillit partout les monuments écrits. Il se fit aussi la plus riche bibliothèque du temps en ouvrages sanscrits, et s'attacha surtout à recueillir les écrits philosophiques dont personne jusqu'alors ne s'était sérieusement occupé. Après plusieurs travaux sur le droit et la législation des Hindous, il entreprit de faire connaître leur philosophie et publia de 1824 à 1829 les deux premiers volumes des *Transactions* de la Société Asiatique, une série de mémoires qui révèlent aux savants les principales doctrines, dont les noms apparaissaient pour la première fois, et qui furent longtemps l'unique source où l'on pût puiser quelques renseignements sur l'histoire de la philosophie indienne. Abel Rémusat en donna de longs ex-

traits dans le *Journal des Savants*, de 1825 à 1831, et M. Cousin les mit à profit dans ses leçons à son cours de 1828. Sans doute il a pu se glisser plus d'une erreur dans ce premier débrouillement d'une philosophie, qui jusqu'à présent attend son historien; mais il était difficile d'y porter plus de sagacité et de critique. Aujourd'hui encore ces mémoires restent un des plus importants documents de cette histoire obscure. On a sur le bouddhisme, d'une part, et sur les védas, de l'autre, des travaux de premier ordre, et qui laissent bien loin derrière eux les *Essais* de Colebrooke. Mais la philosophie proprement dite, orthodoxe ou non, n'a pas beaucoup profité de ces belles recherches, et les notices du savant anglais sont encore à beaucoup d'égards, malgré leur insuffisance, l'unique ressource de ceux qui ne peuvent pas consulter les originaux. On trouvera les *Essais* sur les védas et sur la philosophie des Hindous, dans les *Mélanges* publiés à Londres en 1839; ils ont été réimprimés en 1858 sous ce titre : *Essais sur la religion et la philosophie des Hindous*. Ils avaient été traduits en 1834 par le savant M. Pauthier, avec quelques autres fragments intéressants pour l'histoire de la philosophie orientale. M. Barthélemy Saint-Hilaire, dont on peut lire dans ce dictionnaire les savants articles sur les philosophes de l'Inde, a rendu un hommage mérité aux travaux de Colebrooke.

COLLIER (Arthur), philosophe anglais, naquit en 1680. Son père était recteur du collége de Langford-Magna, dans le comté de Witts. Il lui succéda en 1704, et conserva ces fonctions jusqu'à sa mort, arrivée en 1732.

Collier est l'auteur d'un ouvrage assez curieux, publié en 1713, sous le titre de *Clef universelle, ou Nouvelle recherche de la vérité, contenant une démonstration de la non-existence ou de l'impossibilité d'un monde extérieur*. Ce titre seul décèle l'esprit et le but de l'ouvrage. Partisan déclaré de l'idéalisme, Collier veut établir que les corps n'existent pas indépendamment et en dehors de la pensée. On ne peut, en effet, donner d'autre preuve de l'extériorité des objets matériels, que la notion même que nous en avons en nous; or, cette preuve, dit Collier, est dénuée de valeur, puisque nous nous représentons beaucoup de choses qui ne sont pas extérieures à l'esprit, mais de pures idées de l'esprit, comme les chimères qui remplissent l'imagination du poëte et la raison pervertie de l'halluciné, ou même comme le son, la couleur, le chaud, le froid et plusieurs autres qualités de la matière, qui, aux yeux de tout homme éclairé, sont de simples modifications du sujet pensant. Collier demande, d'ailleurs, comment l'âme verrait des objets qui existeraient en dehors d'elle? Elle ne peut en voir aucun qui ne lui soit présent, qui ne se confonde, pour ainsi dire, avec elle-même. Dans l'hypothèse de la réalité d'un monde extérieur, ce monde resterait donc ignoré de nous et différerait de celui que nous pensons et connaissons. Collier va plus loin, il soutient qu'à parler d'une manière absolue, l'existence d'un pareil monde est en soi impossible : sa démonstration se compose de neuf arguments, dont les uns sont des corollaires des précédents, et dont les autres sont tirés des contradictions de toute espèce qu'entraîne l'existence de la matière, soit quant à son étendue qui ne peut être ni finie ni infinie, soit quant à sa divisibilité qui ne peut être ni limitée ni illimitée, soit par rapport à Dieu et à l'âme humaine. Cependant, malgré la nature tout idéale des objets corporels, on ne doit pas renoncer, en parlant de ces objets, aux expressions du langage ordinaire; car ce langage a été sanctifié par la Divinité qui s'en est servie pour manifester sa volonté. La dernière conclusion de Collier est, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, l'utilité de sa doctrine pour le genre humain; il y découvre, entre autres avantages, le moyen de terminer les controverses sur le dogme de la transsubstantiation.

La doctrine de Collier présente de frappantes analogies avec celle de Berkeley; ce sont de part et d'autre mêmes conclusions et à peu près mêmes arguments; toute la différence réside dans la forme, élégante et enjouée chez l'évêque de Cloyne, plus didactique et surchargée de divisions chez Collier. Cependant Berkeley n'est cité dans aucun passage de la *Clef universelle*, dont l'idée fondamentale remonte, à l'idée de l'auteur, à 1703 environ, c'est-à-dire a précédé de plusieurs années le *Traité de la Connaissance humaine* et les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*. Les véritables maîtres de Collier furent Descartes, Malebranche et Norris, dont les ouvrages paraissent lui avoir été très-familiers; peut-être même a-t-il personnellement connu Norris, qui habitait à quelques milles seulement de Longford-Magna, et qu'il appelle, dans une lettre, son *ingénieux voisin*. Malgré la pénétration remarquable dont il fut doué, il n'a exercé aucune influence, et son nom est demeuré longtemps ignoré, même dans sa patrie. Reid est, à notre connaissance, le premier qui ait appelé l'attention sur ses doctrines. Dugald-Stewart se borne à regretter l'oubli où il est resté; Tennemann le mentionne en passant; les autres historiens et tous les biographes se taisent. La bizarrerie du système de Collier explique cet injuste silence, auquel a d'ailleurs beaucoup contribué l'extrême rareté de son principal ouvrage. Il y a quelques années, on ne connaissait pas en Angleterre dix exemplaires de l'édition originale de la *Clef universelle*; elle vient d'être réimprimée dans une collection de *Traités métaphysiques par des philosophes anglais du* XVIIIe *siècle*, Londres, 1837, in-8, avec un second ouvrage de Collier, intitulé: *Specimen d'une vraie philosophie, Discours sur le premier chapitre et le premier verset de la Genèse*. On peut aussi consulter les *Mémoires sur la vie et les ouvrages du Rév. Arthur Collier*, par Robert Benson, in-8, Londres, 1837. Voy. BERKELEY.

C. J.

COLLINS (Jean-Antoine) naquit le 21 juin 1676 à Heston, dans le comté de Middlesex, d'une famille noble et riche. Après avoir achevé ses études à l'Université de Cambridge, il vint à Londres, dans le but de se consacrer à la jurisprudence; mais la carrière du barreau convenait peu à ses goûts, et il abandonna bientôt le droit pour la littérature et la philosophie. Le premier ouvrage sorti de sa plume en 1707 est un *Essai sur l'usage de la raison dans les propositions dont l'évidence dépend du témoignage humain*. Il publia, la même année, une lettre adressée à Henri Dodwell, dans laquelle il critiquait les arguments de Clarke en faveur de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, et en 1713, son fameux *Discours de la liberté de penser*, dont la hardiesse et l'impiété firent beaucoup de scandale, et le contraignirent à se réfugier en Hollande. Revenu peu de temps après dans son pays natal, il continua de se livrer à ses études favorites, et fit paraître quelques nouveaux ouvrages, entre autres des *Recherches sur la liberté humaine*, publiées en 1724. Vers la même époque, il fut nommé juge de paix du comté de Sussex, et remplit cette charge jusqu'à sa mort, arrivée en 1729.

Collins a longtemps vécu dans l'amitié de Locke, qu'il avait gagné par son caractère et

ses talents, et qui, avant de mourir, lui adressa une dernière lettre remplie des témoignages de la plus vive affection. Après des rapports aussi intimes avec un pareil maître, il n'est pas étonnant que Collins se soit trouvé imbu de ses doctrines, et qu'il n'ait fait que les développer en les poussant d'ailleurs à leurs conséquences les plus extrêmes. Cette phrase trop célèbre où Locke émet le soupçon que Dieu aurait pu accorder l'intelligence à la matière, a évidemment inspiré la lettre à Dodwell et les nombreuses répliques qui l'ont suivie. La thèse de Collins, dans cette grave discussion, est 1° que, l'unité du principe intellectuel fût-elle nécessaire à la connaissance, chaque partie distincte de la matière forme un être individuel qui peut avoir conscience de son individualité, c'est-à-dire penser; 2° que plusieurs molécules corporelles peuvent être unies si étroitement par la puissance divine, qu'elles soient désormais inséparables et forment un nouvel être un et simple; 3° que l'intelligence peut résider dans un sujet composé, et n'être que le résultat de l'organisation et du jeu des éléments, comme on voit les membres posséder des propriétés et accomplir des fonctions dont chacune de leurs parties est incapable par elle-même. Collins ajoutait que l'immortalité de l'âme ne découle pas nécessairement, comme le voulait Clarke, de son immatérialité, et que d'ailleurs, en regardant l'âme humaine comme immortelle, on était amené à des conséquences inacceptables, soit à ne voir dans les animaux que de pures machines, soit à supposer l'anéantissement de leur âme à l'instant de la mort. Il concluait de là, et ici encore il est resté fidèle à l'esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain*, que la vie future est une vérité de foi qu'il faut croire en chrétiens, mais que la philosophie ne peut démontrer. L'unité substantielle du *moi* étant le point qu'il importait le plus de maintenir contre l'argumentation du disciple de Locke, Clarke y insista dans une suite de réponses avec une profondeur qui paraît avoir mis en défaut l'esprit cependant si souple de Collins; car celui-ci n'opposa aucune défense à la dernière réplique de son opiniâtre et vigoureux antagoniste.

Dans des *Recherches sur la liberté*, Collins a suivi de moins près les traces de Locke, dont l'influence se fait toutefois sentir en plus d'un passage. Le but de cet ouvrage est d'établir que l'homme est un agent nécessaire dont toutes les notions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent, qu'il est impossible, dit Collins, qu'aucune des actions qu'il a faites ait pu ne pas arriver, ou arriver autrement, et qu'aucune de celles qu'il fera, puisse ne pas avoir lieu. Collins énumère les éléments qui, suivant lui, constituent toute détermination, savoir: 1° la perception, 2° le jugement, 3° la volonté, 4° l'exécution. La perception et le jugement ne dépendent pas de nous, car il n'est pas en notre pouvoir de former telle ou telle idée, ou bien de juger que telle proposition est vraie ou fausse, évidente ou obscure, douteuse ou probable. D'une autre part, l'exécution suit toujours et nécessairement les résolutions de la volonté, à moins qu'elle ne soit arrêtée par un obstacle extérieur. La volonté est donc le siége de la liberté humaine, ou bien l'homme n'est pas libre; mais la volonté est-elle une faculté indépendante et maîtresse d'elle-même? Collins le nie par les raisons suivantes : 1° Étant donnés deux partis contraires, nous ne pouvons pas ne pas choisir l'un ou l'autre; 2° notre choix n'est au fond qu'un jugement pratique par lequel nous déclarons une chose meilleure qu'une autre; et comme tout jugement est nécessaire, tout choix l'est aussi; 3° dans les actions qui paraissent le plus indifférentes, notre préférence est déterminée par une multitude de causes, telles que le tempérament, l'habitude, les préjugés, etc.; 4° quand on ne se rendrait pas compte des motifs qui ont amené une détermination, ce ne serait pas une raison de les révoquer en doute, puisqu'elle doit nécessairement avoir une cause, comme tout autre phénomène. Collins appuyait ses arguments par d'autres considérations, par exemple : Que le dogme de la liberté fut admis par l'école impie d'Épicure, tandis qu'il était rejeté par les stoïciens; qu'en effet, il introduit ici-bas l'empire du hasard et peut conduire à regarder le monde comme un effet sans cause, c'est-à-dire mène à l'athéisme; qu'en supposant l'homme indifférent à tout, il rend inutiles les exhortations et les menaces, les récompenses et les peines; qu'il détruit toute idée du bien ou, du moins, toute raison de s'y attacher, etc. Cependant comme les mots *libre* et *liberté* font partie du vocabulaire de toutes les langues, et que les idées qu'ils expriment paraissent être communes à tous les hommes, Collins consent à admettre dans l'âme une certaine liberté; mais quelle liberté? la liberté d'exécution, le pouvoir de faire ce qu'on veut, ce pouvoir que Collins déclare ailleurs n'être que le résultat nécessaire des déterminations également nécessaires de la liberté. C'est par une aussi étrange confusion de langage et, il faut le dire, par ce misérable subterfuge, qu'il essaye de réconcilier avec la croyance universelle du genre humain une doctrine que le sens commun désavoue.

Clarke, qu'il paraissait dans la destinée de Collins d'avoir toujours pour adversaire, ne laissa pas sans réponse les *Recherches sur la liberté*. Dans quelques pages pleines de sens et de précision, il rétablit la distinction du jugement par lequel nous affirmons qu'une chose doit être faite, et de la résolution qui consiste à la vouloir, l'un nécessaire et passif, l'autre essentiellement actif et libre; il ramena l'influence des perceptions de l'intelligence et des motifs à sa véritable portée, qui est de solliciter le pouvoir volontaire, mais non de l'entraîner irrésistiblement, comme les plateaux d'une balance sont entraînés par les poids; il dévoila les autres sophismes de Collins, concernant la nécessité morale, la causalité, les récompenses et les peines, etc., et, pour tout dire, il sauva des atteintes d'un dangereux scepticisme cette grande cause du libre arbitre, qui est en même temps celle de la morale, de la religion et de la société. Voltaire, qui inclinait par position pour l'avis de Collins, sauf à en médire dans ses bons moments, reproche à Clarke d'avoir traité la question en théologien d'une secte singulière pour le moins autant qu'en philosophe. Ce qui est plus conforme à la vérité, c'est que le témoignage de la conscience et de la raison est seul invoqué par Clarke, tandis que son adversaire ne s'était pas fait scrupule d'étayer une erreur manifeste par un luxe de citations empruntées aux écrivains de tous les âges et de toutes les communions.

Les ouvrages de Collins furent introduits de bonne heure en France, où ils ont acquis une influence notable sur la marche des idées philosophiques. Au commencement du XVIIIe siècle, tandis que, parmi les adeptes de l'école empirique, les plus modérés s'attachaient au sage Locke, les plus emportés accueillirent avec enthousiasme un écrivain dont le matérialisme et le fatalisme se déguisaient à peine sous un faux respect pour la foi. Les *Recherches sur le libre*

arbitre, la *Lettre à Dodwell* et le *Discours sur la liberté* furent traduits, commentés, propagés par les écrivains du parti, et l'auteur se trouva classé parmi les fortes têtes de la science moderne. Cette réputation usurpée ne pouvait survivre aux passions qui en furent les instruments. Esprit moins pénétrant que subtil, et plus propre à défendre un paradoxe qu'à découvrir une vérité, Collins n'a légué à ses successeurs aucune théorie profonde et durable. Son meilleur titre est peut-être l'énergie avec laquelle il soutint les droits de la raison; mais il a tellement exagéré ce principe excellent, qu'il se trouve, en dernier résultat, avoir plutôt compromis que servi les intérêts permanents de la philosophie.

Les auteurs de l'*Encyclopédie méthodique* ont inséré, à l'article COLLINS, ses divers écrits sur l'immortalité de l'âme, et ses *Recherches sur la liberté*. Une autre traduction de cet ouvrage fait partie des *Recueils de diverses pièces sur la philosophie*, publiés par Desmaissaux, 3e édition, 2 vol. in-12, Lauzanne, 1759. Il existe aussi une traduction française du *Discours sur la liberté de penser*, in-8, Londres, 1714; 2 vol. in-12, *ib.*, 1766, avec une réfutation par Crousaz. On peut consulter, sur la vie et les ouvrages de Collins, l'*Histoire critique du philosophisme anglais*, par M. Tabaraud, 2 vol. in-8, Paris, 1806, t. I, p. 387 et suiv. C. J.

COLOTÈS, disciple d'Épicure, ne doit pas être confondu avec Colotès de Lampsaque, cité par Diogène Laërce (liv. VI, ch. CII) comme maître de Ménédème et attaché à l'école cynique. Il avait écrit un ouvrage sous ce titre : *Qu'à suivre les maximes des philosophes autres qu'Épicure, on ne jouit pas de la vie.* Il a fourni à Plutarque la matière de deux traités employés à le réfuter: *On ne peut vivre même agréablement en suivant la doctrine d'Épicure; contre l'épicurien Colotès.* On a retrouvé parmi les papyrus d'Herculanum quelques fragments de Colotès, mais ils n'ont encore pu être publiés.

COMÉNIUS ou **COMENSKY** (Jean-Amos) naquit, en 1592, dans le village de Comna, non loin de Prenow, en Moravie. C'est le lieu de sa naissance qui lui fournit le nom sous lequel il est connu, et par lequel il remplaça son nom de famille, afin d'échapper aux persécutions dont il eut à souffrir en sa qualité de protestant. Il appartenait, ainsi que ses parents, à la secte des *Frères Moraves*. Après avoir fait ses études aux universités de Herborn et de Heidelberg, il parcourut une partie de l'Angleterre et de la Hollande, et fut nommé recteur, d'abord à Prérau, ensuite à Fulneck. Cette dernière ville ayant été brûlée en 1621 par les Espagnols, Coménius, poursuivi lui-même avec la dernière rigueur, s'enfuit en Pologne, et s'arrêta dans la petite ville de Lissa ou Lesna, où il fut bientôt nommé recteur de l'école et évêque de la petite église des Frères Moraves. Après avoir passé successivement plusieurs années de sa vie en Angleterre, en Suède, en Hongrie, et dans quelques villes de l'Allemagne, où il était appelé pour réformer le système des études, il retourna en Hollande, se fixa à Amsterdam, et y mourut le 15 novembre 1671, un des plus ardents admirateurs de la célèbre Antoinette Bourignon. La réputation de Coménius, qui était fort grande de son vivant, se fonde plutôt sur ses travaux philologiques, sur les réformes, la plupart très-judicieuses, qu'il introduisit dans l'étude des langues et dans l'organisation des écoles, que sur ses recherches philosophiques, si toutefois on peut donner ce nom aux rêveries sans originalité dont il fut occupé sur la fin de sa vie. Marchant sur les traces de Jacques Boehm et de Robert Fludd, il crut trouver toutes les sciences et la plus haute philosophie dans les livres de l'Ancien Testament, interprétés, selon l'usage de leur école, d'une façon tout à fait arbitraire. Son nom s'attache surtout à l'idée d'une physique mosaïque tirée de la *Genèse*. Il admettait au-dessous de Dieu trois principes générateurs des choses, mais qui appartiennent eux-mêmes au nombre des choses créées, à savoir : la matière, l'esprit, la lumière. La première est la substance commune de tous les corps; l'esprit est la substance subtile, vivante par elle-même, invisible, intangible, qui habite dans tous les êtres et leur donne la sensibilité et la vie. C'est le premier-né de la création, et c'est de lui que l'Écriture veut parler, lorsqu'elle dit que l'esprit de Dieu flottait sur la surface des eaux. Enfin la lumière est une substance intermédiaire entre les deux principes précédents : elle pénètre la matière, la prépare à recevoir l'esprit, et par là lui donne la forme. Chacun de ces trois principes est l'œuvre d'une personne distincte de la sainte Trinité: la matière a été créée par le père, la lumière par le Fils, et le Saint-Esprit a fait cette substance spirituelle qui tient évidemment ici la place de l'âme du monde. L'ouvrage où Coménius développe ces idées a pour titre : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ*, in-8, Leipzig, 1633. Les autres écrits de Coménius qui méritent d'être cités sont : le *Theatrum divinum*, in-4, Prague, 1616, et le *Labyrinthe du monde*, in-4, ib., 1631. Tous deux furent composés en langue bohémienne, et sont regardés, à cause du style, comme des ouvrages classiques. Le premier, qui est un tableau des six jours de la création, a été traduit en latin, et le second en allemand, sous ce titre: *Voyages philosophiques et satiriques dans tous les états de la vie humaine*, in-8, Berlin, 1787. On peut consulter aussi plusieurs articles du *Tageblat des Menschheit lebens* (Éphémérides de la vie de l'humanité), publiés par Ch.-Chr. Krause, 1811, nos 18 et suiv., sur un ouvrage de Coménius, intitulé: *Panégersie, ou Considérations générales sur l'amélioration de la condition humaine par le perfectionnement de notre espèce*, in-4, Halle, 1702.

COMPARAISON. Parmi les nombreux rapports qui peuvent exister entre les divers objets de nos connaissances, il en est quelques-uns qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit; mais la plupart nous resteraient inconnus, si nous ne cherchions à les découvrir. Cette recherche est ce qu'on appelle acte de comparer ou comparaison.

Lorsque l'esprit compare, il s'applique à deux objets à la fois; il est à la fois attentif à deux objets; la comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention mêlée du désir ou de l'espérance d'apercevoir un rapport entre les idées qui occupent l'esprit.

Il suit de là que la comparaison est essentiellement ce que l'attention est elle-même, c'est-à-dire une opération volontaire que diverses causes peuvent bien rendre plus facile, plus prompte ou plus sûre, mais qui n'en est pas moins sous la dépendance étroite de la volonté.

Il suit de là aussi qu'elle ne doit pas être confondue avec la perception même du rapport : car cette perception ne dépend pas de l'activité libre du *moi*. Tantôt elle précède l'application volontaire de l'esprit; tantôt elle ne la suit pas et, en quelque sorte, y résiste. Que de vérités échappent aux regards du savant qui en poursuit la découverte avec le plus d'ardeur!

Une dernière conséquence du principe que nous avons posé, c'est que la comparaison est moins un phénomène intellectuel par sa nature propre que par ses résultats, moins un pouvoir

de l'entendement qu'une intervention particulière de l'activité dans le domaine de la connaissance, ou, pour mieux dire, que l'activité même appliquée à une certaine classe d'idées.

La comparaison exerce une influence notable sur la formation de la pensée. Elle engendre la plupart de nos idées de rapport, et elle contribue à les éclaircir toutes; elle devient par là la condition de celles de nos idées générales qui sont dérivées de l'expérience; car, étant l'expression des caractères communs à une quantité d'objets, ces idées ne se seraient jamais formées, si plusieurs objets n'avaient pu être observés ou successivement rapprochés. Elle explique enfin une catégorie de jugements, tels que les théorèmes des mathématiques consistant dans la perception d'un rapport qui échappe à la simple vue.

Quelques auteurs, entre autres Condillac et M. Laromiguière, vont plus loin, et pensent que le raisonnement n'est qu'une double comparaison; mais cette opinion paraîtra sans doute peu fondée, ou du moins exagérée, si on réfléchit que la comparaison est, comme nous avons dit, un acte libre, et que le raisonnement est souvent involontaire. Voy. Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. VI, 2e partie, c. VII. C. J.

COMPLEXE se dit à la fois d'une proposition et des différents termes d'une proposition. Une proposition complexe est celle qui a plusieurs membres, c'est-à-dire qui n'est pas simple. Les termes complexes sont ceux qui désignent plusieurs idées. Voy. PROPOSITION.

COMPRÉHENSION. Autrefois on entendait par ce mot l'acte même de comprendre, ou le fait le plus complet de l'intelligence; souvent il servait à désigner l'intelligence elle-même. Aujourd'hui il a cessé d'être employé dans ce sens; mais il exprime l'un des deux points de vue généraux sous lesquels les logiciens ont coutume d'envisager nos idées. En effet, il y a dans chacune de nos idées, du moins de nos idées générales, deux choses à considérer : 1° les éléments constitutifs, c'est-à-dire les attributs qu'elle renferme et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire : c'est ainsi que dans l'idée de triangle il y a l'étendue, la figure, les trois lignes qui terminent le triangle, les trois angles, l'égalité de ces trois angles à deux angles droits, etc.; 2° le nombre plus ou moins considérable des objets auxquels cette même idée peut s'appliquer, et dont elle représente le type commun : ainsi, pour conserver l'exemple que nous venons de citer, l'idée générale de triangle s'applique à la fois au triangle rectangle, au triangle scalène, au triangle isocèle et à toute espèce de triangle. Le premier de ces points de vue se nomme la *compréhension* d'une idée; le second c'est son *extension*, ou plutôt son étendue au degré de généralité. Ainsi que nous venons de le dire, on ne peut rien changer à la compréhension d'une idée, sans que l'idée elle-même soit détruite. Mais la même chose n'a pas lieu, soit qu'on augmente, soit qu'on diminue son extension.

COMTE (Auguste), philosophe français, né en 1798 à Montpellier, fit ses études au collége de cette ville et entra en 1814 à l'École polytechnique, d'où il fut obligé de sortir, à la suite de quelque acte d'indiscipline, avant d'y avoir terminé le cours de ses deux années. En 1818, alors qu'il vivait en donnant des leçons de mathématiques, il se lia avec Saint-Simon, dont il adopta d'abord les opinions; mais dès 1822 il se sépara de lui, en déclarant que sa rencontre avec le célèbre socialiste avait été pour lui un malheur sans compensation. Des froissements d'amour-propre, l'esprit de domination du maître et l'indocilité de l'élève paraissent avoir amené cette rupture. Elle éclata à propos de la publication d'un opuscule de Comte, intitulé : *Système de politique positive* (1822), où le jeune réformateur énonçait les lois de l'évolution sociale qui, aux yeux de ses disciples, sont une de ses plus belles conceptions. Il n'en donna pas moins plusieurs articles au *Producteur*, et, pressé par la gêne que son mariage avait aggravée, il essaya d'ouvrir en 1826 un cours de philosophie positive. Ses travaux excessifs, ses débats avec les saints-simoniens, une sorte de manie orgueilleuse qui lui faisait reconnaître partout comme siennes des idées qu'il se désespérait de se voir enlever, déterminèrent chez lui un premier accès d'aliénation mentale (1826). Il put néanmoins reprendre son cours en 1828, et réunit à ses leçons un certain nombre de disciples, dont plusieurs furent bientôt éloignés par le caractère despotique d'un maître qui leur disait : « Je ne conçois pas d'association sans le gouvernement de quelqu'un. » Il fut en 1832 nommé répétiteur, et bientôt après examinateur d'admission à l'École polytechnique, où il essaya vainement d'obtenir une chaire. On lui préféra M. Sturm; il en garda un profond ressentiment contre Arago, qui ne se repentit pourtant pas, dit-il, d'avoir préféré un illustre géomètre au concurrent chez lequel il ne voyait de titres mathématiques d'aucune sorte, ni grands ni petits. » Il poursuivait alors la publication de son *Cours de philosophie positive*, dont le sixième et dernier volume parut en 1842. La perte de sa place d'examinateur à l'École polytechnique le mit de nouveau aux prises avec la gêne; il vécut dès lors en partie des subsides fournis par ses disciples et qu'il acceptait d'eux comme l'accomplissement d'un simple devoir social. Il en avait de très-dévoués en Angleterre et en France, et parmi eux des hommes du plus grand mérite, comme MM. Grote, Mill, de Blainville, Littré et Robin, qui cependant n'ont pas consenti à le suivre dans sa dernière évolution. En effet, à partir de 1845, A. Comte, sous l'influence de quelques troubles nerveux qui firent craindre le retour de sa première maladie, et aussi dans l'ardeur d'un sentiment passionné, se plongea inopinément dans les contemplations mystiques. On eut alors ce singulier spectacle d'un homme qui avait mis toute sa gloire à établir scientifiquement que l'ère des religions avait disparu, pour faire place à celle des sciences positives, et qui non-seulement proclamait la nécessité d'un culte, mais encore prétendait en être le législateur et le grand pontife. Beaucoup de ceux qui avaient applaudi le philosophe, se refusèrent à consacrer par leur assentiment les étranges illusions du prêtre de l'humanité, et la publication du *Système de politique positive* (1851), qui instituait la religion nouvelle et prêchait l'absolutisme, affligea la plupart de ses disciples, qui protestèrent au nom des principes mêmes et « de la méthode objective. » Ils ne lui en restèrent pas moins attachés de cœur, et depuis sa mort, arrivée en 1857, ils n'ont cessé de témoigner pour lui le plus profond respect; tous pensent avec M. Littré « qu'il fut illuminé des rayons du génie, et qu'il mérite une grande place à côté des plus illustres coopérateurs de cette vaste évolution, qui entraîna le passé et qui entraînera l'avenir. » Ce n'est pas le lieu d'examiner si A. Comte doit être compté au nombre des grands philosophes; il est juste de le juger par sa doctrine; cette doctrine, on le sait, est le *positivisme;* nous renvoyons à ce mot. Voici les ouvrages les plus considérables où l'on en trouve l'expression : *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830-1842, 6 vol. réimprimés pour la troisième fois en 1864; *Système de politique positive, ou Traité de socio-*

logie instituant la religion de l'humanité, Paris, 1851-1854, 4 vol.; *Synthèse subjective*, t. I, Paris, 1856. On peut y joindre deux petites pièces intéressantes : *Calendrier positiviste*, 1849 à 1860; *Bibliothèque positiviste*, 1851. Voy. aussi : Ad. Franck, *Philosophie et religion*, Paris, 1867, et les monographies de MM. Littré et Robinet.

E. C.

CONCEPT. Dans notre langue philosophique, telle que le XVIIe siècle nous l'a faite, le mot *notion* ou *idée* exprime en général ce fait de l'esprit qui nous représente simplement un objet, sans affirmation ni négation de notre part, ou ce que les logiciens de l'école désignaient sous le nom de *simple appréhension*. Mais comme nous observons en nous plusieurs sortes d'idées, on est convenu d'ajouter, au terme général dont nous venons de parler, divers titres particuliers qui non-seulement suffisent à distinguer les uns des autres les divers produits de notre intelligence, mais qui ont encore l'avantage de les caractériser très-nettement. C'est ainsi qu'on reconnaît des idées particulières et des idées générales, des idées relatives et des idées absolues, des idées sensibles, des idées de conscience, des idées de la raison, etc. Il n'en est pas de même dans l'école allemande : là, chaque fait de la pensée, chaque acte de notre intelligence a reçu un nom à part, plus ou moins barbare ou arbitraire, et il a été nécessaire de se conformer à cet usage quand on a voulu faire passer dans notre langue les œuvres de Kant, ou celles de ses successeurs. Telle est l'origine du mot *concept*, que les traducteurs de Kant ont jusqu'à présent seuls employé, et dont nous n'avons heureusement nul besoin, comme on va s'en assurer. Kant et ses successeurs ayant réservé exclusivement le nom d'*idée* aux données absolues de la raison, et celui d'*intuition* aux notions particulières que nous devons aux sens, ont consacré le mot *concept* (*begriff*) à toute notion générale sans être absolue. Le choix de ce terme se justifie, d'après eux, parce que, dans le genre de notions qu'il exprime, nous réunissons, nous rassemblons (*capere cum, begreifen*) plusieurs attributs divers ou plusieurs objets particuliers dans un type commun. Les concepts se divisent en trois classes : 1° les *concepts purs*, qui n'empruntent rien de l'expérience : par exemple, la notion de cause, de temps ou d'espace; 2° les *concepts empiriques*, qui doivent tout à l'expérience, comme la notion générale de couleur ou de plaisir; 3° les *concepts mixtes*, composés en partie des données de l'expérience et des données de l'entendement pur. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, *Analytique transcendantale*, passim; et Schmid, *Dictionnaire pour servir aux écrits de Kant*, in-12, Iéna, 1798.

CONCEPTION. Cette expression métaphorique ne présente dans notre langue aucun sens précis; mais elle s'applique également à la formation intérieure de toutes nos pensées. Nous ne concevons pas seulement une idée, mais aussi un raisonnement, surtout quand un autre l'expose devant nous. Quand je conçois Dieu comme un être souverainement bon, souverainement juste, c'est un jugement qui se forme en moi, et *conception* devient alors synonyme de *jugement*. Il y a des choses réelles que je ne conçois pas, c'est-à-dire dont je ne saisis pas le rapport, dont je ne me rends pas compte, et d'autres que je conçois et qui sont purement imaginaires. Je puis concevoir aussi tout un système, tout un plan de poëme, en un mot, toute une chaîne d'idées, de raisonnements, de jugements et d'images. Cependant plusieurs philosophes emploient ce mot avec une signification déterminée. Comme on distingue généralement trois principales opérations de l'esprit, concevoir, juger et raisonner, beaucoup appellent conception ou *concept* une idée prise isolément. (Voy. Th. Reid, 4e *Essai sur les facultés intellectuelles*, ch. I.) Il y en a qui opposent encore la conception, la simple pensée d'un objet, imaginaire ou réel, absent ou présent, à la perception, c'est-à-dire à la connaissance d'un objet présent qui affecte nos sens. (Voy. A. Garnier, *Traité des facultés*.)

CONCEPTUALISME. Entre l'extrême *nominalisme*, attribué à Roscelin, et le *réalisme* presque toujours confus de la scolastique, l'histoire de la philosophie du moyen âge place une conception intermédiaire, le *conceptualisme*. Roscelin avait-il réduit les universaux et les qualités abstraites des corps à de simples mots, ou plutôt à de simples articulations dénuées de toute espèce de sens? Il est difficile de le croire, malgré les accusations de quelques-uns de ses contemporains. Comment admettre, en effet, qu'un homme de quelque savoir, qu'un professeur, qu'un philosophe, qui eut assez d'importance à son époque pour attirer sur lui de vives et persévérantes persécutions, ait pu donner l'exemple d'un semblable non-sens? Quoi qu'il en soit, que Roscelin ait soutenu que les universaux étaient de purs mots, ou seulement que ses explications aient été mal comprises, toujours est-il qu'Abailard crut avancer la solution du problème, et peut-être concilier les écoles ennemies, en établissant que, sous les mots qui expriment les universaux, il y a un sens, un concept; que, par conséquent, les universaux ont une existence logique ou psychologique en tant que notions abstraites, tandis qu'ils ne sauraient avoir, en dehors de l'esprit, aucune sorte de réalité.

Dans l'introduction aux ouvrages inédits d'Abailard, où M. Cousin a résumé, d'une manière supérieure, cette époque de la scolastique, il a fait justice de cette vaine subtilité, et montré l'identité parfaite du conceptualisme et du nominalisme. Nous ne pouvons mieux faire que de citer les paroles qu'il met dans la bouche de Roscelin, répondant à son disciple devenu son adversaire :

« Pour abstraire et généraliser au point d'arriver à cette conception que vous appelez une espèce, il faut des mots, et ces mots-là sont nécessaires pour permettre à l'esprit de s'élever à une abstraction et à une généralisation plus haute encore, celle du genre. Vous me dites que, si les espèces ou les genres sont des mots, comme les genres sont la matière des espèces, il s'ensuit qu'il y a des mots qui sont la matière d'autres mots. Au langage près, qui vous appartient, tout cela n'est pas si déraisonnable. Comme c'est avec des idées moins générales que, dans la doctrine du conceptualisme, qui nous est commune, on arrive à des idées plus générales, de même c'est avec des mots moins abstraits qu'on fait des mots plus abstraits encore. Il est incontestable que, sans l'artifice du langage, il n'y aurait pas d'universaux, en entendant les universaux comme nous l'entendons tous les deux, à savoir : de pures notions abstraites et comparatives. Donc, encore une fois, les universaux, précisément parce qu'ils ne sont que des notions, des conceptions abstraites, ne sont que des mots; et si le nominalisme part du conceptualisme, le conceptualisme doit aboutir au nominalisme. » (*Introduction aux ouvrages inédits d'Abailard*, in-4, Paris, 1836, p. 181.) Voy. ABAILARD.

CONCHES (Guillaume de), voy. GUILLAUME.

CONCLUSION. On appelle ainsi, en logique, la proposition qu'on avait à prouver et qu'on

déduit des prémisses. Ce terme a, comme on voit, un sens plus restreint que celui de *conséquence*. La conséquence peut rester dans la pensée, elle peut se manifester dans l'action ou par certains effets autres que des idées ou des jugements. Par exemple, le relâchement des mœurs est la conséquence de l'affaiblissement des idées morales. Elle peut aussi se montrer immédiatement à la suite du principe. La conclusion est une conséquence exprimée par une proposition et démontrée par voie de syllogisme. Voy. SYLLOGISME.

Autrefois on donnait aussi le nom de *conclusions* aux différentes thèses ou propositions que l'on voulait démontrer et soutenir en public, sur les diverses parties de la philosophie, parmi lesquelles on comprenait la physique.

CONCRET. C'est l'opposé et le corrélatif d'*abstrait*. Une notion concrète nous représente un sujet revêtu de toutes ses qualités, et tel qu'il existe dans la nature. Une notion abstraite, au contraire, nous représente certaines qualités, certains attributs séparés de leur sujet et dépouillés de tous les caractères particuliers avec lesquels l'expérience nous les fait connaître, ou le sujet lui-même, la substance séparée de quelques-unes de ses facultés et de ses propriétés. Dans ce sens *concret* devient synonyme de *particulier*, et *abstrait* de *général*. — Voy. ABSTRACTION.

CONDILLAC (Étienne BONNOT DE) naquit à Grenoble, en 1715. Sa famille était une famille de robe. Il eut un frère qui comme lui devint célèbre, l'abbé Mably. Tous deux furent destinés à l'Église, mais tous deux n'eurent d'abbé que le nom, et l'un fut philosophe, l'autre publiciste. Cependant, quoique la vocation ecclésiastique de Condillac ne fût peut-être pas une vocation bien prononcée, son état et son caractère lui imposèrent une réserve dans ses opinions, une retenue dans sa conduite dont jamais il ne s'écarta. Il s'enferma dans la sphère de la philosophie purement spéculative, il évita avec soin la plupart des questions de théodicée et de morale, il se tint à l'écart de la philosophie militante et audacieusement réformatrice de son temps. Venu jeune encore à Paris, il eut d'abord quelques relations avec Diderot et J. J. Rousseau; mais ces relations ne furent pas intimes, et jamais il ne contracta d'engagements indiscrets et compromettants avec les philosophes contemporains. Devenu célèbre par ses ouvrages, il fut choisi pour précepteur de l'infant de Parme, dont, malgré sa méthode savante et analytique, il ne réussit pas à former un grand homme. Après cette éducation, il fut nommé à l'Académie française à la place du célèbre grammairien, l'abbé d'Olivet. En 1780, il mourut paisible dans l'abbaye de Flux, près de Beaugency, dont il était bénéficier. Le premier ouvrage philosophique de Condillac est l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Cette question de l'origine des connaissances humaines est pour Condillac, comme pour Locke, la question fondamentale et même unique de la philosophie. Dans ce premier ouvrage, Condillac suit fidèlement les traces de son maître Locke; il reproduit la méthode, les questions, les principes, les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il distingue, comme Locke, dans l'homme, deux séries de pensées : la première, qui vient de la sensation; la seconde, qui a son origine dans le retour de l'âme sur ses propres opérations, et il donne une part à l'activité de l'âme dans la formation des idées. Plus tard il doit complètement nier l'intervention de cette activité

En effet, il faut distinguer deux époques dans la vie philosophique de Condillac : l'une où il reproduit fidèlement la philosophie de Locke; l'autre où il l'altère profondément sous prétexte de lui donner plus d'unité et de rigueur. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* marquent ces deux phases de la philosophie de Condillac.

La question de l'origine du langage et de ses rapports avec la pensée tient une grande place dans l'*Essai sur l'origine des connaissances*. Condillac l'a reprise et développée dans presque tous ses ouvrages, mais surtout dans sa *Grammaire*. Il la traite avec une sorte de prédilection, et les erreurs dans lesquelles il est tombé sur ce sujet sont mêlées de beaucoup de vues ingénieuses et vraies. Locke avait signalé d'une manière générale l'influence du langage sur la pensée; mais il n'avait pas analysé avec précision les rapports qui existent entre le langage et les diverses opérations intellectuelles de notre esprit. Condillac pousse plus loin que lui l'analyse, et, passant en revue toutes nos opérations intellectuelles, il a déterminé celles qui ne peuvent s'accomplir sans le langage et les signes, et celles qui n'ont pas besoin de leur secours. Nous pourrions penser sans les signes; mais notre pensée serait renfermée dans les bornes les plus étroites; car nous serions réduits à la perception des objets extérieurs, et à l'imagination qui, en leur absence, nous en reproduit la figure; mais nous ne pourrions ni abstraire, ni généraliser, ni raisonner, et notre intelligence ne dépasserait pas celle des animaux, qui s'exerce uniquement par la perception et par la liaison des images. Ce sont les signes, selon Condillac, qui engendrent la réflexion, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, et toutes les facultés par lesquelles l'intelligence de l'homme s'élève au-dessus de l'intelligence de l'animal. Condillac a raison d'affirmer que toutes ces facultés ne peuvent s'exercer qu'à la condition du langage; mais si le langage en est la condition, il n'en est pas le principe, comme il semble le croire. La véritable cause de la supériorité de l'homme sur l'animal n'est pas dans les signes, mais dans l'excellence de sa nature, dans la supériorité de son intelligence et de sa volonté. Il n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il possède le langage, mais il produit et perfectionne ce langage, parce qu'il est supérieur aux animaux. Condillac n'a pas compris que le langage était un effet avant d'être une cause : de là une continuelle exagération de l'influence du langage sur les idées et sur les progrès des idées; de là ce singulier axiome devenu célèbre : « Une science n'est qu'une langue bien faite. » Sans doute, dans un certain état de la science, une langue bien faite est une condition nécessaire de ses développements ultérieurs; mais une langue bien faite ne suppose-t-elle pas antérieurement à elle des idées bien faites, des résultats bien enchaînés les uns aux autres dont elle est l'expression? Condillac s'est donc trompé en faisant du langage la cause première et unique de toutes les erreurs, comme de tous les progrès et de toutes les découvertes de l'esprit humain.

Il ne traite pas seulement la question des rapports du langage avec la pensée, mais aussi la question de l'origine du langage. Il le considère comme le produit d'une invention purement humaine. Le premier langage que les hommes aient créé est le langage d'action. Ils ont formé successivement le langage d'action en observant mutuellement les gestes, les cris inarticulés dont ils avaient coutume de se servir pour exprimer certains sentiments, certaines passions. Du lan-

gage d'action ils ont passé au langage parlé; mais ce passage a été long et difficile. L'organe de la parole, n'étant pas exercé, se prêtait difficilement d'abord aux articulations les plus simples, et d'ailleurs le langage d'action a dû suffire pendant longtemps à l'expression des besoins, des sentiments et des idées des premiers hommes. Il a donc fallu bien du temps et bien des générations pour que ce langage parlé s'élevât au niveau du langage d'action, et il en a fallu plus encore pour qu'il le remplaçât dans l'usage ordinaire de la vie. Telle est, en résumé, l'opinion de Condillac sur l'origine et la formation du langage. Nous croyons avec Condillac que le langage n'est pas, comme le pense une certaine école, un don miraculeux fait par Dieu à l'homme après la création, mais nous ne croyons pas cependant qu'il soit un produit arbitraire, une invention artificielle de l'homme, semblable à l'invention de l'imprimerie ou de la poudre à canon. Le langage est, il est vrai, un produit de l'activité de l'homme, mais il en est un produit naturel et nécessaire. Ainsi le langage d'action est naturel, chaque sentiment, chaque passion a sa pantomime naturelle, la même chez tous les hommes, et comprise également par tous antérieurement à toute convention. Nous croyons que le langage parlé est également naturel, non pas dans ses formes, mais dans son principe. L'homme, par une loi de son organisation physiologique, a été constitué pour parler, pour articuler. Construit pour l'articulation, l'organe de la voix a tout d'abord articulé sans peine et sans efforts. En outre de cette loi, de sa constitution physiologique, l'observation prouve qu'il y a dans sa constitution intellectuelle une autre loi par laquelle il est naturellement disposé à prendre l'articulation comme signe de ses pensées, et peut-être même telle ou telle espèce d'articulation plutôt que telle autre pour exprimer telle ou telle pensée. L'homme a donc naturellement parlé, et il a construit le langage en suivant plus ou moins ces règles de logique, ces lois de l'analogie qui sont naturelles à l'intelligence humaine. Voilà pourquoi le langage parlé, comme le langage d'action, est universel; voilà pourquoi il ne s'est pas encore rencontré de peuplade si grossière et si sauvage qui n'eût sa langue, et une langue avec des principes et des règles en une harmonie plus ou moins rigoureuse avec ces lois de la logique et de l'analogie, sous l'empire desquelles est placé et opère même à son insu l'esprit humain. Condillac démontre parfaitement que le langage est nécessaire au développement intellectuel et moral de l'homme. Comment donc comprendre que Dieu n'ait pas mis dans l'homme, en le créant, le germe de tout ce qui était nécessaire à l'existence et au développement de son être intellectuel et moral? comment comprendre que dès l'origine il n'ait pas mis en lui la faculté de créer le langage? Ainsi, notre opinion sur l'origine du langage est placée à égale distance entre l'hypothèse de l'école théologique, d'après laquelle le langage serait un don miraculeux fait par Dieu à l'homme, et l'hypothèse de l'école sensualiste, d'après laquelle il serait une invention arbitraire et artificielle de l'activité humaine.

Revenons de la question du langage à l'origine de nos connaissances et de la génération de nos facultés. Après avoir fidèlement suivi les traces de Locke, Condillac s'en écarte, et construit un système qui lui est propre, sinon par le principe et par le fond, au moins par la forme et par les développements systématiques qu'il lui a donnés. L'expression la plus rigoureuse de ce système est contenue dans le *Traité des sensations*. Séduit par l'appât trompeur d'une apparente et fausse unité, Condillac croit pouvoir ramener toutes nos facultés et la réflexion elle-même au principe unique de la sensation. De là une différence profonde entre le *Traité des sensations* et l'*Essai sur l'entendement humain*; différence dont quelques historiens de la philosophie n'ont peut-être pas tenu assez de compte. Locke distingue deux sources de nos idées : la réflexion, principe actif, et la sensation principe passif; il admet l'activité de l'âme, il reconnaît l'intervention nécessaire de cette activité dans la formation de nos idées. Condillac, au contraire, nie cette activité, et prétend faire dériver toutes nos facultés et toutes nos idées du principe unique de la sensation; et, dans la réflexion elle-même, il ne voit qu'une transformation de la sensation.

L'âme est, à l'origine, une table rase; toutes les idées viennent de l'expérience : voilà le point commun entre Locke et Condillac. Mais dans la formation des idées qui viennent s'imprimer sur cette table rase, l'un fait intervenir l'activité, l'autre la supprime : voilà la différence.

Le plan du *Traité des sensations* est à peu près le même que celui de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, par Charles Bonnet. Condillac suppose une statue organisée intérieurement comme nous, animée par un esprit qui n'a encore reçu aucune idée, et il ouvre successivement aux diverses impressions dont ils sont susceptibles chacun des sens de cette statue. Il commence par l'odorat, parce que l'odorat est, de tous les sens, le moins étendu, celui qui semble contribuer le moins aux connaissances de l'esprit. Il fait ensuite subir la même épreuve à chacun des autres sens. Puis, après avoir examiné les idées qui découlent de chacun de ces sens considéré isolément, il analyse celles qui dérivent de l'action combinée de plusieurs sens; et ainsi, en partant d'une simple sensation d'odeur, il élève graduellement sa statue à l'état d'être raisonnable et intelligent : car il n'a pas seulement la prétention de décrire les facultés et les idées qui en dérivent, mais d'en expliquer la génération. Or, voici cette génération qu'il déduit de l'analyse de nos sensations. Il distingue deux sortes de facultés : les facultés intellectuelles, qu'il rapporte toutes à une faculté générale, à l'entendement; et les facultés affectives, qu'il rapporte toutes aussi à une faculté générale, à la volonté. Or, ces facultés, soit intellectuelles, soit affectives, dérivent toutes également d'un principe unique, de la sensation. « Locke, dit-il dans les premières pages du *Traité des sensations*, distingue deux sources de nos idées : les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation elle-même, soit parce qu'elle est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens. » C'est ainsi que Condillac fait tout d'abord le procès de la réflexion, élimine l'activité de l'âme, et, dans l'intérêt d'une unité trompeuse, altère profondément la doctrine de Locke. Le but que Condillac se propose est donc de démontrer que toutes les facultés, toutes les capacités de l'âme, sans aucune exception, telles que l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, les passions, la volonté, ne sont que la sensation elle-même diversement transformée. Voici comment, selon Condillac, a lieu cette génération. Lorsqu'une multitude de sensations, ayant toutes à peu près le même degré de vivacité, se font sentir en même temps à un même individu, dont l'âme, pour la pre-

mière fois, commence à connaître et à sentir, la multitude de ces impressions ôte toute action à son esprit, et il n'est encore qu'un animal qui sent. Mais si, au milieu de cette foule de sensations, une seule d'une grande vivacité se produit dans l'âme, ou vient à prédominer sur toutes les autres, aussitôt l'esprit est tout entier attaché à cette sensation, qui, en raison de sa vivacité, absorbe toutes les autres. Or, cette sensation unique, prédominante, devient l'attention, ou, pour employer la formule sacramentelle de Condillac, se transforme en attention. Cette transformation de la sensation en attention est la pierre fondamentale de toute la théorie des facultés de l'âme, développée au chapitre II du *Traité des sensations* : « A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe : voilà ce que j'appelle attention. » Si donc l'attention est quelque chose de plus qu'une sensation vive, toute cette théorie est ruinée dans son fondement. Or, qui ne comprend la différence profonde qui existe entre ces deux faits : être vivement impressionné, et être attentif? Être vivement impressionné ne dépend pas de nous; être attentif dépend de nous. Entre une sensation vive et l'attention, il y a donc toute la différence qui sépare l'activité de la passivité.

De la sensation, selon Condillac, sort l'attention; de l'attention sortent à leur tour toutes les autres facultés de notre intelligence. Et, puisque l'attention n'est qu'une sensation, en dernière analyse, toutes ces autres facultés, soit intellectuelles, soit effectives, dérivent de la sensation.

A une première attention peut en succéder une nouvelle, c'est-à-dire une sensation qui se transforme aussi en attention par la vivacité. Mais l'impression que la première sensation a faite sur notre âme se conserve encore, l'expérience le prouve en raison de sa vivacité. Notre capacité de sentir se trouve alors partagée entre la sensation que nous avons eue et la sensation que nous avons. Nous les apercevons à la fois toutes les deux; mais nous les apercevons différemment : l'une nous paraît passée, l'autre nous paraît actuelle. A l'impression actuelle on donne le nom d'attention; à l'impression qui s'est faite dans l'âme, et qui ne s'y fait plus, on donne le nom de mémoire. La mémoire, comme l'attention, n'est donc qu'une sensation transformée.

Dès que notre intelligence se trouve ainsi partagée entre deux attentions, nécessairement elle les compare; car, dès qu'il y a double attention, il y a comparaison. Être attentif à deux idées, ou les comparer, c'est la même chose. La comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention; et, l'attention n'étant qu'une sensation, la comparaison n'est encore qu'une sensation transformée. Mais on ne peut comparer deux idées sans apercevoir entre elles quelque ressemblance ou quelque différence. Or, apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention elle-même. Le raisonnement n'étant qu'une suite de jugements, il se ramène avec la même facilité à l'attention, c'est-à-dire à la sensation. La réflexion elle-même n'est que l'attention qui se porte successivement sur les diverses parties d'un objet. Ainsi, pour Condillac, la réflexion n'est qu'une sensation transformée, et ne signifie plus un principe actif comme dans le système de Locke.

Il démontre de la même manière que la sensation, en se transformant, engendre toutes les facultés de la volonté. La première des facultés de la volonté est le besoin ou le désir. Du désir naissent toutes les affections de l'âme, et le désir lui-même naît de la sensation. Chaque sensation, considérée en elle-même, est agréable ou désagréable; sentir, et ne pas être affecté agréablement ou désagréablement, sont des expressions contradictoires. C'est le plaisir ou la peine inhérents à la sensation, qui produisent, excitent l'attention, d'où se forment la mémoire et le jugement. Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous n'avons été, sans comparer l'état où nous sommes avec l'état par lequel nous avons déjà passé. Cette comparaison nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation; nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et, à l'instant même, l'action de toutes nos facultés se dirige vers cet objet. Cette action des facultés constitue le désir. Qu'est-ce donc que le désir, sinon l'action même des facultés de l'entendement, déterminé vers un objet particulier par l'inquiétude que cause la privation de cet objet? Du désir naissent à leur tour toutes les affections, toutes les passions; car la passion n'est autre chose qu'un désir vif, un désir dominant. L'amour, la haine, l'espérance, la crainte naissent aussi du désir, ne sont que le désir lui-même envisagé sous différents aspects. Lorsque le désir qui possède l'âme est de telle nature que nous avons grand intérêt à le satisfaire, et lorsque l'espérance nous a appris qu'il pouvait être satisfait, alors l'âme ne se borne pas à désirer; elle sent, et le désir se transforme en volonté. La volonté est un désir absolu, un désir tel que nous pensons pouvoir le satisfaire. Condillac conserve donc le mot de *volonté* comme il a conservé le mot de *réflexion*, tout en supprimant le fait d'activité volontaire et libre qu'ils expriment tous les deux si fortement dans notre langue.

Telle est l'explication que donne Condillac de la génération des facultés de l'âme. Il la résume lui-même parfaitement dans le passage suivant : « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer, ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que le sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. »

Mais si toutes les opérations de l'âme se réduisent à la sensation diversement transformée, qu'est-ce que l'âme elle-même, qu'est-ce que le *moi?* Condillac répond à cette question : « Le *moi* de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » L'âme n'étant qu'une collection, d'après Condillac, il en résulte qu'elle n'est pas une réalité vivante, active, indivisible, elle n'est qu'une pure abstraction, elle n'a point d'identité, d'unité, ou du moins elle n'a qu'une identité et une unité purement artificielles, purement nominales. Étrange démenti donné à la conscience, opinion absurde, mais logique, qui dérive d'une psychologie superficielle s'arrêtant à la surface des phénomènes sans remonter à leur principe, c'est-à-dire à la force essentiellement active dont ils sont les modifications ou les actes !

Mais si Condillac est sensualiste, il n'est pas cependant matérialiste comme plusieurs philosophes de la même école. Il insiste sans cesse

sur ce point important que le siége de la sensation est dans l'âme et non dans les organes : il distingue avec soin la psychologie de la physiologie. Il serait même beaucoup plus juste de l'accuser d'idéalisme que de matérialisme, car il a une tendance marquée à ne considérer nos sensations que comme des modifications de nous-mêmes purement subjectives, et il va jusqu'à affirmer que nous ne connaissons jamais que notre propre pensée. « Soit que nous nous élevions, dit-il (*Art de penser*, ch. I), jusque dans les cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » Dans sa lettre sur les aveugles, Diderot cite cette phrase, et, faisant un rapprochement ingénieux entre Condillac et Berkeley, il remarque avec raison que cette maxime contient le résultat du premier dialogue de Berkeley et le fondement de tout son système.

Condillac a répété à peu près dans presque tous ses ouvrages, et surtout dans la *Grammaire* et dans la *Logique*, cette analyse des facultés de l'âme développée dans le *Traité des sensations*. Sa confiance en la vérité de cette analyse est si grande, qu'il va jusqu'à dire qu'en géométrie il n'y a pas de vérité mieux démontrée. C'est du point de vue de cette analyse qu'il juge l'histoire de la philosophie tout entière dans laquelle, avant Locke, il n'aperçoit qu'épaisses ténèbres, rêves et chimères. Pour nous, au contraire, qui ne partageons pas l'aveuglement systématique de Condillac et de son école, il nous semble qu'aucune théorie des facultés de l'âme, qu'aucune philosophie, puisque la philosophie tout entière consiste, selon Condillac, dans l'explication de la génération des facultés, n'a jamais mutilé et défiguré davantage l'âme humaine. L'homme de Condillac, dépourvu de toute force pour réagir contre le monde extérieur, et ne possédant en lui le germe d'aucune connaissance, ni aucune tendance naturelle, n'est autre chose que l'écho de la sensation et du monde extérieur; il n'est que ce que l'action du monde extérieur le fait être ; toute son intelligence est fille de la sensation, ou plutôt n'est que la sensation elle-même diversement transformée. Non-seulement pour elle il n'y a plus de vérité, de beauté, de justice absolue ; mais encore plus de pouvoir de se commander à elle-même et de résister au monde extérieur et à la sensation. Tel est l'homme de Condillac. Cet homme n'est qu'une fiction; cette nature que Condillac a décrite n'est point notre nature ; celui qui l'a créée, l'a créée sur un autre modèle et d'après d'autres proportions.

Sans nous arrêter à réfuter ici l'idée si fausse que Condillac s'est faite de la philosophie (voy. le mot Sensualisme), signalons les erreurs et les lacunes les plus graves de sa théorie des facultés. Négation de l'énergie propre de la raison, négation de l'activité personnelle de l'âme, telles sont les deux erreurs fondamentales du système de Condillac. La première, comme il a déjà été remarqué, lui est commune avec Locke; la seconde lui est particulière. Condillac, de même que Locke, nie l'existence de toute idée naturelle, de toute vérité universelle et absolue; il nie l'infini ou, du moins, tente de l'expliquer par le fini : erreur fondamentale d'où sort la négation de toute ontologie, de toute vérité absolue, de tout droit et de tout devoir. Pour la réfutation de cette erreur et l'appréciation de ses conséquences, nous renvoyons à l'article sur Locke dont Condillac n'a fait que reproduire la polémique contre les idées innées. En outre, Condillac a nié, ou du moins entièrement méconnu le fait de l'activité de l'âme. Il conçoit l'âme comme une table rase qui ne fait qu'enregistrer passivement les empreintes qui lui viennent du dehors par l'intermédiaire des sens. Une telle conception de la nature de l'âme n'est qu'une vaine hypothèse en opposition avec le témoignage de la conscience. Comment, en effet, nous connaissons-nous nous-mêmes, et à quelle condition? Nous nous connaissons comme une cause, comme une force toujours agissante. Le *moi* ne peut se saisir lui-même, et s'affirmer comme *moi* qu'à la condition de se distinguer de ce qui n'est pas *moi*, de s'opposer au *non-moi*. Or pour se distinguer, pour s'opposer, il faut nécessairement agir et réagir : donc tout fait de conscience suppose l'activité du *moi*; donc le *moi* est actif, non pas seulement dans telle ou telle classe de phénomènes, mais dans tous les phénomènes de conscience sans exception ; il est une force et il a l'activité pour essence. C'est là ce qu'a démontré M. Maine de Biran, et c'est par là que la philosophie du XIXe siècle a commencé à rompre avec la philosophie de Condillac. Jusqu'alors, pendant un espace de presque cinquante ans, cette philosophie avait régné sans rivale, et le *Traité des sensations* avait été l'évangile philosophique de la France. Quand on considère combien une telle philosophie est dépourvue de tout ce qui peut, à défaut de vérité, séduire les esprits et entraîner les imaginations, on a de la peine à se rendre compte de sa prodigieuse fortune et de sa longue domination. Néanmoins on peut l'expliquer par l'action de deux sortes de causes, les unes générales et les autres particulières. La grande cause qui, au XVIIIe siècle, fit triompher la philosophie sensualiste de la philosophie cartésienne, c'est son alliance avec les idées de réforme, de mouvement, de progrès. Mais, indépendamment de cette cause générale, on trouve dans la nature même et dans les caractères de la doctrine de Condillac des causes particulières qui peuvent expliquer en partie son succès. Nul doute que la simplicité, la clarté, la rigueur apparente des ouvrages dans lesquels elle est contenue et développée n'aient beaucoup contribué à rendre populaire cette doctrine. Elle est à la portée de toutes les intelligences; elle semble, au premier abord, avoir tout simplifié, tout éclairci en métaphysique, et un esprit superficiel, séduit par cette simplicité et cette clarté, peut bien s'imaginer qu'il possède la métaphysique tout entière, et que le dernier mot de la science de l'esprit humain a été dit par Condillac. Mais du jour où cette doctrine a été sérieusement examinée en elle-même dans son principe et dans ses conséquences, de ce jour elle a été jugée et condamnée sans retour. C'est la gloire de la philosophie française de notre temps d'avoir détruit son règne et de lui avoir substitué une philosophie plus vaste et plus profonde, qui a remis en lumière ces grands faits de la nature humaine niés ou méconnus par l'école sensualiste, à savoir l'activité essentielle de l'âme humaine et la réalité de l'infini et de l'absolu avec lequel nous entrons en rapport par la raison. Il n'y a plus aujourd'hui dans le monde scientifique de partisans avoués de la doctrine de Condillac, et son dernier représentant est descendu dans la tombe avec M. Destutt de Tracy.

Ouvrages de Condillac : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2 vol. in-12, Amst., 1746; — *Traité des systèmes*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Traité des sensations*, 2 vol. in-12, Paris et

Londres, 1754; — *Traité des animaux*, 2 vol. in-12, Amst., 1755; — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (renfermant : *Grammaire, Art d'écrire, Art de raisonner, Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires*), 13 vol. in-8, Parme, 1769-1773; — *le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, in-12, Amst. et Paris, 1776; — *Logique*, in-12, Paris, 1781; — *Langue des calculs* (ouvrage posthume), in-12, ib., 1798. Les œuvres complètes de Condillac ont été publiées en 23 vol. in-8, Paris, 1798. D'autres éditions ont paru plus tard. F. B.

CONDORCET (Marie-Jean-Antoine-Nicolas CARITAT, marquis de) naquit le 17 septembre 1743, à Ribemont en Picardie. Il n'avait encore que quatre ans lorsqu'il perdit son père. Sa mère, dont l'ardente piété allait jusqu'à la superstition, pour préserver son fils unique des dangers qui entourent l'enfance, l'avait voué au blanc, comme dit le peuple, et jusqu'à l'âge de dix ans il ne connut d'autres vêtements et d'autres jeux que ceux des jeunes filles : ce qui explique en partie, au physique, la délicatesse de sa complexion; au moral, cette timidité, cette réserve excessive dont, en public du moins, il ne put jamais se défaire, et qu'on prit quelquefois pour de la froideur. C'est cette froideur apparente, comparée à l'exaltation réelle de son âme, qui le faisait appeler par d'Alembert *un volcan couvert de neige*.

A onze ans, son oncle, Jacques-Marie de Condorcet, qui occupa successivement comme évêque les siéges de Gap, d'Auxerre et de Lisieux, le confie aux soins d'un membre de la Société de Jésus, le P. Giraud de Kéroudon. A treize ans, il remporta le prix de seconde au collége des Jésuites, à Reims. De là il passe au collége de Navarre, à Paris, et il y soutient, à peine entré dans sa seizième année, avec un éclat inaccoutumé, une thèse de mathématiques en présence de Clairaut, de d'Alembert et de Fontaine, qui lui annoncèrent dès lors le plus brillant avenir.

Les encouragements de ces hommes illustres déterminèrent, contre le gré de sa famille, qui le consacrait au métier des armes, sa vocation scientifique, et décidèrent de la direction qu'il imprima d'abord à ses travaux. Deux mémoires remarquables, l'un *Sur le calcul intégral*, l'autre *Sur le problème des trois corps*, publiés ensemble sous le titre d'*Essais d'analyse* (in-4, Paris, 1768), lui valurent l'admiration de Lagrange. Les *Éloges de quelques académiciens morts depuis* 1666 *jusqu'à* 1699 (in-12, Paris, 1773), l'un de ses meilleurs ouvrages, le signalèrent aux suffrages de ses confrères comme secrétaire perpétuel de l'Académie; et, en effet, Grandjean de Fouchy étant venu à mourir, il fut élu à sa place.

D'Alembert, dont il devint plus tard l'ami intime et l'exécuteur testamentaire, avait fait du jeune Condorcet un mathématicien; Turgot en fit un économiste et un philosophe. Condorcet, dans cette double carrière, s'en tint à peu près à développer, à populariser, à servir les idées et les croyances de son illustre et généreux ami. Depuis sa *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. Necker*, jusqu'à cette *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (in-8, Paris, 1795), le dernier et le plus important de ses écrits, il n'a pas, sur ces matières, publié un ouvrage dont Turgot ne lui ait fourni le thème.

Peut-être aussi faut-il rapporter à son commerce avec Voltaire, et au besoin qui paraît le dominer d'imiter tout ce qu'il admire, ses essais en littérature. Ce qui est certain, c'est que ce fut après avoir visité avec d'Alembert le patriarche de Ferney, en 1770, qu'il se tourna de ce côté. Sa *Lettre d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles* date de 1772 (in-8, Berlin); son *Éloge* et ses *Pensées* de Pascal ont été publiés pour la première fois à Londres, en 1773 (in-8). C'était d'ailleurs un titre que ses amis l'engagèrent à se donner aux suffrages de l'Académie française, où il n'arriva cependant qu'en 1782. Il prit pour texte de son discours de réception : *Les avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales*. Trois ans plus tard, en 1785, il publia ses *Essais sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, ouvrage qui reparut après sa mort, entièrement refondu, et avec de nombreuses additions, sous ce titre : *Éléments de calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales, et une Notice sur M. de Condorcet* (in-8, Paris, 1804). En 1786, il fit paraître à Londres une *Vie de Turgot* (in-8), qui fut aussitôt traduite en allemand et en anglais. Le même honneur a été fait à sa *Vie de Voltaire*, publiée à Genève en 1787 (2 vol. in-18), et reproduite en tête de quelques éditions des œuvres de Voltaire, entre autres celles de Kehl. Condorcet fut, en outre, un des collaborateurs les plus actifs de l'*Encyclopédie*, et il fournit quelques articles à la *Bibliothèque de l'homme public* (28 vol. in-8, Paris, 1790-1792). Membre des Académies de Berlin, de Pétersbourg, de Turin, et de l'Institut de Bologne, il enrichit les mémoires de ces diverses sociétés savantes de plusieurs travaux remarquables qui demandent encore à être réunis.

La vie et les écrits politiques de Condorcet se rattachent trop étroitement aux plus grands événements de notre histoire, pour qu'il nous soit possible d'en parler ici. Nous dirons seulement comment il mourut, et dans quelles circonstances il écrivit son dernier ouvrage, le seul par lequel il appartienne véritablement à l'histoire de la philosophie.

Après la journée du 31 mai, proscrit par la Convention comme complice de Brissot, il trouva un asile chez Mme Vernet, proche parente des célèbres peintres de ce nom, et qui tenait, rue Servandoni, n° 21, une maison garnie pour des étudiants. C'est là que, sans livres, abandonné aux seules ressources de sa mémoire, il composa son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Chaque soir il remettait à sa bienfaitrice les feuilles qu'il avait écrites dans la journée, et jamais il ne relut ni le travail de la veille, ni l'ouvrage dans son ensemble. Cependant un décret de la Convention étant venu menacer de mort quiconque oserait recueillir un proscrit, Condorcet ne put se résoudre à compromettre plus longtemps cette généreuse femme, qui, pendant huit mois, était parvenue à le soustraire à toutes les recherches. « Il faut que je vous quitte, lui dit-il un jour; je suis hors la loi. — Vous êtes hors la loi! lui répondit-elle, mais vous n'êtes pas hors l'humanité, et vous resterez. » Mais Condorcet n'accepta point cet admirable dévouement. Profitant d'un instant où il n'était pas surveillé, il s'échappa de sa retraite, à peine vêtu, le 5 avril 1794; et après avoir passé plusieurs jours dans la situation la plus horrible, couchant la nuit dans les carrières abandonnées, il fut arrêté, à Clamart, dans une auberge, où la faim l'avait forcé d'entrer. Conduit aussitôt à Bourg-la-Reine, il y fut jeté dans un cachot; et lorsqu'on vint le lendemain pour l'interroger, on le trouva mort.

Il avait fait usage du poison que, depuis quelque temps, il portait sur lui, dans le chaton de sa bague, pour se dérober au supplice.

De tous les ouvrages de Condorcet, un seul, comme nous l'avons déjà dit, appartient véritablement au sujet de ce recueil : c'est celui qu'il composa dans la maison de la rue Servandoni, et que nous allons essayer de faire connaître par une courte analyse.

L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* n'est, pour ainsi dire, que le programme d'un ouvrage plus considérable que Condorcet voulait écrire sur le même sujet, et dont il commença même l'exécution dans quelques fragments qui nous ont été conservés. Son but est de nous montrer, par le développement des facultés humaines à travers les siècles, que l'homme est un être essentiellement perfectible ; que, depuis le jour de son apparition sur la terre, il n'a pas cessé d'avancer par une marche plus ou moins rapide vers la vérité et le bonheur, et que nul ne peut assigner un terme à ses progrès futurs, car ils n'en ont pas d'autre que la durée même du globe où la nature nous a jetés; ils continueront tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers, et tant que les lois de ce système n'auront pas amené un bouleversement général.

Mais ne voir dans l'histoire de l'humanité qu'une suite non interrompue de progrès, c'est tout justifier, c'est accepter tout ce qui s'est fait et tout ce que l'on croyait avant nous, comme une préparation nécessaire à nos propres idées et à nos institutions les plus chères. Or, on sait que Condorcet était bien éloigné de cette indulgence pour le passé. Aussi a-t-il soin de nous prévenir qu'en nous faisant assister au développement de la perfectibilité humaine, il veut nous signaler en même temps les obstacles qui l'ont arrêté quelquefois, et les influences funestes qui ont fait rétrograder plusieurs peuples d'une civilisation déjà avancée vers les ténèbres de la plus grossière ignorance. La superstition et la tyrannie, telles sont, d'après lui, c'est-à-dire d'après le langage et l'esprit de son temps, les causes de toutes les erreurs, de toutes les calamités qui ont régné parmi les hommes, et la source inépuisable des déclamations par lesquelles il se croit obligé d'interrompre à chaque pas son intéressante exposition.

L'ouvrage est partagé en dix époques : dans les neuf premières nous voyons la suite des progrès que l'esprit humain a déjà accomplis depuis les temps les plus obscurs et les plus reculés jusqu'à l'établissement de la république française ; la dixième, qui est de beaucoup la plus curieuse, nous offre en quelque sorte une description prophétique de l'avenir ; elle nous montre les générations futures conduites par degrés à un état où la science, la vertu, la liberté et le bonheur sont unis par un lien indissoluble.

Le premier état de la civilisation est celui de quelques peuplades isolées subsistant de la pêche ou de la chasse, ne connaissant pour toute industrie que l'art de construire des cabanes, des ustensiles de ménage et quelques armes grossières, mais possédant déjà une langue articulée, une sorte d'autorité publique et les habitudes de la famille.

A la chasse et à la pêche nous voyons succéder la vie pastorale, qui consacre, avec le droit de propriété, l'inégalité des conditions, puis la domesticité et bientôt l'esclavage, mais qui en même temps laisse à l'homme assez de loisirs pour cultiver son intelligence, pour inventer quelques arts, entre autres la musique, et pour acquérir les premières notions de l'astronomie.

Les peuples pasteurs, à leur tour, sont remplacés par les peuples agriculteurs, au sein desquels les arts, les professions et les classes de la société se multiplient. A la suite de ce changement, les progrès deviennent plus rapides et plus faciles : car, d'un côté, il existe plus de loisirs pour la culture des sciences ; de l'autre, la distinction des professions ne peut manquer d'être favorable au perfectionnement des arts ; l'abondance des fruits de la terre donne l'idée des échanges et fait naître des relations entre des peuples jusque-là isolés les uns des autres ; enfin, le dernier résultat de cette civilisation, c'est l'invention de l'écriture alphabétique.

Relativement à ces trois premières époques, Condorcet avoue qu'il n'a pu nous donner que de simples conjectures, appuyées de quelques observations générales sur la nature de l'homme et le développement de ses facultés. La quatrième et la cinquième embrassent toute la civilisation grecque et romaine, depuis l'origine de ces deux peuples jusqu'à l'invasion des barbares. Mais ici nous nous bornerons à citer les jugements portés par Condorcet sur quelques-uns des systèmes philosophiques nés sous l'empire de cette civilisation fameuse. Avant Socrate, il ne trouve à louer que les systèmes de Pythagore et de Démocrite, dans lesquels, à ce qu'il nous assure, on reconnaît aisément ceux de Newton et de Descartes. En effet, Démocrite et Descartes ont également voulu expliquer tous les phénomènes de l'univers par les propriétés de la matière et du mouvement. Newton et Pythagore ont reconnu l'un et l'autre le vrai système du monde, et les nombres du philosophe grec ne signifient pas autre chose que l'application du calcul aux lois de la nature. Le caractère de Socrate est assez bien apprécié ; il a voulu substituer la méthode d'observation aux hypothèses ambitieuses où la philosophie s'égarait avant lui, et à l'esprit sophistique qui la faisait descendre aux plus puériles arguties. La méthode de Socrate est également applicable à tous les objets que la nature a mis à notre portée, et ne mérite pas le reproche de ne laisser subsister d'autre science que celle de l'homme moral. Platon est traité plus durement. On ne lui pardonne ses rêveries et ses frivoles hypothèses qu'en faveur de son style, de sa morale et de certains principes de pyrrhonisme que l'on croit reconnaître dans ses *Dialogues*. Dans la philosophie d'Aristote, rien n'a trouvé grâce, que le principe qui fait dériver de la sensation toutes nos connaissances. Le système des stoïciens, même la partie métaphysique de ce système, est traité avec indulgence, et dans plus d'une occasion Condorcet semble incliner à la croyance d'une âme du monde et d'une immortalité sans conscience. Mais toute sa sympathie est pour la morale d'Épicure, telle qu'il l'entend et qu'il se plaît à la développer : suivre ses penchants naturels en sachant les épurer et les diriger ; observer les règles de la tempérance, qui prévient la douleur en nous assurant toutes les jouissances que la nature nous a préparées ; se préserver des passions haineuses ou violentes qui tourmentent le cœur ; cultiver, au contraire, les affections douces et tendres, rechercher les plaisirs qui résultent d'une bonne action et éviter la douleur du remords ; « telle est, dit-il, la route qui conduit à la fois et au bonheur et à la vertu. »

Après avoir fait aux Grecs une part immense dans l'histoire de l'intelligence humaine, Condorcet daigne à peine parler des Romains : à l'en croire, la civilisation ne leur doit rien que la jurisprudence ; encore cette science, telle que les Romains nous l'ont transmise, a-t-elle servi à

répandre plus de préjugés odieux que de vérités utiles.

Le moyen âge, qui remplit les deux époques suivantes, est traité avec toute l'injustice qu'on devait attendre d'un philosophe du XVIIIe siècle. Après le triomphe des idées chrétiennes sur le paganisme, toute liberté d'esprit, toute trace de civilisation disparaît, jusqu'à ce que les Arabes viennent rendre à l'Occident quelques faibles débris de la science de l'antiquité. Condorcet veut bien admettre cependant que la scolastique n'a pas été entièrement inutile, et que ses argumentations si subtiles, ses distinctions et ses divisions sans nombre ont préparé les esprits à l'analyse philosophique.

La huitième époque commence à l'invention de l'imprimerie et se termine par Descartes. Condorcet reconnaît en lui, avec beaucoup de justesse, le vrai fondateur de la liberté philosophique parmi les modernes, et le premier qui ait cherché, dans l'observation des opérations de l'esprit, les vérités premières dont toute science a besoin.

Un tableau très-animé du mouvement des esprits pendant le dernier siècle, remplit à lui seul la neuvième époque. Il résume en lui tous les efforts précédents, et a mis au jour des vérités que, selon l'expression de Condorcet, il n'est plus permis ni d'oublier ni de combattre. Parmi ces vérités sont comptés en première ligne la philosophie de Locke et de Condillac, les principes politiques de Rousseau, et surtout la doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, dont tout l'honneur est rapporté à Price, à Priestley et à Turgot.

Nous voici enfin arrivés à la partie la plus originale et la plus intéressante du livre de Condorcet, celle qui renferme la prédiction de nos destinées à venir. Tous les progrès qui restent encore à faire à l'espèce humaine doivent aboutir à ces trois résultats : la destruction de l'inégalité entre les citoyens d'un même peuple ; la destruction de l'inégalité entre les nations ; le perfectionnement de la nature même de l'homme et des facultés dont elle est douée. Pour obtenir le premier de ces trois résultats, l'égalité entre les citoyens d'un même peuple, il faut d'abord faire disparaître l'inégalité des richesses par la destruction des monopoles, par l'abolition de toutes les mesures qui entravent l'industrie et le commerce, par l'extension des avantages du crédit à toutes les classes de la société, enfin par l'établissement des caisses d'épargne et des caisses d'assurance. Mais ces moyens purement matériels ne suffisent pas ; il faut répartir aussi d'une manière équitable les avantages de l'instruction. Sans espérer, sur ce point, une égalité impossible, il faut enseigner à chacun les connaissances qui lui sont nécessaires pour n'être point dans la dépendance d'un autre, pour faire lui-même ses affaires, pour connaître ses droits et ses devoirs, pour savoir défendre les uns et remplir les autres. Avec le bien-être et l'instruction des hommes, on verra croître aussi leur moralité, et voici comment : telle sera dans l'avenir la perfection des lois et des institutions publiques, que les intérêts particuliers seront entièrement confondus avec l'intérêt commun ; or, comme les vices et les crimes, dans l'opinion de Condorcet, ont à peu près tous leur origine dans l'opposition qui a existé jusqu'à présent entre ces deux intérêts, les vices et les crimes seront désormais impossibles, la vertu sera en quelque sorte l'état naturel de l'homme. C'est ainsi que la nature a lié par une chaîne indissoluble la vérité, le bonheur et la vertu.

L'égalité des citoyens, au sein de chaque peuple, aura nécessairement pour résultat l'égalité entre les nations ; car, une fois parvenue à l'état que nous venons de décrire, chaque nation à part aura conquis le droit de disposer elle-même de ses richesses et de son sang ; dès lors la guerre sera regardée comme le plus grand des fléaux et le plus odieux des crimes ; la garantie de la force sera remplacée par celle des traités ; la liberté du commerce distribuera partout, d'une manière égale, le bien-être et les richesses ; l'identité des intérêts et des idées aura pour conséquence la création d'une langue universelle, et tous les peuples ne formeront qu'une seule famille.

Enfin, s'il y a des races d'animaux et de végétaux susceptibles de perfectionnement par la culture, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la race humaine ? Condorcet ne doute pas et ne permet à personne de douter que les progrès de la médecine, de l'hygiène, de l'économie politique et du gouvernement général de la société ne doivent prolonger pour les hommes la durée de la vie, en leur assurant une santé plus constante et une constitution plus robuste. Mais qui oserait assigner un terme à ce genre de conquête ? Condorcet ne promet pas positivement à l'homme le don de l'immortalité : « Mais nous ignorons, dit-il, quel est le terme que la vie ne doit jamais dépasser ; nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé un au delà duquel elle ne puisse s'étendre. »

Plus d'une idée profonde se trouve mêlée à ces rêves, dont quelques-uns touchent au ridicule ; mais, de quelque manière que l'on juge l'ouvrage de Condorcet, on ne peut lire sans attendrissement cet hymne en l'honneur de l'humanité et de l'avenir, composé en quelque sorte sous la hache du bourreau, et où l'on chercherait vainement un reproche adressé par la victime à ses persécuteurs. Tout y respire l'amour des hommes, la paix, l'espérance : malheureusement cette espérance ne s'élève jamais au-dessus de la terre.

Les ouvrages de Condorcet, recueillis et imprimés à Paris en 1804, forment 21 vol. in-8 ; mais dans ce recueil ne sont pas comptés les ouvrages de mathématiques, qui ont été publiés à part. On peut consulter sur sa vie et ses écrits : *les Trois siècles de la littérature française*, par Sabatier de Castres (6e édit., t. II, p. 25) ; la *Notice sur la vie et les ouvrages de Condorcet*, par M. Diannyère, son ami (2e édit., Paris, 1799) ; la *Biographie nouvelle des contemporains*, publiée par MM. Arnault, Jay, Jouy, Norvins, etc. ; le *Dictionnaire historique et bibliographique* de Peignot ; enfin la *Biographie de Condorcet*, lue à l'Académie des sciences, par M. Arago, dans la séance publique de 1842.

CONFUCIUS (en chinois *Khoung-fou-tseu*, ou plus communément *Khoung-tseu*). Ce philosophe, sous le nom duquel s'est personnifiée en Europe, aussi bien qu'en Chine, toute la science morale et politique des Chinois, naquit dans le village de *Chang-ping*, dans le royaume feudataire de *Lou* (aujourd'hui province de *Chan-thoung*), 551 ans avant notre ère et 54 ans après *Lao-tseu*. Les historiens chinois disent que *Khoung-tseu*, bien qu'il soit né dans le petit royaume de *Lou*, fut cependant le plus grand instituteur du genre humain qui ait jamais paru dans le monde. Si l'on doit juger de la cause par les effets, cet éloge est loin d'être exagéré ; car aucun autre homme, quel qu'ait été d'ailleurs son génie, n'a eu, comme Confucius, la gloire d'établir un code de philosophie morale et politique qui règne presque exclusivement, depuis plus de deux mille ans, sur un empire dont la population dépasse aujourd'hui trois cent soixante millions

d'âmes. Ayant déjà exposé ailleurs (voy. le mot Chinois) ses doctrines philosophiques, nous nous bornerons ici à faire connaître sa vie, son véritable caractère, et le rôle qu'il a joué dans l'histoire générale de la civilisation de son pays.

Les historiens chinois font remonter les ancêtres de Confucius jusqu'à l'empereur *Hoang-ti*, qui régnait 2637 ans avant notre ère. Plusieurs de ses ancêtres occupèrent des emplois considérables. Son père fut gouverneur de la ville de *Tséou*. Confucius lui-même occupa plusieurs fois des emplois publics, que sa passion pour faire régner la justice et les sages lois de l'antiquité lui faisait rechercher avec ardeur et persévérance.

Dès l'âge de six ans, si l'on en croit des traditions un peu suspectes, on remarqua en lui une sagesse qui tient du prodige. Il ne prenait aucune part aux jeux de son âge, et il ne mangeait rien sans l'avoir offert au ciel, selon la coutume des anciens. A l'âge de quinze ans, il s'appliqua tout entier à la lecture des livres anciens, et en tira tous les enseignements qui pouvaient être de quelque utilité pour ses projets de régénération. Ses parents étant pauvres, il se trouva, dit-on, obligé de travailler pour vivre, et l'on raconte même qu'il exerça pendant quelque temps la profession de berger. Cependant, à cause de sa grande intelligence et de sa vertu éminente, il fut chargé, à l'âge d'environ vingt ans, par le premier ministre du royaume de *Lou*, son pays natal, de la surintendance des grains, des bestiaux et des marchés publics. Il fit ensuite quelques voyages, et alla voir *Lao-tseu*, dans le royaume de *Tchéou*.

Après avoir parcouru plusieurs contrées de la Chine, dans le but de ramener à des principes d'équité et de justice les chefs des petits États dont l'empire se composait alors, Confucius, voyant ses efforts impuissants pour détruire les abus, se retira avec quelques disciples dans la solitude, et là il s'occupa exclusivement à recueillir et à revoir le texte des *Livres sacrés* (*Kîng*), dans lesquels il voyait, comme la Chine tout entière l'a toujours fait avec lui, les plus précieux monuments de la sagesse ancienne. C'est ici le lieu de justifier notre philosophe d'un reproche étrange qui lui a été fait, en France, dans ces derniers temps ; on l'a accusé « d'avoir opéré sur les *Kîng* et les livres de l'antiquité chinoise un travail analogue à celui de Platon, analogue à celui d'Aristote sur les dogmes religieux des grandes sociétés auxquelles la Grèce était redevable de sa civilisation, c'est-à-dire que ce philosophe élagua de ces livres toute la partie religieuse qu'il ne comprenait pas très-bien, tout ce qui se rapportait à l'explication et au développement des dogmes traditionnels ; en un mot, tout ce qui devait lui paraître dépourvu d'intérêt. » (Appendice à la traduction de l'ouvrage sur la Chine, de M. Davis.)

Cette assertion, dont plusieurs écrivains se sont déjà emparés comme d'une grande et importante découverte, ne repose sur aucun fondement, et quelques mots suffiront pour la détruire.

Les *Kîng* ou les *Grands livres de l'Antiquité*, que Confucius est accusé d'avoir altérés, ne peuvent être que le *Livre des Transformations* (*Y-Kîng*), le *Livre des Vers* (*Chi-Kîng*), et le *Livre des Annales* (*Choû-Kîng*). Quant au premier, loin d'avoir été altéré par Confucius, ce philosophe avait un tel respect pour ce livre, qu'il disait dans ses *Entretiens philosophiques* (ch. VII, § 16) : « S'il m'était accordé d'ajouter à mon âge de nombreuses années, j'en demanderais cinquante pour étudier le *Y-Kîng*, afin que je pusse me rendre exempt de fautes. » Tout son *travail de révision* se borna pour ce livre à de *courts commentaires*, que les Chinois ont nommés *Appendices au Y-Kîng*, et que, dans toutes les éditions, on trouve joints au *Livre des Transformations*.

Le *travail critique* de Confucius sur le *Livre des Vers* n'a jamais été mis en doute. Il est vrai que, de trois mille chants populaires recueillis dans les diverses provinces de l'empire, il n'en a guère conservé que trois cents ; mais que faut-il conclure de ce fait, sinon que notre philosophe avait de la critique et du goût ?

Quant au *Livre des Annales*, Confucius le *rédigea* d'après les documents historiques officiels qui existaient de son temps. Il n'avait donc rien à *élaguer* de sa propre rédaction. Qu'il ait aussi fait un choix dans les documents historiques mis à sa disposition, ce serait faire peu d'honneur à son intelligence que de supposer le contraire. Mais qu'il n'ait pas recueilli, qu'il n'ait pas jugé à propos de transmettre à la postérité, et de lui offrir comme modèle à suivre, tout ce qui s'était fait, dit ou écrit, il est par trop étrange de lui en faire un crime. D'ailleurs, le *Choû-Kîng*, comme nous le possédons, n'est pas tel qu'il sortit des mains de Confucius, puisqu'il avait alors *cent* chapitres, et qu'il n'en a plus que *cinquante-huit* depuis l'incendie des livres, 213 ans avant notre ère.

Reste donc l'accusation indirecte d'avoir été infidèle à la tradition de son pays, d'en avoir *altéré les dogmes*, tandis qu'un de ses contemporains, dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, les aurait, dit-on, religieusement conservés. Nous allons démontrer que cette accusation n'a pas plus de fondement que la précédente. Il suffira de traduire littéralement la dissertation rapportée par *Tso-khiéou-ming*, le contemporain de Confucius, auquel il est fait allusion.

« *Mou-cho*, se trouvant dans le royaume de *Tçin*, *Fan-siouan-tseu*, alla à sa rencontre et l'interrogea en disant : « Les hommes de l'antiquité avaient un proverbe qui disait : *On meurt, mais on ne périt pas tout entier*. Quel est le sens de ce proverbe ? »

Mou-cho n'ayant pas répondu, *Fan*, surnommé *Siouan-tseu*, dit : « Autrefois les ancêtres de *Khaï* (c'est-à-dire de *Siouan-tseu* lui-même) précédèrent les temps de *Chun*, et furent de la famille de *Yao*. Du temps de la dynastie des *Hia*, ce fut la famille du *Dragon impérial* (*Ya-loung-chi*) ; du temps de la dynastie des *Chang*, ce fut la famille *Chi-weï* (qui régnait sur le petit État vassal nommé *Pé*) ; du temps de la dynastie des *Tchéou*, ce fut la famille des *Thang* et des *Tou* (noms de deux petits royaumes, dont le premier fut anéanti et l'autre absorbé par *Tching-wang* de *Tchéou*, 111 ans avant J. C.). Le chef du royaume de *Tçin*, qui, par la coupe pleine de sang de bœuf, jura fidélité aux nouveaux *Hia* (c'est-à-dire aux premiers *Tchéou*), fut le chef de la famille *Fan*. N'est-ce pas la perpétuité des familles que le proverbe cité a en vue ? »

Mou-cho dit : « Ce que moi, *Pao*, j'ai entendu dire à ce sujet, diffère totalement de ce que vous appelez la perpétuité mondaine des familles dans une position élevée, dont on ne peut pas dire qu'*elles ne périssent pas comme les bois à l'état de décomposition*.

« Dans le royaume de *Lou*, il y avait anciennement un ministre d'État qui disait : *Thsang*, surnommé après sa mort *Wen-tchoung* (le puîné lettré), étant venu à décéder, on dit de lui qu'il était toujours subsistant (c'est-à-dire, ajoute la glose, que l'on disait que ses bonnes instructions seraient transmises aux siècles à venir). N'est-

ce pas là l'explication du proverbe? moi je l'ai compris ainsi. Ceux qui sont supérieurs aux autres hommes (les saints, selon la glose) ont des *vertus* qui subsistent indéfiniment (qui parviennent aux siècles futurs); ceux qui viennent immédiatement après (les sages) ont des *mérites* qui subsistent aussi indéfiniment; ceux qui viennent après ces derniers ont des paroles qui sont également transmises aux générations futures. Quoique ces trois ordres de sages ne vivent qu'un certain temps, on dit d'eux qu'*ils ne périssent pas tout entiers*. Voilà ce que signifie l'expression *ne pas périr tout entier....* » (*Tso-tchouan*, k. 5, f° 32.)

On peut voir, par cette citation fidèle, si le prétendu conservateur des dogmes traditionnels contemporain de Confucius en a respectueusement conservé un que ce dernier philosophe aurait altéré, et même supprimé, dans la révision ou la rédaction des *King*, ou dans ses propres écrits. Loin qu'il y ait, dans le texte précédent, dont l'ancienneté remonte au ve siècle avant notre ère, la moindre trace d'un pareil dogme, la supposition qu'une partie de nous-mêmes, l'âme ou le principe pensant, puisse subsister individuellement après la mort, n'est pas même faite, et ne se rencontre dans aucune partie du livre.

Il n'est plus au pouvoir de personne de contester à Confucius le rang qu'il occupe depuis plus de deux mille ans parmi les grands hommes qui ont le plus contribué à civiliser le monde, ni de lui refuser une place à côté de Platon et d'Aristote. Il était doué au plus haut point de l'esprit philosophique, et s'est montré toute sa vie l'apôtre infatigable de la justice et de la raison. D'une rigidité inflexible pour lui-même, il avait, on peut le dire, la passion du bien et un dévouement sans bornes au bonheur de l'humanité; et c'est ce qui justifie ces paroles d'un empereur chinois, gravées sur le frontispice des temples élevés dans tout l'empire en l'honneur de notre philosophe : « Il était le plus grand, le plus saint, le plus vertueux des instituteurs du genre humain qui ont paru sur la terre. »

Nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette grande et noble vie. Nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes, Confucius prit la résolution de cesser tous ses voyages et de retourner dans sa province natale pour y instruire plus complétement ses disciples, afin qu'ils pussent transmettre sa doctrine à la postérité. C'est alors qu'il mit la dernière main à ses écrits, et qu'il composa son ouvrage historique intitulé : *le Printemps et l'Automne* (*Tchun-thsiéou*), dont on ne possède encore aucune traduction européenne. Il mourut quelque temps après l'avoir achevé, en laissant à ses nombreux disciples le soin de recueillir ses paroles et sa doctrine. En effet, les trois livres qui portent son nom : *la Grande Étude* (*Ta-hio*), l'*Invariabilité dans le Milieu* (*Tchoûng-yoûng*), les *Entretiens philosophiques* (*Lun-yu*), ne sont que les doctrines et les paroles de Confucius recueillies par ses disciples. Ce sont ces trois ouvrages qui, avec celui de *Mencius* ou *Meng-tseu* (voy. ce nom), forment les *Quatre livres classiques* (*Sse-chou*) que l'on fait apprendre par cœur aux jeunes gens de toutes les écoles et dans tous les colléges de l'empire. C'est le code moral, civil et politique des Chinois, la loi de la loi, que le souverain, pas plus que le dernier de ses sujets, n'oserait ouvertement transgresser.

En considérant la grande et séculaire vénération qui entoure, en Chine, le nom de Confucius, on se demande quelle cause a pu donner à ses écrits cette influence toute-puissante sur les destinées de son immense pays, et le pouvoir de résister à toutes les révolutions, à toutes les conquêtes de peuples barbares, de telle sorte qu'ils soient encore aujourd'hui le code sacré de la nation chinoise. L'histoire de la philosophie ancienne et moderne n'offre pas d'exemple d'une influence pareille. Il faut que les souverains de la Chine aient reconnu dans ses doctrines un grand principe d'ordre et de stabilité. L'espèce de culte qu'on lui rend au printemps et à l'automne, dans plus de *quinze cents* temples ou édifices publics, a été autrefois le sujet d'une grande controverse entre les missionnaires jésuites et les dominicains; ces derniers considérant ces honneurs comme des pratiques d'idolâtrie, qui devaient être défendues aux néophytes; tandis que les premiers les regardaient seulement comme des honneurs purement civils qui pouvaient se concilier sans inconvénients avec les croyances chrétiennes.

Dans les cérémonies en question, le premier fonctionnaire public civil du lieu s'avance, à la tête de tous les autres fonctionnaires, devant la tablette sur laquelle est écrit en grosses lettres le nom de Confucius et lui adresse ces paroles : « Grandes, admirables et saintes sont vos vertus, ô Confucius! Elles sont manifestes à tous, nobles et sublimes, dignes d'honneur et de magnificence; et, si les rois gouvernent leurs peuples de manière à les rendre heureux, c'est à vos vertus et à votre assistance qu'ils le doivent. Tous vous prennent pour guide, vous offrent des sacrifices, implorent votre assistance, et il en a toujours été ainsi. Tout ce que nous vous offrons est pur, sans tache et abondant. Que votre esprit vienne donc vers nous et qu'il nous honore de sa sainte présence! »

Chaque maison d'étude, chaque collége a une salle élevée à la mémoire de Confucius, pour lui rendre les honneurs prescrits. C'est là que, dans tous les concours, les étudiants reçoivent leurs grades en présence des examinateurs. La vénération pour ce grand nom est telle que ceux d'entre les lettrés chinois qui se firent chrétiens au temps des premiers missionnaires ne purent jamais se résoudre à cesser de lui rendre leurs hommages accoutumés. Ces missionnaires eux-mêmes le regardaient comme un modèle de vertu et de sainteté. « On ne peut, dit l'un d'eux (le P. Le Comte), rien ajouter ni à son zèle, ni à la pureté de sa morale. Il semble quelquefois que ce soit un docteur de la nouvelle loi qui parle plutôt qu'un homme élevé dans la corruption de la loi de nature; et, ce qui persuade que l'hypocrisie n'avait point de part dans ce qu'il disait, c'est que jamais ses actions n'ont démenti ses maximes. Enfin sa gravité et sa douceur dans l'usage du monde, son abstinence rigoureuse (car il passait pour l'homme de l'empire le plus sobre), le mépris qu'il avait pour les biens de la terre, cette attention continuelle sur ses actions, et, ce que nous ne trouvons point dans les sages de l'antiquité, son humilité et sa modestie, donneraient lieu de juger que ce n'a pas été un pur philosophe formé par la raison, mais un homme inspiré de Dieu pour la réforme de ce nouveau monde. »

Nous n'ajouterons rien à ce portrait. Ceux qui voudront connaître plus en détail cette belle et noble vie peuvent consulter le 12e volume des *Mémoires sur les Chinois*, et le 1er volume de la *Description de la Chine*, par M. G. Pauthier (p. 120 et suiv.).

Les éditions chinoises des œuvres de Confucius, qui sont presque toutes enrichies de nombreux commentaires, dont le plus célèbre et le plus répandu est celui de *Tchou-hi*, se comptent par milliers. Excepté peut-être la Bible, il n'est au-

cun ouvrage dans le monde qui ait reçu et qui continue à recevoir une aussi grande publicité.
G. P.

CONNAISSANCE, voy. INTELLIGENCE.

CONRING ne peut compter, en philosophie, que par son dévouement au péripatétisme : il a beaucoup écrit, mais il n'a point trouvé d'idées nouvelles et n'a aucune originalité. Né en 1606 à Norden en Ost-Frise, il se distingua de très-bonne heure, et malgré sa faible santé, par des études brillantes. Il suivit les leçons des plus célèbres professeurs de l'Université de Leyde; et lui-même, à l'âge de vingt-six ans, il enseignait la philosophie naturelle à Helmstædt. Il fut quelque temps le médecin de la régente d'Ost-Frise et même de la reine Christine, qui ne put le fixer auprès d'elle. Plus tard, professeur de droit à Helmstædt, ce fut surtout à ce titre qu'il se fit connaître; et ses vastes connaissances, ses labeurs immenses et tout pratiques, en firent bientôt l'un des jurisconsultes les plus distingués de l'Allemagne, qui en comptait dès lors un très-grand nombre. Les souverains le consultèrent souvent sur les questions les plus délicates de droit public, et son fameux ouvrage sur les frontières de l'empire d'Allemagne, *de Finibus imperii*, produisit, de son temps, la sensation la plus vive. L'empereur l'en fit remercier. La réputation de Conring était, pour ces matières, presque sans égale, et il fut un des savants que la munificence de Louis XIV se fit un honneur de distinguer et de récompenser. Il eut pour collaborateur, dans ses travaux, le fameux Henri Méibom. Il mourut en 1681, entouré du respect et de l'estime publique.

Conring était une sorte d'encyclopédie vivante, et ses ouvrages, au nombre de deux cent un, traitent des sujets les plus variés. Ils ont été réunis en une seule édition générale qui n'a pas moins de 6 vol. in-f°, par Goebel, Brunswick, 1730. Les seules parties qui puissent nous intéresser sont une *Introduction à la philosophie naturelle*, où dominent les principes d'Aristote dans toute leur puissance ; une édition de la *Politique d'Aristote* avec des commentaires, et qui est comprise dans une espèce d'histoire de la science politique depuis l'antiquité jusqu'au XVIIe siècle, et enfin des travaux assez nombreux et tout péripatéticiens sur la philosophie sociale (*de Philosophia civili*). Il ne faut pas croire d'ailleurs que le péripatétisme de Conring, quoique très-ardent, soit aveugle. Mélanchthon avait réformé les études des écoles protestantes, et Aristote était alors dépouillé de toutes ses obscurités et de cette subtilité vaine dont la scolastique l'avait couvert. Conring, au XVIIIe siècle, fut un de ceux qui le connurent le mieux; et Brucker, en le classant parmi les plus purs péripatéticiens de cette époque, n'a pu trouver assez de louanges pour lui. Peut-être est-ce par attachement à la doctrine péripatéticienne que Conring se montra l'adversaire du cartésianisme, qu'il ne paraît pas avoir bien compris, et qu'il eut le tort de poursuivre Descartes de ses épigrammes, longtemps même après que le philosophe français était mort. Brucker regrette, avec raison, une si vive et si malheureuse inimitié. Conring, du reste, était parfaitement sincère, et, dans des matières où il était plus compétent, il fit preuve de la plus honorable loyauté. C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers à soutenir le système d'Harvey sur la circulation du sang, et qu'il tint à honneur de louer et d'admirer les travaux de Grotius et de Puffendorf qui devaient éclipser les siens. Il combattit du reste Hobbes et Gassendi comme il avait combattu Descartes. Les œuvres de Conring ont été publiées à Brunswick, 1780, 7 vol. in-f°.

Gaspard Corberus a écrit une Vie de Conring, in-4, Helmst., 1694. Conring a été omis dans le Dictionnaire de Krug, qui a cité bien des noms moins illustres que celui-là.
B. S.-H.

CONSCIENCE. « Il y a une lumière intérieure, un *esprit de vérité*, qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. Cette lumière n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe, ni à l'imagination ; elle s'éclipse ou s'éteint même tout à fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'*esprit de vérité*. » C'est ainsi que s'exprime M. Maine de Biran dans la préface du livre des *Rapports du physique et du moral*. La conscience n'est pas sans doute, comme paraît le croire ce profond observateur de notre vie morale, un livre fermé au vulgaire et exclusivement réservé à la contemplation de quelques âmes méditatives. Le sentiment immédiat et infaillible des hautes vérités contenues dans ce grand livre appartient à l'humanité tout entière. Quel est l'homme à qui la conscience ne révèle pas l'unité, la simplicité de son être, l'activité de ses facultés, l'innéité de ses penchants, la spontanéité de ses mouvements, la liberté et la responsabilité de ses actes? Mais ce sentiment du sens commun est vague et confus; il est habituellement mêlé de sensations et d'images, qui en altèrent la simplicité et la vérité. La vraie science de la conscience veut donc autre chose que les sourdes et obscures révélations du sens commun. Elle demande une profonde et constante réflexion qui exerce le sens psychologique, comme on fait les sens externes pour l'observation de la nature, et qui, par une analyse lente et minutieuse, le tienne successivement attaché sur les moindres détails, sur les nuances les plus délicates de la vie morale.

Il n'y a point à craindre, dans les recherches de ce genre, de voir autre chose que la réalité ; mais on peut ne pas l'embrasser tout entière; on peut surtout ne pas l'apercevoir dans toute sa pureté et dans toute sa profondeur. La conscience a été bien souvent définie et même décrite dans les livres de psychologie : toutes ces définitions et ces descriptions sont vraies; mais toutes aussi laissent subsister de graves difficultés sur la nature, l'autorité, la portée, les limites et le mode d'observation de la conscience. Qu'est-ce que la conscience? Est-ce une faculté proprement dite de l'intelligence ou seulement la condition générale de toutes les autres facultés? Quelle distinction peut-on établir entre penser et savoir qu'on pense, entre sentir et savoir qu'on sent, entre vouloir et savoir qu'on veut? Quelle est la certitude propre à la conscience, et comment cette certitude se distingue-t-elle de toutes les autres? Quelle est la portée de la conscience? Atteint-elle seulement les actes du *moi*, ou bien en outre ses facultés, ou enfin pénètre-t-elle jusqu'à la substance même du *moi*? Quelles sont ses limites du côté du monde sensible et du côté du monde intelligible? Où finit le rôle de la conscience, où commence celui des sens et celui de la raison? Après ces difficultés sur la nature, la portée, l'autorité et les limites de la conscience, viennent les graves objections soulevées tout récemment par les physiologistes contre la possibilité d'une science psychologique. La simple conscience suffit-elle à la science? Si elle ne suffit pas, il est donc nécessaire que l'observation proprement dite intervienne. Mais alors comment le *moi* peut-il s'observer lui-même? Comment peut-il être à la fois le sujet et l'objet de son étude? L'observation est-elle immédiate et directe, comme la conscience elle-même? Est-ce dans l'action même de ses facultés, au moment

de la vie psychologique, que le *moi* s'observe, ou bien ne peut-il le faire que par la réflexion travaillant sur des souvenirs? Il est impossible de traiter de la conscience sans chercher à résoudre toutes ces difficultés. Mais pour y arriver, il faut autre chose qu'une simple définition ou même une description; il faut une analyse approfondie de la conscience.

La nature humaine, si on la considère, abstraction faite de toute action et de toute influence extérieure, n'est ni une *pure table rase*, comme l'a prétendu Locke, ni une *statue*, ainsi que l'a imaginé Condillac. Elle a en elle-même, et non hors d'elle, le principe de son activité, de sa force et de sa grandeur. Elle est primitivement douée de puissances, de facultés, de tendances qui n'attendent que le contact ou l'impression d'un objet extérieur pour se développer et se produire. Mais, bien que le *moi* ait en lui-même son principe de vie, il est très-vrai qu'il ne vit pas de lui-même. Dans sa vie morale, aussi bien que dans sa vie physique, il a besoin d'un objet, comme d'un aliment nécessaire à son activité intérieure. C'est une profonde erreur de croire que notre âme puisse se retirer dans la profondeur de son essence et y vivre de sa propre substance dans une absolue solitude. Dans ses méditations les plus abstraites, dans ses imaginations les plus chimériques, dans le recueillement le plus parfait de ses souvenirs, l'âme semble tirer la vie de son propre sein. Et pourtant, si l'on remonte à l'origine de ces méditations, de ces imaginations et de ces souvenirs, on trouvera toujours que l'âme en a puisé les premiers éléments à une source extérieure, ou, tout au moins, étrangère. Le souvenir suppose une perception primitive, et, par suite, une impression du dehors; l'imagination forme ses tableaux de la confusion, ou plutôt de la combinaison de deux mondes essentiellement distincts du *moi*, le monde sensible et le monde intelligible; la méditation n'est que la réflexion travaillant sur des données antérieures acquises par les sens, ou l'imagination, ou la raison, toutes facultés qui impliquent l'intervention d'un *non-moi*. L'âme ne peut donc vivre qu'en communication avec un objet. Cet objet n'est pas toujours extérieur et matériel. Les objets de la raison, le vrai, le beau, le bien, n'ont point ce double caractère; mais ils n'en appartiennent pas moins à un monde profondément distinct du *moi*, et ce serait étendre outre mesure la sphère de la nature humaine, que d'y comprendre, comme l'a fait l'école d'Alexandrie, le monde intelligible tout entier. En un mot, l'âme a toujours besoin d'un objet, quoiqu'elle sente, quoiqu'elle pense, quoiqu'elle désire ou décide; son activité s'éteindrait dans un isolement absolu, comme le feu cesse de brûler dans le vide.

Puisque tout phénomène de la vie psychologique implique un objet distinct et différent du sujet, un *non-moi* aussi bien qu'un *moi*, il peut toujours être considéré sous un double point de vue, par rapport au sujet ou par rapport à l'objet. Appliquant cette distinction aux trois faits qui résument toute la vie morale, sentir, penser et vouloir, nous arriverons facilement à en déduire la loi même de toute analyse intérieure.

Dans le phénomène de la sensation, on peut distinguer 1° la sensation proprement dite, plaisir ou douleur; 2° le sentiment du rapport de cette modification affective au sujet. Ce sentiment est un retour de l'âme sur elle-même: tout entière à l'objet dans le phénomène du plaisir ou de la douleur, elle se reconnaît, se distingue du *non-moi*, et prend conscience d'elle-même dans ce sentiment. Condillac prétend, dans le *Traité des sensations*, que le *moi* se confond et s'identifie avec la première sensation qu'il éprouve, de manière à dire, je suis telle saveur, je suis telle odeur. Cette assertion est une profonde erreur; mais elle est une conséquence rigoureuse de l'hypothèse de Condillac. Si l'homme n'est primitivement qu'une statue, c'est-à-dire un être sans activité et sans facultés innées, il ne peut avoir aucun sentiment de lui-même. Il n'y a pas de conscience possible d'une existence vide et d'une nature inerte. Mais tel n'est pas l'homme réel: il est une force active, douée de facultés et de puissances diverses qui n'attendent que le contact d'un objet pour entrer en exercice. Dès que cette force subit l'impression de la cause extérieure, elle réagit en vertu de l'énergie qui lui est propre, quelle que soit la violence de l'impression extérieure, et par le sentiment de cette réaction elle se distingue de la cause de la sensation, et prend conscience d'elle-même. Condillac éprouve un grand embarras à expliquer la conscience; il imagine à cet effet tout un système de comparaisons et d'inductions. L'explication est beaucoup plus simple, quand on se replace dans la réalité. L'âme humaine n'est point une substance primitivement vide et passive; elle une force, une cause, c'est-à-dire une nature essentiellement active et riche de facultés. Du moment qu'elle agit, elle a, elle ne peut pas ne pas avoir le sentiment de son activité, de sa causalité. De là la conscience, phénomène inexplicable dans l'hypothèse de l'*homme statue*, mais qui devient simple et nécessaire dans la vraie notion du *moi*.

Le langage ordinaire, expression fidèle du sens commun, détermine parfaitement la portée du témoignage de la conscience. On dit bien qu'on a la sensation ou la perception d'un objet; on ne dit pas qu'on en a conscience. C'est qu'en effet la conscience ne touche point à l'objet; elle n'atteint que l'acte du sujet, le sujet lui-même dans sa modification ou dans son action. La sensation est un fait intérieur, sans doute, mais qui suppose un objet et un objet extérieur; la conscience est un sentiment de l'âme qui ne suppose rien au delà de la sphère tout intérieure du sujet. L'âme sort d'elle-même dans la sensation; dans la conscience, elle s'y replie et s'y renferme absolument: on pourrait dire que la sensation est une expansion de l'âme au dehors, tandis que la conscience est un retour sur elle-même. La distinction que la science et le langage ont toujours consacrée entre sentir et savoir qu'on sent, a donc un fondement réel: sentir, c'est être affecté par une cause extérieure; avoir conscience de cette sensation, ce n'est pas simplement être averti de son existence : il est trop clair qu'on ne peut jouir ou souffrir sans le savoir; c'est surtout, pour le sujet qui sent, se reconnaître soi-même et se distinguer de l'objet de sa sensation. Or, ce sentiment du *moi*, qui accompagne la sensation, n'en est point un élément intégrant et inséparable. Il est certain que l'animal sent comme l'homme. En a-t-il conscience comme nous, c'est-à-dire se reconnaît-il comme sujet distinct de l'objet de sa sensation? Quand on l'accorderait, on ne pourrait nier que ce sentiment du *moi* ne fût infiniment plus faible et plus obscur dans l'animal. L'homme lui-même n'a pas également conscience de sa personne dans les divers états par lesquels passe sa sensibilité. Quand la vie animale prédomine en lui, le sentiment du *moi* s'efface, la conscience se trouble et s'obscurcit. Si, au contraire, c'est le principe intérieur qui triomphe des influences du dehors, le sentiment du *moi* redouble, et la conscience devient plus nette et plus claire. N'a-t-on pas d'ailleurs remarqué que le plus sou-

vent la conscience est en raison inverse de la sensation?

La conscience n'est pas moins distincte de la pensée que de la sensation. Toute pensée suppose un objet, sinon extérieur et matériel, au moins distinct et différent du sujet qui pense. De même que par les sens l'âme entre en relation avec le monde visible, le monde des corps, de même par la pensée pure, par la raison, elle communique avec le monde des vérités éternelles et l'Être suprême qui en est le principe. L'âme sort d'elle-même, par la pensée comme par la sensation. La pensée s'attache toujours à un objet étranger au sujet pensant; la conscience de la pensée n'est pas autre chose que le sentiment de l'activité du *moi* dans l'opération intellectuelle; elle ne suppose donc rien d'extérieur, rien d'étranger au sujet; elle est, pour nous servir d'une expression de Kant, vide de réalité objective. Le langage ordinaire a reconnu ce caractère purement subjectf de la conscience: on dit « connaître le beau, le vrai, le bien, Dieu; » on ne dit pas « avoir conscience du vrai, du beau, du bien, de Dieu. » C'est que la conscience n'atteint jamais la réalité objective; elle n'est, dans la pensée comme dans la sensation, que le sentiment immédiat et intime de l'état ou de l'action du *moi*. Ce sentiment est si bien distinct de la pensée proprement dite, qu'il en suit le développement dans une proportion inverse. Plus la pensée est absorbée dans l'objet de sa contemplation, plus la conscience qui l'accompagne est faible et sourde. Quand les hautes vérités du monde intelligible, l'idée du bien, l'idée du beau, l'idée de l'infini, illuminent la pensée humaine de leurs vives clartés, que devient cette lumière intérieure qui éclaire la sphère du *moi*? Qui n'a observé combien elle pâlit devant l'éclat des vérités éternelles? Et si l'objet de sa contemplation, en illuminant l'âme, l'émeut et la transporte, le sentiment du *moi*, la conscience de la personnalité, ne vont-ils point se perdre dans cet enthousiasme de l'extase, si bien défini le ravissement de l'âme en Dieu?

Dans les autres phénomènes de sa vie morale, l'âme n'a pas moins besoin d'un objet. Dans le désir, elle aspire à une réalité placée en dehors d'elle-même, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible. Dans le vouloir, elle n'aspire plus; elle s'attache, elle se fixe à un objet toujours différent d'elle-même, à un *non-moi*. Seulement il faut reconnaître une profonde différence entre les phénomènes du désir et du vouloir, et les phénomènes de la sensation et de la pensée. Le désir et la volition sont de purs mouvements de l'activité intérieure, lesquels ont pour terme et pour but l'objet extérieur, et pour cause unique le sujet, tandis que la sensation et la pensée proviennent de l'action réciproque de deux causes, le *moi* et le *non-moi*. Dans le désir, l'âme tend à sortir d'elle-même; dans la volition, elle fait effort dans le même sens; mais elle n'en sort pas réellement comme dans la sensation et la pensée: elle n'entre pas en commerce avec le monde sensible et le monde intelligible. L'activité du *moi* se montre inégalement dans ces deux phénomènes, spontanée dans le désir et libre dans la volonté, ayant son objet et sa fin au dehors, mais sa cause, sa cause unique au dedans. Dans la sensation et la pensée, l'activité intérieure ne se développe pas d'elle-même; elle ne fait que réagir sous l'impression d'un objet extérieur, en sorte que cet objet n'est pas seulement le terme, mais encore la cause jusqu'à un certain point de cette réaction.

Cette rapide analyse de la conscience, dans les principaux phénomènes de la vie morale, nous révèle la véritable nature de la conscience, et par là nous indique la solution très-simple de toutes les difficultés qui ont été soulevées au début de cet article. Commençons par en faire ressortir une notion précise et exacte de la faculté de l'esprit qui fait l'objet de notre travail. Autre chose est sentir, penser, désirer, vouloir; autre chose est en avoir conscience. La sensation, la pensée, le désir, la volition sont des phénomènes internes sans doute, mais qui, directement ou indirectement, supposent un objet en dehors de l'âme. Ce sont des faits du *moi* qui impliquent une certaine relation avec le *non-moi*. Mais la conscience est le sentiment intime, immédiat, constant de l'activité du *moi*, dans chacun des phénomènes de sa vie morale. Elle nous révèle, non le phénomène tout entier, mais seulement la part que le *moi* y prend, l'action du sujet, abstraction faite de l'impression de l'objet; elle nous montre le côté subjectif d'un phénomène qui présente toujours à l'analyse un double aspect. En sorte qu'à parler rigoureusement, ce n'est pas de la sensation même, ni de la pensée que l'âme a conscience, mais seulement de l'énergie et de l'activité qu'elle manifeste dans ces phénomènes. En un mot, c'est d'elle-même, et d'elle seule, qu'elle a conscience. Dans ses sensations, dans ses pensées, comme dans ses désirs et ses volitions, elle ne sent et ne voit qu'elle. La conscience n'a qu'un objet immuable et permanent: le *moi*; si elle change elle-même, si elle paraît se diversifier à l'infini, c'est qu'elle suit exactement les modifications et les variations infinies du *moi*. On pourrait définir la conscience le sentiment du *moi*, dans tous les phénomènes de la vie morale.

Le caractère propre et le rôle de la conscience étant déterminés, il sera facile d'en circonscrire le domaine et d'en marquer les limites d'une manière précise. Jusqu'où peut descendre la conscience, quand elle pénètre dans les profondeurs de la nature humaine? Jusqu'où peut-elle s'étendre, lorsqu'elle essaye de sortir du cercle de la vie intérieure et d'explorer les abords du monde sensible ou du monde intelligible? Elle nous révèle les actes du *moi*, rien n'est plus évident; mais va-t-elle au delà, et nous révèle-t-elle en outre les facultés et la substance même du *moi*? D'un autre côté, son témoignage n'est-il jamais que l'écho de la réalité intérieure? N'a-t-elle rien à nous apprendre, soit sur le monde sensible et le monde intelligible considérés en eux-mêmes, soit sur les communications mystérieuses par lesquelles le *moi* s'y rattache? Selon une doctrine généralement répandue dans les livres de psychologie, il faudrait distinguer trois degrés dans l'étude des faits de conscience: les actes proprement dits, les facultés, et le principe même de ces facultés, l'âme, considérée dans sa nature intime et sa substance. La conscience n'atteindrait directement que les actes; ce ne serait que par une induction appuyée, il est vrai, sur les données du sens intime que la science pourrait s'élever aux facultés, et pénétrer jusque dans la nature intime, dans la substance même du *moi*. Cette théorie est en contradiction avec la vraie définition de la conscience. Si la conscience n'est réellement que le sentiment de l'élément actif et purement interne du phénomène complexe qui résulte de la double action du sujet et de l'objet, ainsi que l'analyse vient de le démontrer, elle est le sentiment même du *moi* en action. Il est clair, dès lors, qu'elle ne se borne pas à nous instruire des modifications et des actes du *moi*, et qu'elle nous révèle, en outre, immédia-

tement et les facultés et le principe même des facultés. La psychologie n'a nul besoin ici de l'induction, procédé indirect et ingénieux auquel les sciences d'observation ne doivent recourir que là où l'expérience directe et immédiate fait défaut. Pour connaître mes facultés et la substance même de mon être, ma conscience me suffit; je ne sens pas seulement mes actes, je sens tout aussi immédiatement les pouvoirs qui les produisent, et la cause, la force une, simple, indivisible, qui dirige et applique tous ces pouvoirs. On a beaucoup trop répété que la méthode qui convient à la psychologie est la même que celle qui a tant fait avancer les sciences physiques et naturelles. C'est une erreur profonde que M. de Biran a relevée le premier, et qui condamnerait la science à l'impuissance et à la stérilité, si la méthode psychologique ne parvenait à s'en dégager. Il n'est pas vrai que l'on constate l'existence d'une faculté, comme on découvre l'existence d'une loi du monde physique. Un peu de réflexion suffit pour convaincre qu'il n'y a rien de commun entre les deux manières de procéder. C'est parce qu'ils ont observé deux phénomènes en rapport de succession ou de concomitance, que le naturaliste et le physicien soupçonnent d'abord qu'il pourrait bien y avoir une raison nécessaire, une cause générale de cette succession ou de cette concomitance, et, après avoir multiplié et surtout varié les expériences, concluent avec certitude à l'existence d'une loi. Ils ont observé les phénomènes; mais ils n'ont pu observer la loi. C'est parce que la loi est invisible, qu'ils en sont réduits à la conjecturer par l'induction. Qu'est-ce que l'induction, sinon une sorte de divination qui était restée fort incertaine et fort téméraire jusqu'au jour où Bacon la soumit à des règles sévères. Rien de pareil n'a lieu en psychologie. Si je crois à l'existence en moi de telle faculté, de telle capacité, de tel penchant, ce n'est point parce que d'un certain nombre de cas observés j'aurai induit l'existence de cette faculté, de cette capacité, de ce penchant; j'y crois en vertu d'un sentiment intime, immédiat, profond. S'il en était autrement, si je devais ma croyance à la seule induction, comment serai-je encore sûr de l'existence d'une faculté, d'une capacité, d'un penchant, lorsque l'objet qui en a provoqué l'action ou la manifestation a disparu? Je n'ai pas conscience seulement de la manifestation extérieure et objective de mon désir ou de mon penchant; je retrouve ce désir ou ce penchant dans la profondeur de l'âme où il sommeille. Il en est de même de toute faculté, de tout principe de la vie morale : la conscience n'en révèle pas seulement l'action et la manifestation, mais encore, si je puis m'exprimer ainsi, l'être et la nature intime. J'ai à la fois la conscience de l'acte et de la puissance volontaire; j'ai en même temps le sentiment de la passion fugitive du moment, et de la tendance profonde et permanente qui se cache sous le mouvement passionné. Et comment, d'ailleurs, en pourrait-il être autrement? Si la conscience des phénomènes de la vie morale n'est que le sentiment du *moi* lui-même en tant que cause active, en tant que force, comment le sentiment du *moi* lui-même n'impliquerait-il pas la conscience de toutes les facultés, puissances, penchants, par lesquels se manifeste son activité?

Il y a plus : le témoignage de la conscience ne s'arrête point aux facultés, et il atteint jusqu'à la nature intime, jusqu'à la substance même de l'âme. On a beaucoup abusé des mots *âme* et *esprit*, en les appliquant arbitrairement à tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience. On a transformé en *âme* et en *esprit* toute cause invisible des phénomènes; on a imaginé une âme de la nature, un esprit universel. Dès lors, le sens de ces mots dans la science est devenu tellement vague et tellement mystérieux, qu'ils ont été relégués par les esprits *positifs* dans la catégorie des termes qui n'expriment plus que les vieilles chimères de la pensée. Dans une théorie purement psychologique, il importe d'écarter toute spéculation empruntée à la métaphysique, et de considérer simplement l'*âme* et l'*esprit* au point de vue de la nature humaine. Qu'est-ce que l'âme? une cause, une force simple, sentante, spontanément active, principe et centre de tous les mouvements de la vie extérieure. Qu'est-ce que l'esprit, toujours au point de vue psychologique? une force douée d'attributs supérieurs à ceux que je viens de nommer, une cause qui réunit la raison à la sensibilité, la volonté à la liberté, au mouvement spontané et à l'action. C'est là l'idée la plus exacte et la plus pure que nous puissions nous faire de l'âme et de l'esprit. L'unité, la simplicité, la sensibilité, l'activité spontanée ne sont pas seulement des attributs plus ou moins essentiels d'un être mystérieux qui serait l'âme; ils en constituent la nature même et la substance. De même, il ne faut pas voir dans la volonté, la liberté et la raison, de simples attributs d'une substance indéfinissable et inaccessible qu'on nommerait l'esprit; l'ensemble de ces attributs forme la substance même et tout l'être de l'esprit. Or, d'où nous viennent ces notions d'âme et d'esprit? N'est-ce pas de la conscience et de la conscience seulement? C'est à cette source intérieure que nous les puisons pour les transporter ensuite par analogie et par induction dans le monde sensible et dans le monde intelligible. Le *moi* est le vrai type de l'*âme* et de l'*esprit;* la conscience est le vrai sanctuaire de la vie spirituelle. Le psychologue peut dire comme le poëte, dans un sens différent : *Spiritus intus alit.* « Peut-être que ces questions (sur la nature de la substance spirituelle) paraîtront moins insolubles, si l'on considère que, dans le point de vue réel où Leibniz se trouve heureusement placé, les êtres sont des forces, et les forces sont les seuls êtres réels; qu'ainsi le sentiment primitif du *moi* n'est autre que celui d'une force libre, qui agit ou commence le mouvement par ses propres déterminations. Si notre âme n'est qu'une force, qu'une cause d'action ayant le sentiment d'elle-même, en tant qu'elle agit, il est vrai de dire qu'elle se connaît elle-même par conscience d'une manière adéquate, ou qu'elle sait tout ce qu'elle est. C'est là même une raison de penser qu'il y a dualité de substance en nous. » (Maine de Biran, t. III, p. 298, édit. Cousin.) Tirons maintenant les conséquences de cette vérité. L'expérience intérieure nous révélant directement l'unité, la simplicité, l'activité spontanée, la liberté du *moi*, nous initie par là même à la connaissance intime de notre nature, de notre substance, de notre *âme* proprement dite; et la conscience du *moi*, en tant que cause libre et morale, n'est pas moins que le sentiment pur de notre nature spirituelle. Or, si le *moi* se connaît dans les profondeurs les plus intimes de son être, la solution de certains problèmes redoutables qu'on réserve exclusivement à la métaphysique devient facile et tout à fait positive. Pour savoir quelle est la nature du principe de la vie morale, s'il est distinct et indépendant du principe de la vie animale, quels sont les rapports de l'âme avec le corps, il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse ou au raisonnement : la conscience sérieusement interrogée y suffit. Le plus savant échafaudage d'arguments logiques devient inutile devant la plus simple

analyse. Lorsqu'il s'agit de la réalité, surtout de cette réalité vivante et intime que chacun porte en soi-même, il faut se défier de la logique. Cette science n'a point de lumières pour de telles questions ; elle peut bien désarmer le sceptique, elle ne peut l'éclairer. Le grand effet, l'admirable vertu d'une analyse psychologique, c'est de pénétrer l'esprit qui résiste, du sentiment même de la réalité. Tout devient clair et certain à celui qui veut, qui sent, qui voit, qui distingue ; tandis que les spéculations métaphysiques et les arguments logiques (en ce qui concerne les choses d'observation bien entendu) ne laissent qu'incertitude et ténèbres dans l'esprit de ceux qu'ils ont d'abord éblouis ou réduits au silence. Où trouve-t-on une plus complète et plus invincible démonstration du vrai spiritualisme que dans les livres de M. de Biran? La distinction des deux vies, des deux activités, des deux natures enfin dans l'homme, le caractère propre de la nature spirituelle, les rapports qui l'unissent au corps, la spontanéité de l'activité volontaire et son empire sur les principes de la vie animale, toutes ces grandes vérités qu'il importe tant d'établir sur une base inébranlable, deviennent, après qu'on s'est pénétré des profondes analyses de M. de Biran, des vérités de sentiment contre lesquelles nul scepticisme ne prévaut. On pourrait, jusqu'à un certain point, appliquer les paroles de l'Écriture sainte (*Tradidit mundum disputationibus eorum*) aux dissertations des métaphysiciens qui traitent la question de la spiritualité de l'âme par le raisonnement. Ces sortes de discussions retentiront éternellement dans la science, sans jamais produire ni lumière ni foi. C'est qu'en psychologie la lumière ne peut venir que d'une révélation intérieure, et que la foi n'a de racines que dans le sentiment. L'histoire de la philosophie est riche d'hypothèses toujours ingénieuses, souvent profondes, sur la distinction et la communication de deux substances, sur la nature et la destinée de la substance spirituelle. Ces hypothèses portent les noms des plus grands esprits qui aient médité sur ces hauts problèmes, les noms immortels de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibniz. Et pourtant elles n'ont produit ni démonstration rigoureuse, ni croyance durable ; elles se sont évanouies au premier souffle de l'expérience. Il est à espérer que la méthode, dont M. de Biran a fourni de si heureux exemples, présidera désormais à toutes les recherches sur la nature de l'âme humaine, et que, sur ce point, la science en a irrévocablement fini avec les hypothèses de l'antiquité et du XVIIe siècle. La psychologie n'a point à demander à la métaphysique les lumières qu'elle ne peut trouver qu'en elle-même. Ces deux sciences ont chacune leur objet, leur méthode, leurs principes bien distincts ; en les mêlant l'une à l'autre, comme on le fait trop souvent, on ne peut que les corrompre également. En résumé, le problème de la nature de l'âme est fort simple : il est tout entier dans l'expérience. Le *moi* n'a pas seulement conscience de ses actes et de ses facultés ; il a conscience du fond même de son être, puisque le fond de son être c'est la simplicité, la causalité, la personnalité, la liberté. Il se sent donc comme substance, comme âme, comme esprit. Rien n'est plus clair et plus positif que cette connaissance-là ; car elle ne dépasse point le témoignage du sens intime. S'il y a des mystères dans la science de l'homme, c'est au delà du *moi* qu'ils commencent. Comment le *moi* communique-t-il avec le *non-moi*, avec le *non-moi* sensible, comme le *non-moi* intelligible? Quelle est la nature des liens qui l'attachent à ces deux mondes? Quelle est enfin la position de l'homme dans le système général des êtres? Vit-il, agit-il, se détermine-t-il au sein même de la vie universelle, ou en dehors; au sein de la nature divine, ou en dehors? Problèmes redoutables que la psychologie est absolument impuissante à résoudre. Il ne s'agit plus alors de s'enfermer dans la conscience et d'en sonder les plus intimes profondeurs ; il faut sortir du *moi* et s'élever à la considération générale des rapports des êtres entre eux ; il faut surtout remonter jusqu'au principe suprême des choses et comprendre toute existence finie et contingente à ce point de vue. C'est l'œuvre de la métaphysique.

L'âme se connaît directement : elle ne se voit pas seulement dans ses actes et dans ses facultés ; elle se voit en elle-même. Nous venons, je crois, de mettre ce point hors de doute. Mais comment se voit-elle? Est-ce dans l'action et dans l'exercice de ses facultés seulement qu'elle se saisit et se connaît, ou bien arrive-t-elle, par un effort d'abstraction, à se détacher de la réalité sensible ou intelligible, et à se poser, loin du monde et de la vie, comme un objet immobile de contemplation ? Cette dernière hypothèse répugne à la nature même de l'âme ; c'est la force et l'énergie ; tout son être est dans l'action. Or, l'âme ne peut se voir que comme elle est ; elle ne peut donc se voir qu'en tant que cause, c'est-à-dire en action. L'âme humaine ne se retire pas dans les profondeurs de son essence pour se donner en spectacle à elle-même ; elle ne se fait point immobile et silencieuse pour subir le regard de la conscience. Elle ne le pourrait sans se condamner à la mort et au néant ; car, pour elle, l'action c'est la vie ; je dis plus, c'est l'être même, puisque sa nature est d'être une force.

On vient de voir jusqu'où pénètre la conscience dans le fond même de la nature humaine ; il s'agit maintenant de considérer jusqu'à quel point ce témoignage s'applique aux relations du *moi* et du *non-moi*, soit sensible, soit intelligible.

Et d'abord, jusqu'où s'étend la conscience du côté de l'organisme? Il n'est pas seulement vrai qu'il y a dans l'âme deux activités, deux vies, deux natures bien distinctes ; il est, de plus, évident que le rapport qui existe entre ces deux natures n'est ni une simple succession, ni une pure correspondance, mais une connexion intime résultant d'une action réciproque des deux natures. Or, sur quoi se fonde cette croyance à la communication directe et immédiate de l'âme et du corps? Cette relation des deux substances, dont l'explication est pleine de mystères et de difficultés, tombe-t-elle aussi sous le regard de la conscience comme la vie intime du *moi*, ou s'y dérobe-t-elle comme la vie extérieure? En un mot, avons-nous le sentiment immédiat du rapport des deux natures, ou bien est-ce à tout autre procédé que nous devons cette croyance irrésistible à la connexion étroite des deux substances? Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Il y a trois choses à distinguer dans ce phénomène complexe de la vie : l'acte involontaire tout intérieur, le mouvement de locomotion tout extérieur, et le rapport de causalité que, par une conviction invincible, j'établis entre l'acte de volonté et le mouvement de locomotion. Or, d'où me vient cette conviction? Est-elle l'effet d'une conjecture, d'une induction, d'une hypothèse? ou bien d'un sentiment intime et direct? Ai-je conscience de l'action de ma volonté sur la faculté locomotrice, comme j'ai conscience de l'énergie intérieure de cette volonté? C'est ce qui est hors de doute. Si ma croyance n'était due qu'à une conjecture ou à une induction, elle ne serait point irrésistible. Non ; ce n'est point pour avoir observé en différents cas la succession d'un mouvement muscu-

laire à un acte de volonté, que je crois à l'intime relation de ces deux phénomènes; c'est parce que je la sens aussi directement et aussi immédiatement que je sens l'énergie volontaire elle-même. Je prends un autre exemple. Je désire jouir d'un spectacle, et je dirige de ce côté l'organe de la vision. Entre ces deux phénomènes, dont l'un appartient à la vie intérieure du *moi*, et l'autre à la vie organique, je reconnais une relation de cause à effet; je crois à l'action du désir sur l'organe. Est-ce par induction que j'y crois, ou bien en vertu d'un sentiment direct et immédiat? Évidemment, ici encore, c'est la conscience qui intervient. Ainsi ma croyance à la communication intime des deux natures, ou tout au moins à l'action de l'âme sur le corps vient de la conscience que j'en ai. Voilà pourquoi cette croyance est invincible et défie toutes les hypothèses qui ont essayé de la nier, l'*harmonie préétablie*, les *causes occasionnelles*, etc., etc.

Du reste, il n'est pas étonnant que le *moi* ait conscience à la fois de sa propre énergie et de l'action qu'elle exerce sur la vie extérieure. La conscience, avons-nous dit, n'est jamais que le sentiment de l'activité du *moi*. Or, il est tout simple que le *moi* ait conscience de cette activité à tous les points de son développement, depuis l'acte le plus intime et le plus pur, jusqu'au mouvement complet qui en forme l'extrême limite. C'est toujours de sa propre énergie et de sa propre causalité, c'est-à-dire de lui-même, que le *moi* a conscience dans ce sentiment immédiat de l'action des facultés spirituelles sur les facultés organiques. Partout où se révèle l'activité du *moi*, soit pure, soit mêlée à des influences étrangères, la conscience apparaît; elle ne s'arrête que là où cesse l'activité.

Il faut chercher maintenant d'un autre côté les limites de la conscience. L'âme ne vit pas seulement des impressions que lui envoie le monde extérieur; elle vit surtout des pensées et des sentiments que fait naître en elle la contemplation du vrai, du beau, du bien, de Dieu et de tous les objets de ce monde supérieur que la philosophie ancienne appelait le *monde intelligible*. A vrai dire, cette vie est la seule qui convienne à la dignité de sa nature; elle est la vraie fin de son activité, l'objet propre de ses hautes facultés; la vie des sens n'en est que la condition nécessaire. Or l'âme n'entre pas ainsi en commerce avec le monde idéal sans en ressentir l'heureuse inspiration. De là des sentiments, des intuitions, des désirs, des extases dont elle a conscience, comme des plus vulgaires phénomènes de sa vie intérieure. Mais ici encore c'est elle-même qu'elle sent, et non pas l'objet intelligible. On conçoit, on désire, on aime le vrai, le bien, le beau, Dieu enfin; on n'en a pas conscience. La conscience n'est que le reflet des communications que l'âme entretient avec le monde idéal par l'intermédiaire de certaines facultés supérieures; ce n'est point par elle, c'est par la raison et l'amour que l'âme communique avec ce monde. Quand on représente la raison et l'amour comme les ailes de l'âme, dans son essor vers le monde supérieur, on fait mieux qu'une métaphore : on exprime par une heureuse image une profonde vérité psychologique, à savoir : la merveilleuse vertu de communication de la raison et de l'amour. C'est, en effet, par ces deux facultés que l'âme peut sortir d'elle-même et se rattacher à la vie universelle et à son principe suprême. C'est la raison qui ouvre à l'âme les sublimes perspectives de l'idéal; c'est l'amour qui l'en rapproche, et, par une intime union, lui en fait sentir la vivifiante vertu. La lumière de la conscience est tout intérieure; elle n'éclaire que l'âme, il est vrai, dans ses plus secrètes profondeurs. Réduite à la conscience d'elle-même, l'âme se verrait fermer toutes les issues du monde intelligible. Les écoles mystiques ont, en général, pour principe de faire découler toute vérité, toute science, la métaphysique et la physique, comme la morale et la psychologie, d'une source intérieure. Pour ces écoles, toute connaissance, celle de Dieu comme celle de la nature, est une révélation immédiate du sentiment. Ce principe est une profonde erreur. La conscience n'étant jamais que le sentiment du *moi*, ne peut révéler le *non-moi*. Pour en faire la source unique de nos connaissances, il faut ou étendre indéfiniment la conscience, au point de la confondre avec la raison, ou bien supprimer tout un ordre de vérités qui dépassent l'expérience. Dans le premier cas, on détruit la conscience, par cela même qu'on efface les limites qui la séparent de la raison; et avec la conscience on détruit la personne humaine en l'absorbant, comme l'ont fait les Alexandrins, dans le monde intelligible. Dans le second cas, c'est la raison elle-même et son objet, le monde intelligible, qu'on anéantit. Telle est la double conséquence à laquelle aboutit nécessairement toute école mystique : ou elle dégénère en un empirisme spiritualiste, ou elle tombe dans l'abîme du panthéisme. On ne saurait donc marquer avec trop de précision les limites qui séparent la conscience de la raison, et la réalité intérieure de la vérité intelligible. Le témoignage de la conscience est purement subjectif; il n'atteint point la sphère des vérités éternelles et nécessaires. Du moins, il ne l'atteint pas directement. Quand la philosophie transporte les données de la conscience dans la sphère des vérités éternelles; quand elle applique à la nature divine les attributs de l'être moral dont nous avons le sentiment intime, elle puise à une source intérieure certains éléments de la science théologique. Mais alors même c'est une simple induction et non une révélation immédiate qu'elle demande à la conscience. Appliquée dans une certaine mesure, cette induction est légitime; mais pour peu qu'on en abuse, on mêle arbitrairement les données de la conscience aux conceptions de la raison, et on se perd dans les rêves de l'anthropomorphisme. La conscience, on ne saurait trop le répéter, ne révèle jamais que le *moi* dans toutes les impressions, soit physiques, soit morales que l'âme peut ressentir. Dans ces moments extraordinaires où l'âme est comme absorbée et ravie dans son objet, dans l'amour, dans l'ardeur de la contemplation, dans l'enthousiasme de l'extase, si elle conserve encore le sentiment de sa personnalité et de son activité propre, en un mot la conscience, cette conscience ne dépasse point les limites du *moi*.

Mais, pourrait-on dire, si la sphère de la conscience est purement subjective, si elle n'atteint aucune réalité objective, soit sensible, soit intelligible, ce n'est pas seulement la vérité métaphysique qui lui échappe, c'est encore la vérité morale, c'est le beau, c'est le bien, tout autant que Dieu et les vérités premières. Or le sens commun a toujours attribué le sentiment moral à la conscience; à tel point qu'il l'a identifié avec ce sentiment. Cette prétendue contradiction de la science et du sens commun sur un point aussi grave, s'explique non par une erreur, mais par une confusion du sens commun. La conscience a toujours le même objet, le *moi*, dans les diverses modifications que l'âme peut subir; les noms différents sous lesquels on la désigne n'expriment point une différence de rôle et d'objet. Qu'elle ait le sentiment d'une action ou d'un état, d'une impression physique ou d'une disposition morale, elle n'est jamais que l'écho de la personne hu-

maine, dans la vicissitude de sa vie si mobile, si agitée, si inégale. La conscience morale proprement dite n'est pas le sentiment du bien ou du mal, mais simplement de la disposition de l'âme livrée à l'impression de l'objet moral. Elle est le sentiment du plaisir ou de la peine, de la satisfaction morale ou du remords. La conscience n'a prise sur aucune réalité objective : pas plus sur la réalité morale que sur toute autre. Le bien, l'ordre, les principes du monde moral sont des vérités transcendantes conçues par la raison et dont la conscience ne peut attester que l'effet produit sur l'âme. La seule lumière de la conscience ne suffit pas pour révéler la loi morale tout entière. En effet, que suppose cette loi? 1° L'idée du bien; 2° la possibilité pour l'homme d'agir conformément à cette idée, c'est-à-dire la liberté. Or si la croyance à la liberté est un sentiment de la conscience, la notion du bien est une intuition de la raison. Il ne faut pas croire que c'est sur une simple donnée de la conscience, à savoir le fait de liberté, que la raison s'élève à l'idée de bien. L'idée du bien n'est que l'idée de l'ordre; pour concevoir l'ordre, il faut dépasser la sphère de l'expérience et se transporter par la pensée dans le monde intelligible. La raison et la conscience s'unissent donc pour nous révéler le monde moral.

Après avoir circonscrit le domaine de la conscience dans tous les sens, il reste à rechercher quelle est la certitude qui lui est propre. C'est la nature même du témoignage qui fait la nature de la certitude; donc le témoignage de la conscience étant tout subjectif, la certitude qui lui est propre est également subjective, et par cela même au-dessus de tout scepticisme. On peut nier (non pas, sans doute, avec une raison suffisante) toute réalité objective, sensible ou intelligible, la nature ou Dieu. On peut toujours contester à l'esprit humain la possibilité de franchir les limites de sa propre nature et d'atteindre la substance et l'être même du *non-moi*. Une science rigoureuse ne passe jamais du sujet à l'objet du *moi* au *non-moi*, sans avoir résolu la difficulté que nous venons d'élever. Mais le témoignage de la conscience ne souffre pas la moindre objection, même pour la forme; il est ce point certain et inébranlable où Descartes s'était enfin arrêté dans son doute méthodique, et il est tout simple qu'il en soit ainsi. Toute connaissance ne peut être mise en doute qu'autant qu'elle contient une certaine réalité objective. Alors, en effet, mais seulement alors, elle est susceptible de vérité et d'erreur. La conscience, n'étant que le sentiment d'une réalité intérieure et toute subjective, ne peut jamais être considérée sous ce caractère; elle peut être obscure ou claire, faible ou énergique, superficielle ou profonde, complète ou incomplète; elle n'est ni vraie ni fausse, elle est ou elle n'est pas.

Tous les phénomènes de la conscience ont ce privilége singulier de ne pouvoir pas même être mis en question. Je ne puis nier ni ma personnalité, ni mon activité, ni aucune de mes facultés; je ne puis nier davantage ma liberté, car j'en ai, comme de toutes les autres facultés, le sentiment intime. J'ai conscience de la spontanéité de mes actes volontaires; je me sens libre et responsable; nulle spéculation métaphysique ne peut prévaloir contre ce sentiment. On dira peut-être que la liberté a été souvent mise en doute, et sur de graves raisons, et qu'en supposant que ces raisons soient fausses, il n'en faut pas moins reconnaître que le doute est possible pour un fait de conscience. Il est vrai que l'esprit métaphysique a quelquefois imaginé des systèmes sur le monde et sur Dieu qui rendaient toute liberté impossible; mais n'a-t-il pas aussi inventé des hypothèses qui détruisaient l'existence même du *moi* aussi bien que sa liberté? Est-ce à dire pour cela que l'existence personnelle n'est pas au-dessus de toute espèce de doute? Il en est de la liberté comme de tout fait de conscience; elle ne peut être l'objet ni d'un doute ni d'une démonstration. Pour la nier légitimement, il faudrait ne point en avoir conscience, ce qui est impossible; car le sentiment que nous en avons se confond avec le sentiment même de notre être.

On insiste encore contre l'infaillibilité absolue et universelle du témoignage de la conscience, et on invoque l'incertitude de telles ou telles vérités morales qui touchent pourtant à la conscience. Cette incertitude, d'ailleurs mal fondée, ne tient pas aux phénomènes de conscience proprement dits, mais à des principes qui dépassent la sphère de l'expérience intérieure. Ainsi que nous l'avons montré, dans toute question morale il faut distinguer deux éléments, la liberté et la notion du bien. On ne peut mettre en doute la liberté, vérité de sentiment; on peut nier jusqu'à démonstration supérieure, et on a nié non pas l'effet intérieur que produit l'idée du bien, mais la réalité objective de cette idée. On s'alarme bien à tort du prétendu danger que fait courir tel ou tel système de métaphysique à certaines vérités de conscience. L'existence personnelle, l'activité, la liberté ne sont point de ces vérités contre lesquelles le plus fort système puisse prévaloir. La contradiction qui peut s'établir entre un système et telle vérité de conscience est un échec pour ce système, mais non pour cette vérité. Quant à ce scepticisme qui s'attaque à tout et qui prétend arriver au nihilisme, il n'a aucune puissance contre la conscience, il ruinerait l'édifice entier de la connaissance humaine, qu'il laisserait encore debout les croyances qui reposent sur l'expérience intérieure. Le matérialisme et le panthéisme auront beau faire, ils n'arracheront jamais de la conscience humaine le sentiment de sa personnalité et de sa liberté. Ce n'est pas là d'ailleurs qu'est le danger; il n'est guère dans la nature de l'homme de perdre le sentiment du *moi;* ce qu'elle pourrait perdre bien plutôt, ce qu'une science étroite et soi-disant *positive* lui enlèverait facilement, c'est ce sens du beau, du vrai, du bien, du divin qu'on appelle communément le *sens métaphysique*. Aujourd'hui, l'écueil de la science et de la société n'est pas le panthéisme qu'on se plaît à voir partout, et dont on fait l'épouvantail des esprits et des âmes; c'est cet empirisme qui, bornant la science, soit à la sphère des sens, soit à la sphère de la conscience, lui ferme toutes les issues du monde idéal.

Après avoir montré la nature, la portée, la limite et l'autorité de la conscience, il ne reste plus, pour en épuiser la théorie, qu'à résoudre quelques difficultés qui ont été élevées récemment au sujet de l'observation intérieure. Personne ne conteste à la nature humaine la conscience proprement dite, c'est-à-dire le sentiment immédiat et instantané des phénomènes qui se passent en elle; mais ce sentiment rapide et fugitif ne suffit pas plus à la psychologie que la simple vue ne suffit aux expériences du physicien ou du naturaliste. L'observation proprement dite, en psychologie, est à la conscience ce que le regard est à la vue. Sans l'observation, il n'y a pas d'analyse profonde de la réalité intérieure, de même que, sans le regard, il ne peut y avoir de véritables expériences dans le champ de la nature.

Une vraie science psychologique n'est donc

possible que par l'observation; mais l'observation elle-même est-elle possible en pareille matière? Comment le *moi* peut-il s'étudier lui-même? Comment peut-il être tout à la fois sujet et objet de l'observation? Il semble que l'observation ne soit pas possible, sans un objet distinct, fixe et immobile sous le regard de l'observateur. Or, telle n'est point la condition de l'observation psychologique. L'objet observé, c'est le sujet même; c'est l'esprit dont la nature est d'être une force, et dont la vie est une continuelle action. Comment ce protée, si mobile dans ses allures, si multiple dans ses formes, si fugitif, si insaisissable, peut-il devenir un objet d'observation? Comment peut-il observer sa sensation, sa pensée, son action, au moment où il sent, pense ou agit?

Il semble, au premier abord, qu'il suffirait de répondre à toutes ces objections, comme on l'a fait à ce philosophe qui niait le mouvement par toutes sortes de raisons subtiles et spécieuses. On pourrait citer les importants résultats de l'observation psychologique, non-seulement chez les psychologues, mais encore chez les poëtes et les romanciers. Mais cette réponse ne résout aucune difficulté. Il s'agit moins de prouver que l'observation psychologique est possible, que de montrer comment elle l'est. Nul doute que l'âme humaine ne puisse s'observer, puisqu'elle l'a fait dans tous les temps avec succès; mais comment s'y prend-elle pour s'observer, voilà ce qu'il faut chercher, avec d'autant plus de soin, que certaines descriptions vagues ou incertaines du mode d'observation intérieure ont répandu quelques nuages sur la question.

Comment le *moi* s'observe-t-il? L'observation est-elle directe et immédiate, comme la conscience elle-même? L'âme ne sent sa passion, son désir, sa volonté, qu'au moment même où elle se passionne, où elle désire, où elle veut; s'observe-t-elle aussi en cet état? Il suffit de poser la question pour la résoudre. L'âme sent, pense et agit sous l'œil de la conscience; mais sa sensation, sa pensée, son action, en un mot sa vie, s'arrêterait sous le regard de l'observation. La vie humaine est un drame sérieux, dans lequel l'acteur ne peut être en même temps observateur. Ce n'est point au fort de l'action ou dans la crise de la passion que l'âme peut contempler son énergie active ou passionnée. Toute observation (je dis l'observation et non la conscience) tue l'action et détruit la vie. C'est une expérience que chacun a faite bien souvent sur soi-même. Est-ce au moment où l'âme est en proie à la passion qu'elle se complaît à la décrire et à l'analyser? Nullement : c'est lorsque l'agitation a cessé, lorsque l'âme peut revenir sur les passions éteintes ou calmées, et en étudier les effets. On ne pourrait pas citer une analyse profonde, une description savante d'un fait de conscience, qui n'ait été faite après coup. L'âme s'observe sans aucun doute; elle pénètre même fort avant dans la profondeur de sa nature en s'observant; mais elle s'observe indirectement et par l'intermédiaire de la mémoire. Ce n'est point la passion, la pensée, l'activité, la réalité vivante qu'elle regarde, c'est la réalité à l'état de souvenir. La conscience seule surprend l'action et la vie. L'observation ne commence que lorsque le phénomène qu'elle doit étudier a cessé de vivre, elle le recueille alors par le souvenir, et l'analyse par la réflexion, c'est-à-dire par la volonté. Ainsi se fait l'étude de la nature humaine : l'observation après la conscience, la science après la vie. La science psychologique veut deux choses dans celui qui s'y livre : 1° une nature riche et profonde pour fournir une matière à l'expérience; 2° une grande puissance d'abstraction pour recueillir et fixer, sous le regard de l'observation, les phénomènes qui ont disparu de la scène de la vie. Sans la première condition, l'observation manque d'objet; sans la seconde, elle manque d'instrument. Les grands observateurs de la nature humaine ont tous profondément vécu et profondément observé. Une vie légère et tout extérieure, pleine d'accidents et de caprices, peut fournir des traits piquants au romancier; mais ni le poëte ni le psychologue n'y peuvent rien puiser qui leur convienne.

Parmi les nombreux ouvrages que l'on pourrait consulter sur la conscience, nous citerons seulement comme particulièrement importants : Maine de Biran, *de l'Aperception immédiate interne*; — Th. Jouffroy, *Préface de la trad. des Esquisses de philosophie morale de Dugald-Stewart* et celle de la traduction des œuvres de Th. Reid; *Mélanges philosophiques; de la Science psychologique; Nouveaux mélanges philosophiques, de la légitimité de la distinction de la Psychologie et de la Physiologie.* E. V.

CONSÉQUENCE (*consecutio*, de *cum* et de *sequi*, venir à la suite). C'est une proposition qui se lie de telle manière à une autre proposition, ou à plusieurs prémisses à la fois, que l'on ne saurait ni admettre ni rejeter celles-ci, sans admettre ou rejeter en même temps la première. La conséquence est vraie, quand les prémisses le sont aussi, et fausses dans le cas contraire. Souvent la vérité ou l'erreur d'une proposition n'est clairement aperçue que dans ses conséquences. Voy. SYLLOGISME, RAISONNEMENT, DÉDUCTION.

CONSÉQUENT. C'est le dernier des deux termes d'un rapport: celui auquel l'antécédent est comparé; mais, dans ce sens, le mot *conséquent* n'est plus guère employé que dans les sciences mathématiques. Pris adjectivement, il se dit d'un discours ou d'un raisonnement où toutes les idées dépendent les unes des autres et se rattachent à un principe commun; il faut même l'appliquer aux actions, quand les actions présentent entre elles le même rapport.

CONTARINI ou **CONTARENI** (Gaspard), né à Venise en 1483, fut envoyé par le pape à la diète de Rastisbonne, où il essaya vainement de ramener les protestants au catholicisme, et mourut cardinal en 1542. Il soutint la possibilité d'établir scientifiquement l'immortalité de l'âme contre son maître Pomponat, qui ne la croyait admissible qu'au nom de la révélation. Le maître fit l'éloge du livre du disciple, mais on ne dit pas qu'il ait pour cela changé d'avis. Ses œuvres complètes ont été publiées à Paris, en 1571, in-f°. En voici les parties qui intéressent la philosophie : *de Elementis et eorum mixtionibus*; — *Primœ philosophiœ compendium*; — *de Immortalitate animœ, adversus Petrum Pomponatium*; — *Non dari quartam figuram syllogismi, secundum opinionem Galeni*; — *de Libero Arbitrio.* J. T.

CONTEMPLATION. Lorsqu'un objet matériel ou immatériel a excité en nous un sentiment très-vif d'admiration ou d'amour, nous y arrêtons avec bonheur notre regard et notre pensée; non pas dans le but de mieux le connaître, mais pour jouir plus longtemps de sa présence et des impressions qu'elle nous fait éprouver. C'est à cette situation de l'esprit plus ou moins douce, plus ou moins profonde, selon la nature de l'objet qui la fait naître, qu'on a donné le nom de *contemplation*. La contemplation est donc bien différente de la réflexion : dans ce dernier état, nous cherchons encore ou la vérité, ou le bien, ou le beau, et notre intelligence est essen-

tiellement active; dans le dernier, nous croyons avoir trouvé ce que la réflexion cherche encore, nous nous imaginons l'avoir en quelque sorte sous nos yeux et en notre pouvoir, et il ne nous reste plus qu'à en jouir par un regard, par une vision presque passive. Personne ne peut contester que la contemplation, telle que nous venons de la définir, ne soit un fait bien réel et même assez commun de l'âme humaine; mais les mystiques, qui d'ailleurs l'ont décrite et analysée avec une rare finesse, en ont considérablement exagéré la portée, en même temps qu'ils l'ont rapportée exclusivement à Dieu. C'est, dans leur opinion, le degré le plus élevé de l'intelligence, celui où elle parvient lorsque, entièrement libre de l'influence des sens, déjà familiarisée par de longues méditations avec le monde spirituel, elle le voit sans effort et sans travail, et reçoit la lumière qui vient de la source même de toute vérité, comme notre œil reçoit les rayons du soleil. C'est un regard simple et amoureux sur Dieu, considéré comme présent à l'âme; c'est la fin de toute agitation, de toute inquiétude et, par conséquent, de toute activité; de là vient qu'elle a été définie par quelques-uns : « une prière de silence et de repos. » Cependant elle est au-dessous du *ravissement* ou de l'*extase;* car elle ne suspend pas, comme ce dernier état, toutes les facultés de l'âme, elle la met seulement dans la situation la plus favorable pour recevoir l'action de la grâce et suivre en tout l'impulsion divine. La conséquence inévitable de ce principe, c'est que la vie contemplative est bien supérieure et préférable à la vie active. Voy. Mysticisme.

CONTINGENT. C'est ce qui n'est pas nécessaire, ce qu'on peut supprimer par la pensée sans qu'il en résulte aucune contradiction. Tout ce qui a commencé, tout ce qui doit finir, tout ce qui change est contingent; car tout cela pourrait ne pas être, et notre pensée peut se le représenter comme n'étant pas. Évidemment cela pourrait ne pas être, puisque en fait cela n'a pas toujours été, ne sera pas toujours, ni ne conserve tant qu'il est la même manière d'être. Le nécessaire, au contraire, c'est ce dont nous ne pouvons pas concevoir la non-existence, ce qui a toujours été, ce qui sera toujours et ne peut changer de manière d'être. Le contingent ne peut être connu que par l'expérience, soit médiatement, à l'aide de l'analogie et de l'induction, soit d'une manière immédiate, par la conscience ou par les sens. Le nécessaire est l'objet de la raison et la condition sans laquelle ce qui est contingent n'existerait pas. C'est ainsi qu'à la vue ou à la connaissance du contingent nous sommes forcés de nous élever à l'idée du nécessaire. Le nécessaire et le contingent sont les deux points de vue sous lesquels notre intelligence est forcée de concevoir, en général, l'existence de l'être. En d'autres termes, il n'y a que deux manières d'exister, deux manières d'être : l'une contingente, l'autre nécessaire; mais il y a différents degrés à distinguer dans le contingent : 1° les simples faits qui ne font en quelque sorte que paraître et disparaître : ce qu'on appelait dans l'école du nom d'*accidents;* 2° les qualités, les propriétés inhérentes à un sujet : ce qui constitue son caractère et sa nature spécifique; 3° le sujet lui-même, considéré comme une existence particulière et finie.

CONTRADICTION (de *contra* et de *dicere*, parler en sens contraire). Considérée dans l'acception la plus générale du mot, elle peut être définie : une affirmation et une négation qui se combattent et se détruisent réciproquement. Considérée au point de vue particulier de la logique, elle consiste à réunir dans un même jugement deux notions qui s'excluent l'une l'autre, ou, comme disait l'école, d'après Aristote, deux contraires entre lesquels il n'y a pas de milieu : *Oppositio medio carens.* Si l'on dit, par exemple, qu'un cercle peut avoir des rayons inégaux, il y a contradiction; car l'idée même du cercle exclut l'inégalité des rayons, et réciproquement. Tout jugement de cette nature se détruisant lui-même, représente le plus haut degré d'aberration et d'absurdité. Il résulte de là que les premières règles de la logique, que la condition suprême de tous nos jugements et, en général, de tous les produits de notre pensée, c'est qu'ils ne se détruisent pas eux-mêmes par l'association de deux notions contradictoires : cette condition est ce qu'on appelle le *principe de contradiction.* Aristote est le premier qui en ait parlé, et il en a fait à la fois la base de la logique et de la métaphysique, supposant, avec raison, que tout ce qui est contradictoire pour l'intelligence, est impossible dans la réalité. Voici en quels termes il l'exprime ordinairement : « Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être en un même sujet et sous le même rapport. » Ou plus brièvement : « La même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. » A cette formule, dont le caractère est purement métaphysique, il en substitue quelquefois une autre plus particulièrement logique : « L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps du même sujet. » Ou bien : « Le même sujet n'admet pas en même temps deux attributs contraires. » Ce principe, ajoute le philosophe de Stagire, n'est pas seulement un axiome, mais il est la base de tous les axiomes : aussi est-il impossible de le démontrer; mais on peut l'établir par voie de réfutation, en réduisant à l'absurde ceux qui osent le nier.

Leibniz a apporté quelques restrictions à la doctrine d'Aristote : il ne croit pas que le principe de contradiction soit le principe unique et suprême de toute vérité, ou qu'il puisse suffire à la fois à la logique et à la métaphysique; il y ajoute un autre principe, dont on ne s'était pas occupé avant lui : celui de la raison suffisante. Voy. Leibniz.

Kant est allé encore plus loin que Leibniz : il a démontré avec beaucoup de justesse qu'il ne suffit pas que nous nous entendions avec nous-mêmes, ou que nos idées soient parfaitement d'accord entre elles pour qu'elles soient en même temps conformes à la nature des choses. Une hypothèse, une erreur même peut être conséquente avec elle-même. De là il conclut que le principe de contradiction ne peut servir de criterium que pour une certaine classe de nos jugements; ceux dont l'attribut est une simple conséquence du sujet, et que Kant appelle, pour cette raison, des *jugements analytiques.* Ainsi, quand je dis que tout corps est étendu, il est évident que la notion d'étendue est déjà renfermée dans la notion de corps. Par conséquent, il suffit à la vérité de ce jugement qu'il ne renferme pas de contradiction. Mais, partout ailleurs, ou, pour employer encore le langage du philosophe allemand, dans tous les jugements synthétiques, le principe de contradiction est une règle insuffisante, et pour être sûr de la vérité, il nous faut alors, ou une croyance particulière de la raison, ou le témoignage de l'expérience.

Non content de diminuer considérablement l'importance du principe de contradiction, Kant va même jusqu'à rejeter les termes dans lesquels il a été exprimé par Aristote, et que Leibniz a fidèlement conservés. La formule qu'il propose de substituer à celle du philosophe grec est celle-ci : « L'attribut ne peut pas être contra-

dictoire au sujet. » Sans examiner ici les raisons alléguées par Kant en faveur du changement qu'il propose, raisons peu solides et admissibles seulement au point de vue de l'idéalisme transcendantal, nous dirons que chacune des expressions entre lesquelles Aristote nous donne à choisir, est beaucoup plus générale et plus claire, et porte plus véritablement le caractère d'un axiome que la proposition du philosophe allemand. Voy., sur ce sujet : Aristote, *Métaph.*, liv. III, ch. III ; liv. IX, ch. VII ; liv. X, ch. V ; *Catég.*, ch. VI, *et passim* ; — Kant, *Critique de la raison pure ; Analytique transcendantale ; du Principe suprême de tous les jugements analytiques.*

CONTRAIRES. Les anciens se sont beaucoup occupés de la théorie des contraires, et Aristote, qui lui-même y attache une extrême importance, fait remarquer avec raison (*Métaph.*, liv. IV, ch. III) que la plupart des philosophes ses devanciers ont cherché parmi les contraires les principes générateurs de toutes choses. Pour ceux-ci, c'étaient le chaud et le froid, le pair et l'impair ; pour d'autres, par exemple pour Empédocle, l'amitié et la discorde, c'est-à-dire l'attraction et la répulsion ; à quoi l'on pourrait ajouter le dualisme persan de la lumière et des ténèbres, et cet autre dualisme beaucoup plus général de l'esprit et de la matière. Les pythagoriciens ont même été plus loin : ils ont essayé de donner une liste, une table des contraires, qui occupe dans leur doctrine à peu près la même place que la table des catégories dans plusieurs systèmes postérieurs (voy. PYTHAGORE et ALCMÉON DE CROTONE). Après les pythagoriciens, Aristote rencontrant le même sujet, l'a étudié avec la profondeur et la sagacité qu'il apportait en toutes choses, et le résultat de ses recherches, religieusement conservé par la philosophie scolastique, peut trouver encore aujourd'hui sa place légitime dans une classification générale des idées. D'abord il définit les contraires : « ce qui dans un même genre diffère le plus ; » par exemple, dans les couleurs, ce sera le blanc et le noir ; dans les sensations, le plaisir et la douleur ; dans les qualités morales, le bien et le mal. Les contraires n'existent jamais en même temps ; mais ils peuvent se succéder dans le même sujet. Ils se divisent en deux classes : les uns admettent un moyen terme qui participe à la fois des deux natures opposées ; ainsi, entre l'être absolu et le non-être, il y a l'être contingent. Pour les autres, ce moyen terme n'est pas possible ; et tels sont tous les contraires dont l'un appartient nécessairement au sujet ou se trouve être une simple privation, par exemple, la santé et la maladie, la lumière et les ténèbres, la vue et l'absence de cette faculté. Les contraires qui n'admettent pas de milieu sont des choses *contradictoires* et forment, quand on les réunit, une *contradiction* (voy. ce mot). A cette théorie des contraires se rattache toute la logique par le principe de contradiction. Aristote a voulu aussi en faire la base de la morale, en cherchant à démontrer que la vertu n'est qu'un terme moyen entre deux excès contraires. Mais cette tentative ne devait pas réussir.

CONVERSION DES PROPOSITIONS, voy. PROPOSITION.

COPULE. C'est dans une proposition ou un jugement exprimé le terme qui marque la liaison que nous établissons dans notre esprit entre l'attribut et le sujet. Quelquefois la copule et l'attribut sont renfermés dans un seul mot ; mais il n'y a aucune proposition qu'on ne puisse convertir de manière à les séparer. Ainsi, quand je dis : *Dieu existe*, existe contient la copule et l'attribut, qu'on séparera si l'on dit : *Dieu est existant.* C'est sur la copule que tombe toujours la négation ou l'affirmation qui fait la qualité de la proposition ; les autres affirmations ou négations modifient le sujet ou l'attribut, mais ne donnent pas à la proposition elle-même le caractère affirmatif ou négatif. Voy. PROPOSITION, JUGEMENT.

CORDEMOY (Giraud de), né à Paris au commencement du XVII[e] siècle, d'une ancienne famille originaire d'Auvergne, abandonna le barreau, qu'il avait d'abord suivi avec succès, pour s'adonner à la philosophie. En 1665, la protection de Bossuet le fit placer auprès du Dauphin, fils de Louis XIV, en qualité de lecteur. En 1678, il fut admis à l'Académie française : il est mort en 1684. Cordemoy avait employé les dernières années de sa vie à écrire une *Histoire de France*, qui fut publiée après sa mort (2 vol. in-f°, Paris, 1685-1689). Considéré comme philosophe, il s'est montré disciple fervent et ingénieux de Descartes, dont il a reproduit et soutenu avec habileté les principales opinions dans plusieurs ouvrages, entre autres : *Le Discernement de l'âme et du corps en six discours*, in-12, Paris, 1666 ; — *Discours physique de la parole*, in-12, *ib.*, 1666 ; — *Lettre à un savant religieux de la Compagnie de Jésus* (le P. Cossart) *pour montrer : 1° que le système de Descartes et son opinion n'ont rien de dangereux ; 2° que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré de la Genèse*, in-4, *ib.*, 1668. *le Discernement de l'âme et du corps* et le *Discours physique de la parole* ont été réunis en 1704, in-4, Paris, avec quelques fragments de critique et d'histoire, et deux opuscules de métaphysique, l'un ayant pour objet d'établir que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les actions des hommes, sans nous ôter la liberté ; l'autre, où l'auteur recherche ce qui fait le bonheur ou le malheur des esprits. — Cordemoy laissa un fils, l'abbé de Cordemoy, mort en 1722, chez qui se tinrent pendant quelque temps des conférences pour la conversion et la réfutation des hérétiques. Ce fut là que le P. André fit connaissance de Malebranche, dont il défendit plus tard les opinions avec une si courageuse persévérance. X.

CORNUTUS (*Lucius Annæus*), né à Leptis, en Afrique, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, professa à Rome le stoïcisme. L'histoire compte au nombre de ses disciples, Lucain et Perse, dont la cinquième satire lui est adressée, et qui en mourant lui légua sa bibliothèque. Il nous reste de lui un traité *de la Nature des Dieux*, consacré à l'exposition de la théologie stoïcienne, et qui a été plusieurs fois imprimé sous le nom de Pharnutus. Le savant Villoison en avait préparé une nouvelle édition qui n'a pas vu le jour. Voy. Th. Gale, *Opuscula mythologica ethica et physica*, in-8, Cambridge, 1671 ; in-8, Amsterdam, 1688 ; — G. J. de Martini, *Disputatio de L. Ann. Cornuto philosopho stoico*, in-8, Leyde, 1825.

COROLLAIRE. Ce terme, qui n'est plus guère en usage qu'en géométrie, est tout à fait synonyme de conséquence. Il désigne une proposition qui n'a pas besoin de s'appuyer sur une preuve particulière, mais qui résulte d'une autre proposition déjà avancée ou démontrée. Ainsi, après avoir prouvé qu'*un triangle qui a deux côtés égaux a aussi deux angles égaux*, on en tire ce corollaire : qu'*un triangle qui a les trois côtés égaux a aussi les trois angles égaux.*

CORPS, voy. MATIÈRE.

COUSIN (Victor), le fondateur, le chef, l'interprète éloquent d'une école de philosophie à laquelle il a donné lui-même le nom d'*éclec-*

tisme, et pendant plus de vingt années le directeur tout-puissant de l'enseignement philosophique dans l'Université de France, naquit à Paris, le 28 novembre 1792. Comme J. J. Rousseau, avec qui, par la chaleur du style et même par le fond des idées, il a plus d'un trait de ressemblance, il était le fils d'un horloger. En 1810, après une série de brillants succès, couronnés par le prix d'honneur du concours général, il entrait, déjà presque célèbre, à l'École normale, récemment créée, et deux ans après, avec le modeste titre d'élève répétiteur, il en est un des maîtres les plus écoutés. Cependant la matière de ce premier enseignement n'était point celle qui lui donnait le plus de prise sur les esprits : c'étaient les langues anciennes, particulièrement le grec. Aussi n'est-ce que plus tard, quand on lui permit de traiter des questions de philosophie, qu'il exerça sur ses jeunes disciples, hier encore ses camarades, l'ascendant que lui donnaient ses remarquables facultés. En 1815, après les Cent jours, pendant lesquels il s'était enrôlé dans les volontaires royaux, il fut chargé par Royer-Collard de le suppléer dans la chaire d'histoire de la philosophie qu'il occupait à la Faculté des lettres. C'est dans la chapelle à demi ruinée du vieux collége du Plessis, où la Faculté des lettres de Paris tenait alors ses séances, que le jeune suppléant parut pour la première fois aux yeux du public. Il n'y resta pas longtemps, car il fallut bientôt ouvrir à l'affluence croissante de ses auditeurs le vaste amphithéâtre de la Sorbonne.

Cette faveur d'un public d'élite, M. Cousin ne la devait pas seulement à l'éclat incomparable de sa parole, mais à la nouveauté et à l'élévation de ses opinions. Laromiguière, avec son esprit élégant et fin, mais superficiel, ne sortait pas de la question de l'origine des idées et s'éloignait à peine de la doctrine de Condillac, qu'il ébranlait cependant en se proposant de la compléter. Royer-Collard faisait une guerre infatigable à cette même doctrine, qui semblait pour un instant être montée au rang d'une philosophie nationale. Il déployait contre elle l'autorité de son austère bon sens et la force de sa sévère dialectique; mais ses attaques ne portaient que sur des points isolés et en petit nombre. M. Cousin ne suit aucun de ces deux exemples, tout en parlant avec respect de Royer-Collard comme du premier de ses maîtres. Se faisant un devoir d'unir ensemble l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même, il passe en revue, expose, analyse, juge tous les systèmes que les attributions de sa chaire lui permettent d'aborder, c'est-à-dire tous ceux qui appartiennent à l'histoire de la philosophie moderne, et chemin faisant, au nom de la critique, il traite les grandes questions de morale, de métaphysique, d'esthétique, de psychologie, dont le système étroit de la sensation transformée était parvenu à détacher les esprits. C'est pendant les cinq premières années de son enseignement, celles qui s'étendent de 1815 à 1820, que M. Cousin a produit au jour toutes les vues qui lui appartiennent, et qu'il a posé les fondements de son éclectisme. Il n'a eu, dans un âge avancé, qu'à refondre les matériaux de ses anciennes leçons, pour en tirer ses ouvrages les plus accomplis : son *Histoire de l'école écossaise*, le livre *du Vrai, du Beau et du Bien*, et cette irréfutable critique de Locke, qui, ébauchée dans le cours de 1819, était reprise et complétée dans celui de 1829.

Enlevé à sa chaire en 1820 par l'esprit de réaction qui inspirait alors le gouvernement de la France, M. Cousin perdit en 1822 sa place de maître de conférences par la suppression de l'École normale. Mais les sept années pendant lesquelles il resta condamné au silence ne furent point perdues pour la philosophie. Il les employa à publier les œuvres de Proclus (6 vol. in-8, Paris, 1820-1827, et 1 vol. in-4, Paris, 1864), à donner une nouvelle édition des œuvres de Descartes (11 vol. in-8, Paris, 1826), à commencer sa traduction des *Œuvres complètes de Platon* (13 vol. in-8, Paris, 1825-1840), et à parcourir l'Allemagne, qu'il avait déjà visitée en 1817. C'est durant ce second voyage, fait en 1824, et dont on peut lire dans la dernière édition de ses *Fragments* (t. V, in-8, Prris, 1866) un récit plein de charmes, que, soupçonné de carbonarisme, il subit à Berlin une détention de six mois.

Au nombre des ouvrages qu'il composa à cette époque, il y en a un cependant où l'esprit philosophique n'a aucune part : c'est un livret d'opéra-comique écrit pour Halévy, et qui devait s'appeler *les Trois Flacons*. C'est le titre d'un conte de Marmontel qui en avait fourni le sujet. Mais cette pièce est restée inédite, ainsi que la musique à laquelle elle était destinée à servir de thème.

En 1828, après l'avénement du ministère Martignac, la parole est rendue à M. Cousin. M. Guizot, sur qui la même interdiction pesait depuis 1825, est également autorisé à reparaître dans sa chaire. M. Villemain, sans avoir été touché par les rigueurs du pouvoir, se joint à eux en appliquant à la littérature le même esprit de libre investigation qu'ils ont introduit l'un dans la philosophie et l'autre dans l'histoire. Tous les trois, soulevés par la popularité et embrasés d'une commune ardeur, font luire sur la France cet âge d'or de l'enseignement public dont le souvenir immortel peut être comparé à celui qu'ont laissé les plus brillantes époques de l'éloquence politique et religieuse. C'est alors, mais surtout dans son cours de 1828, que M. Cousin, sous une forme qui lui est propre, expose pour la première fois devant un public français les idées sur lesquelles repose la philosophie de la nature, c'est-à-dire la doctrine de Schelling et de Hégel, et que sa parole est peut-être d'autant plus puissante sur l'imagination qu'elle est moins claire pour l'intelligence.

Après la révolution de 1830, à laquelle l'esprit libéral de ses écrits et de ses leçons avait contribué dans une certaine mesure, M. Cousin fut nommé coup sur coup conseiller d'État, membre du Conseil royal de l'instruction publique, professeur titulaire à la Faculté des lettres, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques, directeur de l'École normale, pair de France. Entré comme ministre de l'instruction publique, au 15 mars 1840, dans le cabinet présidé par M. Thiers, il ne resta au pouvoir que huit mois, pendant lesquels il introduisit dans l'administration et dans les différentes branches de l'enseignement des réformes utiles. Lui-même a pris soin de les rappeler et de les justifier dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (février 1841). Il reprit sa place au Conseil royal de l'instruction publique en 1842, après la mort de Jouffroy, et se démit de ses fonctions de conseiller d'État. En 1844, à la tribune de la Chambre des pairs, il défendit avec autant d'éloquence que d'énergie, l'Université et la philosophie, violemment attaquées par deux sortes d'ennemis : les partisans sincères de la liberté d'enseignement et ceux qui, sous le nom de la liberté, ne songeaient qu'à rétablir la domination cléricale. Les discours prononcés alors par M. Cou-

sin ont été plusieurs fois publiés sous ce titre : *Défense de l'Université et de la philosophie* (in-8, Paris, 1844 et 1845). Enlevé à la vie politique par la révolution de 1848, M. Cousin termina sa carrière universitaire après le coup d'État du 2 décembre, qui le privait de son siége à la section permanente du Conseil supérieur de l'instruction publique, et après le décret de 1852, qui le plaçait, avec MM. Villemain et Guizot, au rang de professeur honoraire de la Faculté des lettres. Il est mort à Cannes, le 13 janvier 1867.

Si l'on veut se faire une idée exacte et équitable de la valeur philosophique de M. Cousin, il faut passer par-dessus les années où il n'est pas encore en possession de toute sa pensée. Tantôt il semble appartenir à l'école écossaise, fortifiée et comme unie à la France par les originales observations de Maine de Biran; tantôt, quand il revient de son second voyage dans la patrie de Schelling et de Hégel, on dirait qu'il s'est donné tout entier à la philosophie de la nature. Alors il écrit cette phrase, qu'il a eu la faiblesse de supprimer plus tard : « Ce système est le vrai. » Pour un esprit impartial, la philosophie de M. Cousin n'existe que du moment où il lui a imprimé le sceau de la maturité, et sous la forme dont il l'a revêtue lui-même quand il croit l'avoir conduite à sa dernière perfection.

Cette philosophie a reçu de lui le nom d'éclectisme, sous lequel, vraie ou fausse, elle appartient désormais à l'histoire des idées du XIXe siècle. Un autre se serait peut-être moins prêté aux interprétations erronées ou malveillantes. Cependant il n'était guère possible de prévoir comment ce nom, porté par deux écoles illustres, celle de Plotin et celle de Leibniz, devait être quelquefois compris par la critique contemporaine. Ne s'est-on pas imaginé que l'éclectisme consistait à recueillir dans tous les systèmes successivement adoptés et abandonnés par l'esprit humain, quelques lambeaux de doctrine, quelques propositions isolées, qu'on ajustait ensuite tant bien que mal, qu'on réunissait comme on pouvait, sans règle, sans plan, sans mesure précise de la vérité et de l'erreur, dans une sorte de mosaïque philosophique? Si cette opinion était fondée, l'éclectisme serait au-dessous de la discussion.

Qu'est-ce donc que l'éclectisme de M. Cousin? C'est une philosophie qui repose sur ce principe incontestable et incontesté, que la puissance de faire quelque chose avec rien ou de créer d'une manière absolue étant étrangère à l'homme, les systèmes sont construits avec des éléments préexistants dans l'esprit humain, comme les œuvres de l'industrie et de l'art avec des éléments préexistants dans la nature. S'il n'en était pas ainsi, un système philosophique ne pourrait jamais en appeler à l'autorité de la raison et de la conscience. Mais pourquoi les systèmes sont-ils si divers et si contradictoires? C'est que chacun d'eux ne prenant dans le fonds commun qu'une portion déterminée des éléments constitutifs de notre nature, en croyant les prendre tous, se figure qu'il a le droit d'accuser les autres d'erreur et de fausseté. Qu'on songe en effet que l'illusion est ici plus facile que dans les sciences physiques et mathématiques. Lorsqu'il s'agit du monde extérieur, personne n'oserait se vanter de connaître ce qui, en raison de la distance et du temps, est placé hors de la portée de ses observations. Quand il est question, au contraire, des choses de l'âme, c'est-à-dire des forces et des phénomènes invisibles qui se déploient au dedans de nous, chaque homme en particulier se prend volontiers pour la mesure de l'humanité. Il en résulte que, pour démêler ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les systèmes, il faut les comparer avec la nature humaine, avec l'esprit même dont ils ont la prétention d'être l'expression complète, après qu'on l'a soumis aux procédés de l'observation la plus sévère; et pour être sûr que l'observation n'a rien oublié ni méconnu d'essentiel, il faut interroger les systèmes, prêter l'oreille aux objections qu'ils élèvent les uns contre les autres, les suivre dans leurs transformations et leurs retours périodiques à travers toutes les époques de l'histoire. Est-ce donc là une philosophie si inconsistante et si méprisable? Le principe sur lequel elle est assise est d'une telle fécondité qu'il a suffi pour faire naître parmi nous une foule d'excellents ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie. Sans doute l'exemple de M. Cousin et son ascendant personnel y ont puissamment contribué. Mais, en agissant ainsi, M. Cousin ne cédait pas à l'attrait de l'érudition, qu'il n'a jamais aimée pour elle-même; il obéissait à la nécessité que lui imposait sa doctrine.

Oui, M. Cousin a une doctrine qui, s'appuyant sur la double autorité de la conscience et de l'histoire, ne se croit pas seulement obligée d'être complète ou de réunir tous les faits, tous les principes, toutes les facultés dont se compose la nature humaine, mais d'être exacte, c'est-à-dire de les présenter dans l'ordre hiérarchique que leur impose leur essence même, plaçant l'esprit, la personne libre, consciente, identique, au-dessus des forces aveugles de l'organisme, l'intelligence au-dessus des sens, la raison au-dessus de tous les autres modes de la pensée, la volonté dirigée par la raison ou l'âme dans la pleine possession de son existence au-dessus de la raison toute seule. M. Cousin n'a point failli à cette condition, car les plus constants et les plus vigoureux efforts de sa dialectique sont dirigés surtout contre ceux qui, se refusant à reconnaître la hiérarchie naturelle de nos facultés, effacent toute différence entre l'esprit et la matière, entre l'âme et le corps, entre la pensée et la sensation, entre la raison et l'expérience, entre la volonté et l'instinct ou la passion. Aussi sa philosophie recevrait-elle plus justement la qualification de spiritualiste que celle d'éclectique. Le spiritualisme en est le but, l'éclectisme n'en est que le moyen, à moins qu'on ne veuille définir l'éclectisme un spiritualisme démontré tout à la fois par la raison individuelle et par la raison du genre humain.

Mais peu importe un nom ou un autre; c'est au fond des choses qu'il faut s'attacher. Voyons donc ce qu'il faut penser d'un certain nombre d'idées qu'on a particulièrement reprochées à M. Cousin, et qu'on se représente comme sa propriété personnelle dans la philosophie qu'il a enseignée.

La première qui s'offre à l'esprit, c'est la fameuse théorie de la raison impersonnelle. La raison, selon M. Cousin, n'est pas une faculté personnelle de l'homme, par conséquent une faculté variable d'un individu à un autre; il ne suffit pas même qu'elle appartienne à l'humanité, si elle doit être considérée comme une propriété particulière de notre esprit, par laquelle il nous est impossible de rien savoir de la nature des choses; il veut qu'elle soit commune à l'humanité et à Dieu, et que ses lois, en même temps qu'elles commandent d'une manière souveraine à la pensée, nous représentent les conditions absolues de l'existence. « La raison, dit-il, est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et sur

l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu, dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était toute personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du *moi* individuel. La raison est donc, à la lettre, une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce *logos* de Pythagore et de Platon, ce *Verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais le Dieu du genre humain (*Fragments philosophiques*, Préface, p. 42 et 43 de la 1re édition, publiée en 1826; p. 36 et 37 de l'édition de 1847).

Les adversaires de M. Cousin, surtout ceux qui appartiennent de près ou de loin à l'école de Condillac, ont tourné en dérision cette raison qui est dans l'homme, sans lui appartenir personnellement, qui est une révélation de Dieu, un médiateur entre Dieu et l'homme, Dieu lui-même. Cependant, la doctrine dont on vient de lire l'éloquent résumé, est celle qu'ont professée quelques-uns des plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, un Platon, un Leibniz, un Malebranche, un Fénelon, un Bossuet et, dans certains moments, Aristote lui-même. Mais quand elle n'aurait point pour elle la recommandation de ces grands noms, elle se recommanderait toute seule. S'il y a des vérités évidentes par elles-mêmes, nécessaires, universelles comme celles qui servent de fondements aux mathématiques, à la morale, à la métaphysique, est-ce qu'il m'est permis de dire que ces vérités m'appartiennent ou même qu'elles appartiennent uniquement à l'espèce humaine? Supposez qu'il y ait, en dehors et au-dessus de l'humanité, des êtres qui pensent, des êtres intelligents, est-ce que pour eux, comme pour moi, ce ne sera pas une nécessité absolue de croire que deux et deux font quatre, que les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits, que rien ne se produit sans cause, que tout phénomène et toute qualité existent dans un être, que toute succession a lieu dans le temps, que tout corps est placé dans l'espace, que le devoir suppose la liberté, et que le droit suppose le devoir? La faculté par laquelle nous connaissons les propositions de cet ordre et au nom de laquelle nous les affirmons, la raison, en un mot, aura nécessairement tous les caractères de ces propositions elles-mêmes, elle ne sera la propriété ni d'un homme, ni du genre humain; mais elle sera commune au genre humain et à Dieu; elle nous montrera la nature divine sous un des aspects par lesquels elle se manifeste le plus directement à notre conscience. Et comme les lois de la raison, en dépit des objections de Kant, ne sont véritablement aperçues de notre esprit que sous cette condition, qu'elles ne restent point renfermées dans les limites de la pensée, mais qu'elles représentent les lois suprêmes, les conditions absolues de l'existence, il n'y a pas d'exagération à les considérer comme une révélation naturelle et universelle.

Il y a une autre théorie de M. Cousin qui n'a pas rencontré moins de contradicteurs, et contre laquelle on s'est cru également assez fort en l'attaquant uniquement par le sarcasme. C'est celle qui lui sert à expliquer, au moyen d'un petit nombre de lois générales, l'histoire entière de la philosophie. Tous les systèmes, malgré les innombrables différences qui les distinguent les uns des autres, malgré la diversité des esprits, des races, des circonstances qui leur ont donné naissance, se réduisent, selon lui, à quatre types, éléments essentiels et permanents de l'histoire de l'esprit humain. Le sensualisme, qui fait dériver toutes nos connaissances de l'expérience des sens ou de la sensation, et ramène toutes les existences à des objets sensibles; l'idéalisme, qui n'admet que les principes éternels, que les idées innées de l'intelligence ou les idées préexistantes à tous les faits, d'où il essaye de déduire les faits eux-mêmes en se passant de l'expérience, en répudiant le témoignage des sens comme un tissu d'illusions; le scepticisme, qui n'a le courage ni de rien affirmer ni de rien nier, qui, voyant l'esprit de l'homme partagé entre la raison et les sens, et la raison souvent divisée avec elle-même sans autre contrôle que sa propre autorité, se croit dans l'impuissance de discerner entre la vérité et l'erreur; le mysticisme, qui, estimant illusoires toutes les facultés humaines, la volonté pour faire le bien, l'intelligence pour connaître le vrai, va chercher l'un et l'autre dans le sein de Dieu, unique source de toute vérité et de toute perfection, et se figure avoir trouvé la solution de tous les problèmes dans l'extase et dans l'amour, parce que l'extase et l'amour font rentrer, en quelque sorte, l'âme humaine dans son principe divin: tels sont les quatre systèmes que, sous un nom ou sous un autre, on rencontre partout et toujours, dont l'expression peut varier, mais dont l'essence ne change pas. Invariables dans leurs principes, ils ne le sont pas moins dans leur marche. C'est le sensualisme qui commence, parce que les sens entrent en exercice avant les facultés d'un ordre plus élevé et que les phénomènes du monde extérieur sont ceux dont l'observation nous coûte le moins d'efforts.

En face du sensualisme vient se placer, au bout de quelque temps, le système contraire, celui qui supprime en quelque sorte la nature et les sens, l'expérience et les faits, pour ne tenir compte que des idées. La difficulté de prendre parti entre deux manières si opposées de comprendre et d'expliquer les choses, surtout quand elles sont défendues avec une force à peu près égale, produit inévitablement le scepticisme. Mais le scepticisme c'est le néant, c'est le vide auquel l'âme a hâte de se soustraire en se précipitant dans le sein de Dieu, en se perdant dans l'abîme sans fond du mysticisme. Les excès du mysticisme ramènent la philosophie sensualiste, et le cercle que nous venons de parcourir se renouvelle dans d'autres proportions et peut-être sur une autre scène.

Il y a certainement beaucoup d'imagination dans ce tableau, ou plutôt dans ce drame, dont les personnages, pareils au phénix de la fable, renaissent de leurs cendres pour recommencer éternellement la même action, terminée par le même dénoûment. Non, les systèmes ne rentrent pas dans ce cadre inflexible et ne forment point dans leur succession ce rhythme invariable qui n'appartient qu'aux mouvements des astres. Il y a des systèmes qui sont à la fois philosophiques et religieux, comme ceux des Pères de l'Église et la plupart de ceux qu'a produits l'Orient. On en pourrait signaler beaucoup qui, sensualistes ou sceptiques sur certains points, sont idéalistes ou spiritualistes, dogmatiques et affirmatifs sur d'autres. Ainsi Locke, et même Condillac, en soutenant que toutes nos idées ont leur origine dans

les sens, font cependant profession de croire à l'existence de Dieu, de la liberté et de l'âme humaine. Kant relève, au nom de la morale, dont les principes ont à ses yeux la même autorité que ceux de la géométrie, toutes les propositions qu'il a renversées en métaphysique par sa théorie de la subjectivité de la raison. Maine de Biran, après avoir ramené toutes les facultés de l'âme et l'âme elle-même à la volonté, à la liberté, a fini par la doctrine mystique de la Grâce. C'est aussi par le mysticisme que Schelling, au terme de sa vie, a voulu couronner la philosophie de la nature. Le mélange et l'alliance des systèmes rendent absolument impossible leur retour périodique dans un ordre déterminé. Aussi les rencontrons-nous simultanément presque tous à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie.

Malgré cela, il est difficile de ne pas reconnaître un grand fonds de vérité dans la théorie de M. Cousin. Le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, tels qu'il les comprend, nous représentent bien réellement les éléments généraux de l'esprit humain, les forces vives dont l'expansion, la lutte ou l'harmonieux concours ont donné naissance à toutes les formes de la spéculation philosophique : l'expérience, dont l'objet propre est la connaissance des faits; la raison ou la pensée pure qui n'aperçoit que des idées; la critique qui, relevant les contradictions, les oppositions naturelles ou accidentelles de la raison et de l'expérience, ne leur permet de s'arrêter que devant la certitude; l'intuition immédiate et le sentiment de l'infini, l'amour et la contemplation du divin, par lesquels, en nous passant de l'assistance de toute autre faculté, nous croyons pouvoir nous élever d'un seul élan à la plus haute perfection de l'existence. Sans aller jusqu'à la domination absolue, qui n'a jamais pu s'établir, la prépondérance prolongée de l'une de ces forces amène inévitablement une réaction de la part des autres. Voilà dans quelle proportion il est juste de reconnaître le retour périodique, sinon des mêmes systèmes, du moins des principes d'où ils découlent et des luttes que ces principes se livrent entre eux.

Les mêmes vues sur l'ensemble des choses et, à les considérer dans leur généralité, les mêmes systèmes reparaissent à des intervalles plus ou moins éloignés, mais en se transformant, en serrant de plus près la nature et l'esprit humain, en les éclairant d'une lumière toujours plus vive. Ce retour ne porte donc aucun préjudice à la loi du progrès. C'est ce qu'enseigne formellement M. Cousin, malgré la réputation que lui ont faite ses adversaires de n'avoir eu foi que dans un fatalisme immuable. « Combien n'est-il pas consolant, dit-il (*Histoire générale de la philosophie*, 7e édition, p. 565), de voir qu'à considérer les choses en grand et dans leur marche générale, la philosophie, malgré bien des écarts, a eu son progrès marqué comme la société et comme la religion elle-même, que la philosophie suit de si près et accompagne dans toutes ses fortunes! Quel pas n'a point fait l'humanité en allant des religions de la nature, nées dans le berceau du monde, et auxquelles s'arrête encore l'immuable Orient, à l'anthropomorphisme grec et romain, où du moins l'homme commence à paraître et se fait une place plus grande dans l'Olympe pour en avoir une plus digne de lui sur la terre! Le progrès n'a pas été moindre, quand l'esprit humain a passé des systèmes les plus célèbres de la philosophie orientale à ceux des philosophes grecs.... Enfin, si l'on admet l'immense supériorité du christianisme sur le polythéisme antique, comment ne pas reconnaître aussi que la philosophie moderne, nourrie et grandie sous cette noble discipline, en a dû ressentir la bienfaisante influence et participer aux incomparables lumières répandues en Europe par l'Évangile. »

On voit que la loi du progrès, dans la pensée de M. Cousin, s'applique à la religion comme à la philosophie; mais sur ce point délicat, il n'a jamais exprimé publiquement sa pensée tout entière. La philosophie des religions et la critique religieuse ne tiennent aucune place dans ses écrits. Peu lui importe comment se sont formés les dogmes religieux en général et ceux du christianisme en particulier, comment ils se sont établis dans l'esprit des peuples, à quelles conditions ils pourront s'y conserver, et quelle transformation nouvelle peut encore leur être réservée dans l'avenir. Il lui suffit de savoir que, nécessaires toutes deux, incapables de se substituer l'une à l'autre sans faillir à leur but, la philosophie et la religion commettraient la plus grande faute en se faisant la guerre.

« La philosophie, dit-il, serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie, car la philosophie représente le droit et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses (*Histoire générale de la philosophie*). » C'est au nom de ce principe purement philosophique et d'une incontestable vérité, que M. Cousin recommandait à ses disciples, et en général aux professeurs de philosophie placés sous ses ordres, le plus grand respect à l'égard de la religion. Lui-même joignait l'exemple au précepte, et ne se montrait intolérant que sur ce point. Peu lui importait qu'on fût éclectique ou non, qu'on eût étudié la philosophie dans ses livres ou ailleurs, pourvu que l'on conservât les bases essentielles du spiritualisme; mais il ne pardonnait pas un acte d'agression ou seulement d'irrévérence contre le christianisme. Il n'y a là ni faiblesse ni hypocrisie; en agissant ainsi, M. Cousin se montrait conséquent avec lui-même, et il l'était d'autant plus qu'il avait à répondre non-seulement de ses propres actions, mais de celles des autres, puisque le gouvernement de la philosophie, dans l'enseignement public, était déposé entre ses mains.

Il est permis de supposer que, hors de l'enseignement officiel, il rendait aux investigations philosophiques la liberté que lui-même revendique pour elles; car puisque la philosophie, selon ses propres expressions, « représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses, » pourquoi ne se rendrait-elle pas compte de la formation, de la composition et de la valeur intérieure des dogmes religieux? Ce serait de la critique, ce ne serait pas de l'hostilité. Il n'y a rien dans les livres de M. Cousin qui puisse être considéré comme la négation de ce droit.

M. Cousin n'a pas fondé un de ces grands systèmes qui découlent d'un même principe, dont toutes les parties se lient comme les anneaux d'une chaîne, qui ont l'ambition de tout expliquer, de tout comprendre, d'avoir tout prévu, et qui semblent coulés d'un seul jet. Mais peut-être n'y a-t-il pas lieu de le regretter. Qu'est-ce qui nous reste de ces Babels métaphysiques, sinon quelques débris dispersés? Qui ne se sent au fond du cœur plus de découragement que d'espérance en voyant s'écrouler les unes après les autres ces gigantesques constructions qui n'ont

jamais été plus nombreuses que dans le premier quart de notre siècle? M. Cousin a fait autrement. Il a examiné un à un tous les grands problèmes qui intéressent directement l'esprit humain et il en a demandé la solution, non-seulement à sa propre raison et à sa propre conscience, mais à la conscience et à la raison du genre humain.

Une autre de ses qualités, que ses détracteurs ont convertie en défaut, c'est de ne point procéder par propositions absolues et par actes de divination, mais de pratiquer, autant qu'il est en lui, et souvent avec un rare talent, la méthode expérimentale, qu'il ne faut pas confondre avec la méthode empirique, la méthode d'observation, non moins propre à constater les principes que les faits. C'est ce qu'il appelle la méthode psychologique, parce qu'elle fait de la psychologie ou de l'étude analytique de l'âme humaine, le fondement nécessaire de toute la philosophie. Il la plaçait au-dessus même de ses doctrines les plus chères, et tout en la faisant remonter jusqu'à Socrate, il la présentait presque comme une méthode nationale, comme la méthode française par excellence, contenue implicitement dans le *Cogito ergo sum* de Descartes. C'est elle certainement qui l'a maintenu dans les voies du spiritualisme, ou qui l'y a ramené après l'éblouissement momentané que lui avait causé le panthéisme germanique.

Sur tout le chemin qu'il a parcouru il a laissé une vive clarté, la clarté de la pensée rendue visible par l'éclat du langage; et aussi longtemps que subsistera la philosophie il en sera un des plus illustres représentants, de même que, aussi longtemps que durera la langue française, il sera un de nos plus éloquents écrivains.

Après avoir exposé les opinions philosophiques de M. Cousin, et ses opinions religieuses dans leurs rapports avec la philosophie, il ne nous est pas permis, puisqu'il a joué un rôle actif dans les affaires de son pays, de garder entièrement le silence sur ses opinions politiques. On lui a reproché d'en avoir changé souvent. Ce qui est vrai, c'est qu'il ne pensait pas qu'il y ait en politique des principes immuables comme ceux qui servent de fondement à la morale. En politique, comme le disait un de ses amis, il était latitudinaire, attachant plus de valeur aux hommes qu'aux institutions, et, parmi les hommes que la naissance ou la fortune ont placés à la tête de l'État, admirant tous ceux qui ont accompli de grandes choses et qui ont gouverné leur pays de la manière la plus conforme à ses besoins. Cette manière de voir lui permettait de transporter son approbation d'un régime à un autre, à plus forte raison d'une dynastie à celle qui lui succédait. Ces évolutions, quand elles s'accomplissaient chez lui, étaient parfaitement sincères et désintéressées. Mais il y a deux causes auxquelles, moitié par principe, moitié par nature, il est toujours resté attaché : celle de la Révolution française et celle de la liberté réglée par une législation sévère. « La société la mieux faite, disait-il souvent, c'est encore celle qu'a créée la Révolution française. »

Voici les titres des ouvrages philosophiques de M. Cousin : *Cours de philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année* 1818, in-8, Paris, 1836; le même ouvrage refondu et publié sous le titre suivant : *du Vrai, du Beau et du Bien*, in-18, Paris, 1854; *Cours de l'histoire de la philosophie*, 3 vol. in-8, Paris, 1827 et 1840; *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, professé pendant les années 1816 et 1817, in-8, Paris, 1841; *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, publié par Vacherot et Danton, 5 vol. in-8, Paris, 1840-1841; *Fragments philosophiques*, in-8, Paris, 1826, 2 vol. in-8, 1838; *Nouveaux fragments, Fragments de philosophie ancienne, Fragments de philosophie scolastique, Fragments de philosophie cartésienne, Fragments de philosophie moderne, Fragments littéraires*, publiés séparément, in-8 et réunis dans l'édition générale de 1847, in-18, publiés de nouveau en 5 vol. in-8, Paris, 1865 et 1866; *de la Métaphysique d'Aristote, suivi d'un essai de traduction des deux premiers livres*, 1re édit., in-8, Paris, 1835; 2e édit., in-8, Paris, 1838; *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, traduit de l'allemand, 2 vol. in-8, Paris, 1839; *Leçons de philosophie sur Kant*, in-8, Paris, 1842; *des Pensées de Pascal*, in-8, 1re édit. 1842, 2e édit. 1844. Aux éditions des œuvres de Descartes et de Proclus citées plus haut, il faut ajouter les *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1 vol. in-4, Paris, 1836, et *Petri Abœlardi Opera*, 2 vol. in-4, Paris, 1859, publiés avec le concours de MM. Jourdain et Despois. M. Cousin est aussi l'auteur de deux ouvrages sur l'instruction publique : *de l'Instruction publique en Hollande*, in-8, Paris, 1837, et 2 vol. in-8, Bruxelles, 1838; *de l'Instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement en Prusse*, 2 vol. in-8, Paris, 1840. — Nous nous contenterons d'indiquer sommairement ses écrits purement littéraires : *Jacqueline Pascal, Madame de Longueville, Madame de Sablé, Madame de Chevreuse* et *Madame de Hautefort; la Société française au XVIIe siècle d'après le Grand Cyrus, la Jeunesse de Madame de Longueville, la Jeunesse de Mazarin.* — Une édition générale, mais encore très-incomplète de ses œuvres, a paru de 1846 à 1847 en 22 vol. in-18; une autre in-8 a été commencée en 1865 et poursuivie en 1866; mais elle ne comprend que 7 vol., dont 5 vol. de *Fragments*. On peut consulter sur M. Cousin le discours de réception de M. Jules Favre à l'Académie française (in-4, Paris, 1868) et l'article que lui a consacré M. Ad. Franck dans ses *Moralistes et philosophes*, 1 vol. in-8, Paris, 1872.

COWARD (Guillaume), médecin anglais, né à Winchester en 1656, fit ses études à l'Université d'Oxford, où il reçut le doctorat en 1687. Partisan déclaré du matérialisme, il fit paraître en 1702 des *Pensées sur l'âme humaine, démontrant que sa spiritualité et son immortalité sont une invention du paganisme, et contraires aux principes de la saine philosophie, de la vraie religion*, in-8, Londres; in-8, ib., 1704. Cet ouvrage ayant été combattu par Jean Broughton dans sa *Psychologie* ou *Traité de l'âme raisonnable*, Coward opposa à son adversaire *le Grand Essai*, ou *Défense de la raison et de la religion contre les impostures de la philosophie, prouvant : 1° que l'existence de toute substance immatérielle est une erreur philosophique et absolument inconcevable; 2° que toute matière a originairement en elle un principe de mouvement propre intérieur; 3° que la matière et le mouvement doivent être la base ou l'organe de la pensée chez l'homme et chez les brutes, avec une réponse à la Psychologie de Broughton*, in-8, Londres, 1704. On doit aussi à Coward quelques ouvrages de médecine et de littérature.

CRAIG (Jean), mathématicien écossais, de la seconde partie du XVIIe siècle, est le premier qui ait introduit en Angleterre le calcul différentiel tel que l'avait conçu Leibniz; mais son principal titre pour occuper une place dans l'histoire de la philosophie est l'ouvrage intitulé

rincipia mathematica theologiæ christianæ, ı'il publia à Londres, en 1699, in-4. Il y cherche quel doit être l'affaiblissement des 'euves historiques, suivant la distance des lieux l'intervalle des temps; il trouve par ses forules que la force des témoignages, en faveur : la vérité de la religion chrétienne, ne peut .bsister au delà de quatorze cent cinquanteıatre, à partir de 1699, et il conclut de là qu'il aura un second avénement de Jésus-Christ ou ıe seconde révélation pour rétablir la première ıns toute sa pureté. Quand bien même Craig ırait mieux connu ou mieux appliqué qu'il ne ı fait les principes du calcul des probabilités, ıte son argumentation n'en reposerait pas oins sur un principe erroné, savoir que la certude historique n'est qu'une simple probabilité ıi a des degrés et qui va en décroissant; comme j'étais moins certain de l'existence de Louis XIV ıe de celle des princes contemporains, ou de existence de Constantinople que de celle de ıris! Personne ne conteste que plusieurs événements reculés ne soient beaucoup plus obscurs ɔur nous que les faits d'une date plus récente; ais la question est de savoir si l'obscurité qui s environne ne viendrait pas de l'absence de ɔcuments positifs, propres à nous les faire conıître, beaucoup plutôt que du fait seul de leur oignement : si, par exemple, l'ancienne hisire de l'Égypte est fort incertaine parce que ois mille ans et plus se sont écoulés depuis les haraons, ou bien parce que tous les témoiıages ont péri ou sont devenus inintelligibles. ınt que subsistent les monuments et les ou'ages qui déposent de la vérité d'un fait, il est air que ce fait continue d'être admis, si ancien ı'on le suppose, pour les mêmes motifs qui ıt porté les générations passées à le reconnaître. nouveau qu'il soit, il devient hypothétique ou buleux dès que les preuves en sont détruites ı altérées. Craig ne s'était nullement rendu ɔmpte de la nature ni des conditions de la certude historique, et sa théorie renferme ce germe un scepticisme dangereux qui devait se dévepper avec le temps. Daniel Titius a donné, ı 1755 (Leipzig), in-4, une nouvelle édition des *rincipes mathématiques de la théologie chréenne*, accompagnée d'une réfutation de l'ou'age de Craig et d'une notice sur l'auteur.

CRAMER (Jean-Ulrich de), jurisconsulte almand, né à Ulm, en 1706, mort en 1772. Il eut ɔur maître à l'Université de Marbourg le cébre Wolf dont il resta l'ami, et qui lui inspira goût des mathématiques et de la philosophie. fut successivement professeur de droit à Marɔurg et juge à Wetzlar. On trouve dans ses *puscula* (Marbourg, 1742 à 1767) quelques traıux qui touchent à la philosophie. Mais le plus otable est un essai d'application de la philoɔphie de Wolf et de Leibniz à la solution de ıelques difficultés de jurisprudence : *Usus phiɔsophiæ Wolfianæ in jure*, Marbourg, 1740.

CRANTOR, philosophe académicien, né à ɔli, dans la Cilicie, vivait vers l'an 306 avant ésus-Christ. Malgré l'estime dont il jouissait ıns sa patrie, il la quitta pour venir s'établir à thènes, où il fréquenta l'école de Xénocrate et e son successeur, Polémon. Il eut lui-même ɔur disciple Arcésilas, qu'il institua son héritier. es anciens faisaient un cas particulier de son 'aité *de l'Affliction*, περὶ Πενθοῦς. Il avait aussi ɔmposé un commentaire sur Platon, que cite roclus (*in Tim*), et qui est le plus ancien que on connaisse. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ı. XXIV et suiv.

CRATÈS D'ATHÈNES, était un philosophe de ancienne Académie, disciple et ami de Polémon, à qui il succéda à la tête de l'école. Aucun de ses écrits n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne savons pas s'il a ajouté quelque chose de son propre fonds aux traditions philosophiques qu'il reçut de ses maîtres. Voy. Cicéron, *Acad.*, liv. I, ch. IX, et Diogène Laërce, liv. IV, ch. XXI, XXIII.

CRATÈS DE THÈBES, fils d'Ascondas, peut être considéré comme le dernier grand représentant de l'école cynique. On ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort; mais on sait qu'il florissait vers l'an 340 avant notre ère, et qu'il a prolongé sa vie jusqu'aux premières années du IIIe siècle. Seul peut-être parmi tous les cyniques, Cratès n'avait à se plaindre que de la nature. Laid et difforme, mais issu d'une famille riche et puissante, il avait reçu une éducation brillante et s'était fait pauvre volontairement. On raconte qu'ayant vu Télèphe s'avancer sur la scène, la besace sur l'épaule, en habit de mendiant, il ne lui fut pas possible de ne pas regarder cette vie de liberté comme très-désirable; qu'en conséquence, il vendit son patrimoine et en distribua le prix à ses concitoyens. D'autres disent qu'il déposa le produit de sa vente chez un banquier, avec ordre d'en faire part à ses fils s'ils n'étaient que des esprits vulgaires, de le donner au peuple s'ils étaient philosophes. Dès ce moment, Cratès appartient à Diogène, et s'efforce d'imiter un si parfait modèle. Vêtu chaudement en été, légèrement en hiver, il s'exerce à lutter contre la douleur. Il laisse pendre à son manteau une peau de mouton, il étale au gymnase ses difformités naturelles, afin d'attirer sur lui les railleries. Enfin, sous prétexte d'en revenir à la nature, il choque les bienséances et marie ses filles par un procédé qui étonne même de la part d'un cynique, qui révolte de la part d'un père. Toutefois, malgré tant d'efforts, Cratès, en fait d'exagération, reste au-dessous de ses maîtres. Au lieu de la sauvage rudesse d'Antisthène, au lieu de l'effronterie dédaigneuse et calculée de Diogène, il porte comme malgré lui, dans sa conduite ordinaire, certains souvenirs de bonne éducation, certaines habitudes de douceur et de dignité qui lui méritent cette autorité morale et cette considération qu'Antisthène et Diogène n'avaient jamais obtenues. Cratès est dans Athènes l'oracle des familles, l'arbitre de tous les différends. Même, une noble jeune fille, n'estimant avec Platon que la beauté intérieure de l'âme, Hipparchie, met son ambition à devenir l'épouse du cynique et partage avec joie toutes ses privations. Il faut le reconnaître, Cratès n'est auprès de ses maîtres qu'un cynique dégénéré, et bientôt qu'un esprit raisonnable. En tempérant, par l'aménité de son caractère, l'excessive rudesse de son école, il a servi d'intermédiaire entre Antisthène et Zénon, comme Annicéris entre Aristippe et Épicure (voy. ANNICÉRIS et ÉCOLE CYRÉNAÏQUE). Mais Annicéris n'a pas eu Épicure pour disciple. Cratès a été le maître de Zénon. C'est dans l'école de Cratès, et sous son influence, que le stoïcisme a pris naissance; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que Cratès a son importance et sa place dans l'histoire; car il n'a rien fait pour la science, il n'a apporté dans ce monde aucune idée nouvelle, et il ne nous reste de ses écrits, d'ailleurs peu nombreux, que des fragments insignifiants.

Voy. Diogène Laërce, liv. VI, ch. LXXXV et suiv. — Delaunay, *de Cynismo, ac præcipue de Antisthene, Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831.

CRATIPPE, philosophe péripatéticien, né à Mitylène, vivait dans le Ier siècle de l'ère chrétienne. Après la bataille de Pharsale, Pompée

ayant débarqué dans l'île de Lesbos, Cratippe eut, dit-on, un entretien avec le général vaincu, à qui sa mauvaise fortune faisait douter de la Providence, et essaya de le ramener à de meilleurs sentiments. Peu après, il abandonna sa patrie, et vint se fixer à Athènes, où l'aréopage le sollicita d'ouvrir une école. Cicéron, qui avait inspiré cette démarche de l'aréopage, appelle Cratippe le premier des péripatéticiens et même le premier des philosophes du temps; il le fit admettre, par César, au nombre des citoyens romains, et il lui confia l'éducation de son fils Marcus. Cratippe eut aussi pour auditeur Brutus, qui, lors de son voyage à Athènes, ne laissait point passer de jour sans aller l'entendre. On ne sait d'ailleurs que fort peu de chose de ses opinions et de son enseignement. Cicéron nous apprend qu'il avait écrit un traité *de la Divination par les songes*, où il considérait l'âme humaine comme une émanation de la divinité, et lui attribuait deux sortes d'opérations : les unes, comme les sens et les appétits, dans une dépendance étroite de l'organisation; les autres, comme la pensée et l'intelligence, qui n'en procèdent pas et qui s'exercent d'autant mieux qu'elles s'éloignent plus du corps. Cratippe tirait de ces prémisses des conclusions favorables à la divination. Voy. Cicéron, *de Offic.*, lib. III, c. II; *Epist. ad div.*, lib. XVI, ep. 21; *de Divin.*, lib. I, c. XXXII, L; lib. II, c. XLVII, LII. — Plutarque, *Vita Pomp.*, c. XXVIII; *Vita Brut.*, c. XXVI. — Bayle, *Dictionnaire historique*, article CRATIPPE. X.

CRATYLE, philosophe grec, disciple d'Héraclite, et un des maîtres de Platon, qui apprit à son école que les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement et ne peuvent être l'objet d'aucune science; ce qui l'obligeait à adopter le scepticisme de l'école d'Ionie, ou bien à admettre, comme il l'a fait, au-dessus de la scène changeante de ce monde, l'existence des idées éternelles et absolues. Cratyle poussa à ses plus extrêmes conséquences la doctrine d'Héraclite. Il reprochait à son maître d'avoir dit qu'on ne peut s'embarquer deux fois sur le même fleuve : selon lui, on ne peut pas même le faire une seule fois. Il soutenait qu'on ne doit énoncer aucune parole, car la parole est trompeuse, puisqu'elle vient après le changement qu'elle exprime, et pour se faire comprendre il se contentait de remuer le doigt. Il est difficile de pousser plus loin la folie du scepticisme; mais ces extravagances mêmes ont rendu service à la philosophie en trahissant les dangers et le vice capital du système qui les recélait. Voy. Aristote, *Métaph.*, liv. I, ch. VI; liv. IV, ch. V; et le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*. X.

CRÉATION. On appelle ainsi l'acte par lequel la puissance infinie, sans le secours d'aucune matière préexistante, a produit le monde et tous les êtres qu'il renferme. La création une fois admise, il est impossible que la définition que nous en donnons ne le soit pas, car elle exclut précisément toutes les hypothèses contraires à la création; elle suppose que Dieu est non pas la substance inerte et indéterminée, mais la cause de l'univers, une cause essentiellement libre et intelligente; que l'univers, d'un autre côté, n'est ni une partie de Dieu, ni l'ensemble de ses attributs et de ses modes, mais qu'il est son œuvre dans la plus complète acception du mot; qu'il est tout entier, sans le concours d'aucun autre principe, l'effet de sa volonté et de son intelligence suprême. C'est à ce titre que l'univers est souvent appelé du même nom que l'acte même dont il est pour nous la représentation visible.

Lorsqu'on parle de création, deux questions viennent se présenter à l'esprit : 1° La création est-elle absolument nécessaire pour nous expliquer l'origine et l'existence des êtres? Ne pouvons-nous pas sans elle concevoir la nature, l'homme et Dieu lui-même? 2° Quelle idée nous faisons-nous de la création, et sommes-nous obligés de nous en faire pour la concilier en même temps avec le caractère absolu, immuable des attributs divins, et la nature si variable et si mobile des objets dont l'univers se compose?

On peut, sans nier directement l'existence de Dieu, révoquer en doute la création; mais alors il faut qu'on choisisse entre ces deux hypothèses : ou le monde, avec tout ce qu'il renferme, a été tiré d'une matière première, éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même; ou il fait partie de Dieu et, par conséquent, a toujours existé : c'est-à-dire que Dieu n'en est pas la cause volontaire et libre, mais simplement la substance; que sans lui il resterait privé d'un certain nombre de ses attributs, sinon de tous, et qu'en cette qualité il est nécessairement sans conscience et sans intelligence. La première de ces deux hypothèses a reçu le nom de *dualisme*, la seconde celui de *panthéisme*. Elles ont trouvé l'une et l'autre, à des époques et sous des formes différentes, un assez grand nombre de défenseurs; mais, réduites à leur expression la plus simple, dépouillées de tous les riches développements qu'elles ont empruntés quelquefois du génie égaré par sa propre force, elles sont également contraires à tous les principes de la raison.

Le dualisme, tel que nous venons de le définir et qu'il a existé dans l'antiquité, a beau être désavoué par la philosophie de notre temps, la pensée que l'univers ne peut pas être tout entier l'œuvre d'une pure intelligence, qu'il a dû, au contraire, être formé d'un principe analogue à la matière, exerce encore sur les esprits plus de pouvoir qu'on ne pense, et contribue plus d'une fois à les entraîner, par une pente insensible, les uns au matérialisme, les autres au panthéisme. Or, s'il est vrai que le monde a été construit avec une matière préexistante, la matière a donc toujours été et sera toujours; elle est donc éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même, si à côté d'elle on reconnaît l'existence d'un Dieu; il nous est donc impossible de supposer un seul instant qu'elle ne soit pas; ou, ce qui est la même chose, l'idée que nous en avons est une idée nécessaire, invariable, indestructible, inhérente au fond même de notre raison. Est-ce bien ainsi que nous concevons la matière? assurément non. La matière ne nous est connue qu'avec les corps dont elle représente à notre esprit le principe ou l'élément commun. Les corps sont certainement des existences contingentes et relatives que nous ne connaissons et ne pouvons nous représenter que par nos sensations, c'est-à-dire par certains modes essentiellement variables et personnels. Maintenant essayez de purifier la matière de toutes les propriétés et qualités qui appartiennent aux corps, il vous restera tout au plus une vague idée de force ou de substance qui ne représentera plus rien de matériel, et n'aura pas pour cela dépouillé le caractère des choses relatives et contingentes. Mais sur ce point, sur la question de savoir ce qu'est la matière en elle-même, indépendamment de tous les accidents sous lesquels elle frappe nos sens, les avis sont profondément divisés : les uns veulent qu'elle soit dans tout l'univers une force unique, dont les corps, avec leurs diverses propriétés, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives; les autres, qu'elle soit un assemblage, un nombre infini de forces distinctes

ou de monades, dont chacune, à part, n'a rien de matériel, mais qui dans leur réunion offrent à nos sens les phénomènes de la divisibilité et de l'étendue; d'autres, enfin, se la représentent comme un agrégat d'atomes ou de petits corps indivisibles, quoique doués de solidité, par conséquent d'étendue, et se partageant entre eux toutes les autres propriétés purement physiques. Qu'on embrasse l'une ou l'autre de ces trois opinions, le dualisme est également insoutenable. Supposons, en effet, que la matière soit une seule force répandue dans tout l'univers, puisque l'univers n'existerait point sans elle; admettons, en outre, comme l'hypothèse du dualisme l'exige, qu'elle soit éternelle et nécessaire, par conséquent infinie; n'oublions pas de lui accorder l'activité déjà comprise dans l'idée de force; quelle place restera-t-il alors à l'autre principe, à celui qui représente l'intelligence et porte plus particulièrement le nom de Dieu? Nous ne concevons pas une force infinie sans intelligence, ni une intelligence infinie sans force; en un mot, deux infinis sont impossibles, deux principes finis ne sont pas nécessaires; et si, de plus, ils sont de natures opposées, comment expliquera-t-on l'unité et l'harmonie du monde? Les difficultés ne sont pas moins grandes dans le système des monades, lorsqu'on fait de ces êtres hypothétiques, non pas des existences créées, de simples effets de la toute-puissance divine, mais de véritables principes éternels et, par conséquent, nécessaires comme Dieu lui-même. Un nombre infini de principes, à la fois nécessaires et limités, est tout aussi inconcevable que le dualisme pris à la lettre et réduit à sa plus simple expression. Enfin la même objection s'élève contre l'hypothèse des atomes, laquelle renferme encore une autre contradiction non moins choquante; celle qui consiste à admettre des corps invisibles, c'est-à-dire sans étendue, mais doués de toutes les qualités dont l'étendue est la condition, comme la solidité, le mouvement et la figure. Telles sont, en général, les difficultés insurmontables du dualisme, que les plus illustres philosophes de l'antiquité, en paraissant et en voulant sans doute défendre ce système, n'ont fait réellement que le détruire et élever à sa place l'idée d'une seule cause et d'un principe unique de l'univers. Ainsi, comment reconnaître un principe physique et même un être réel dans la dyade de Platon et de Pythagore, ou dans la matière première d'Aristote, cette substance sans forme, sans attribut, sans existence véritable, puisqu'elle n'est que l'être en puissance, c'est-à-dire la simple possibilité des choses? N'est-il pas évident que ces trois hommes de génie, en reconnaissant, à côté de la cause suprême, un autre principe également nécessaire qui impose certaines conditions au développement de sa puissance, sans avoir par lui-même aucune vertu, aucune forme, aucune qualité positive, ont voulu désigner, chacun à son point de vue, les conditions invariables sur lesquelles se fonde la possibilité même des êtres, qui dérivent tout entières de leur nature et que l'auteur du monde ne saurait méconnaître sans se condamner à l'inaction? Le dualisme métaphysique, que personne ne confondra avec le dualisme mythologique ou religieux, n'a peut-être jamais été enseigné avec conviction, et d'une manière positive, que par Anaxagore, plus physicien que philosophe, comme les anciens eux-mêmes le lui ont reproché, et dont le système tout entier, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, appartient à l'enfance de la philosophie et de la science.

Il en est tout autrement du panthéisme. Cette audacieuse doctrine, d'autant plus dangereuse qu'elle admet dans son sein les idées les plus nobles et les sentiments les plus purs, sauf à les frapper de stérilité, a trouvé chez les anciens, tant en Orient qu'en Grèce, de nombreux partisans et ne tient pas moins de place dans l'histoire de la philosophie moderne. Depuis Jordano Bruno jusqu'à Spinoza, et depuis Spinoza jusqu'à quelques-uns des plus modernes représentants de la philosophie allemande, elle ne s'est éclipsée par intervalles que pour reparaître bientôt armée de nouvelles forces et revêtue de formes plus séduisantes.

Malgré l'appui de tant d'esprits d'élite et le prestige de sa propre grandeur, le panthéisme n'est pas mieux fondé en raison que le dualisme. Quel est, en effet, le caractère essentiel et invariable de tout système panthéiste? c'est de confondre Dieu et l'univers en une seule existence; non pas de telle sorte que Dieu soit contenu tout entier dans l'univers, mais que l'univers soit entièrement absorbé en Dieu; c'est de considérer les attributs répartis entre les différents êtres comme des attributs divins, ou comme des modes sous lesquels les attributs divins se développent dans le temps et dans l'espace. Ainsi, par exemple, ce ne sont pas les corps qui sont étendus, mais c'est Dieu qui est étendu dans les corps; c'est l'étendue infinie, attribut de Dieu, qui se manifeste sous les apparences de la solidité, de la fluidité, de la mollesse, de l'eau, de la terre, du feu, et en général de tous les objets sensibles. Ce n'est pas la plante qui vit, l'animal qui sent, l'homme qui veut et qui pense; mais c'est la pensée divine qui prend l'aspect particulier de la vie dans les plantes, de l'instinct et de la sensibilité dans les animaux, de la volonté et de l'intelligence dans l'homme. L'homme, l'animal, la plante, et, en général, la matière et l'esprit, l'âme et le corps, ne sont plus que des noms, que des signes abstraits et collectifs par lesquels nous désignons un certain nombre de qualités, de propriétés ou de modes dont Dieu est le sujet immédiat et véritable. En vain dira-t-on que ces modes sont séparés de Dieu par d'autres formes de l'existence, plus générales et plus élevées, et enfin par des attributs infinis. Les attributs d'un être ne sont rien absolument sans les modes sous lesquels nous les percevons. Qu'est-ce que l'étendue, par exemple, sans les trois dimensions? Qu'est-ce que la pensée sans la conscience, sans les idées, sans le jugement et les autres opérations de l'intelligence? Conçoit-on dans les corps l'impénétrabilité comme une chose absolument distincte de la solidité, de la résistance, de la fluidité et de la mollesse? Mais s'il n'existe point de sujet ni de principe intermédiaire entre Dieu et les propriétés quelles qu'elles soient, dont l'univers nous offre le développement et l'assemblage, Dieu est donc à la fois, immédiatement et par lui-même, c'est-à-dire par son essence, divisible dans la matière et indivisible dans l'esprit; libre dans l'homme et soumis dans la nature aux lois d'une inflexible nécessité, un être pensant et intelligent dans le premier cas, privé, dans le second, de toute pensée, de tout sentiment et de toute conscience. Où trouver une hypothèse qui, sous l'apparence de l'unité et de la profondeur, réunisse de plus révoltantes contradictions? C'est pour éviter ces contradictions que tous les systèmes panthéistes ont essayé d'interposer, entre la substance divine et les propriétés des choses ou les facultés humaines, un certain nombre d'abstractions plus ou moins arbitraires, destinées à dissimuler l'absence des êtres réels, et bientôt transformées elles-mêmes en réalités. De là la hiérarchie interminable de la philosophie d'Alexandrie et les

émanations personnifiées de l'école gnostique. De là aussi, dans le système de Spinoza, ces attributs, ces modalités et ces modes qui établissent entre les deux extrémités de l'être une transition tout à fait imaginaire; car c'est l'étendue infinie, immatérielle et immobile par elle-même qui engendre la matière et les corps; c'est la pensée infinie, une pensée sans conscience et sans idées, qui engendre successivement l'entendement, la volonté et tous les phénomènes qui en dépendent, et toutes les âmes particulières formées par la réunion de ces phénomènes. Nous insistons sur ce point, car là est le secret des illusions produites par le panthéisme sur tant de nobles intelligences. Qu'on mette à nu le néant de ces principes intermédiaires, de quelque nom qu'on les appelle, émanations, formes substantielles, âme du monde, ou qu'on cesse de représenter les attributs de Dieu comme des existences distinctes de Dieu lui-même, on verra aussitôt les contradictions jaillir de toute part.

Un autre caractère du panthéisme, un caractère non moins essentiel et non moins inévitable que le précédent, c'est de supprimer en Dieu la conscience et, par suite, la volonté, la liberté dont la conscience est un élément nécessaire; en un mot, les attributs sur lesquels repose toute perfection morale et l'idée de la divine Providence. Comment Dieu, dans un pareil système, aurait-il la conscience de soi? Est-ce comme la substance du monde, c'est-à-dire comme le sujet identique de tous les attributs et de tous les modes que la nature contient dans son sein? Mais l'unité de la conscience est incompatible avec la divisibilité de la matière, et le dieu des panthéistes, comme nous l'avons vu tout à l'heure, est à la fois matière et esprit, âme et corps, étendue et pensée. Serait-ce en sa qualité d'être infini, se suffisant à lui-même et possédant, dans leur essence, avant de les développer dans le temps et dans l'espace, toutes les perfections et tous les modes possibles de l'existence? Mais l'être infini, considéré comme tel, n'a que des attributs infinis, qui, selon les principes du panthéisme, se trouvent en dehors et au-dessus de toute forme déterminée. Or, on n'hésite pas à compter au nombre de ces formes la conscience et même l'entendement, c'est-à-dire toutes les facultés réunies de l'intelligence que, par une étrange aberration, ou plutôt par une nécessité inflexible dans ce système, on distingue et l'on sépare de la pensée. Il est inutile de signaler la violence que l'on fait au sens moral de l'homme, en lui enlevant la croyance d'une justice, d'une bonté, d'une Providence suprême; en le montrant, dans sa misère et dans sa faiblesse, bien supérieur à l'Être infini, car lui, du moins, il se connaît, tandis que l'Être infini reste étranger à lui-même; enfin, en lui représentant cette harmonie sublime de l'univers comme l'extension nécessaire, l'effusion fatale, aveugle, d'un être sans intelligence, sans volonté et sans amour. Nous demanderons seulement si ce n'est pas également insulter à la langue et à la raison, que d'admettre une pensée dépourvue de conscience et d'intelligence, qui ne connaît ni elle-même, ni le sujet à qui elle appartient, ni aucun autre objet, et de l'élever en même temps au rang de l'infini. Et quelle autre marche pourrait-on suivre si on voulait prouver l'identité de l'infini et du néant? Il n'y a ici que deux partis à prendre : ou Dieu est, comme vous le voulez, un être pensant, l'être dans lequel la pensée existe sans borne et sans imperfection; alors vous êtes obligé de lui donner la conscience de lui-même et la connaissance de toutes choses; en lui donnant la conscience de lui-même, vous êtes forcé de le distinguer de l'univers, lequel, dans ce cas, n'est plus que son œuvre; vous rentrez, en un mot, dans la croyance universelle du genre humain : ou l'être infini, complétement privé de la pensée, n'est plus que le principe matériel des choses, et vous admettez alors franchement le matérialisme.

Enfin le panthéisme détruit toute relation de cause à effet; il rend impossible l'action d'un objet ou d'un phénomène sur un autre, et fait descendre la nature divine à l'état d'une substance inerte bien au-dessous de cette puissance aveugle, mais efficace, que le matérialisme invoque sous le nom de nature. A ne consulter que la logique, il est impossible qu'il en soit autrement; car si l'on commence par admettre sans restriction le principe de causalité, Dieu sera la vraie cause aussi bien que la vraie substance; il sera la cause infinie et toute-puissante. Mais de quel droit, alors, viendrait-on circonscrire son activité dans le cercle d'une fatalité inflexible? De quel droit serait-on admis à lui refuser la liberté et la conscience? C'est la conscience précisément, ou la connaissance que nous avons de nous-mêmes comme forces volontaires et efficaces, comme auteurs responsables de nos propres déterminations et de quelques-uns de nos mouvements, qui nous suggère pour la première fois la notion de cause (voy. ce mot). Veut-on maintenant, à l'aide de cette notion, s'élever à la connaissance de la cause première? On ne s'avisera pas certainement de la réduire à un développement beaucoup moindre que celui qu'elle a pris dans la nature humaine; on se gardera d'effacer les caractères positifs avec lesquels elle est venue d'abord s'offrir à notre intelligence; on sera forcé, au contraire, de les élever tous jusqu'à l'infini, et il en résultera que Dieu, considéré comme la cause des causes, possède nécessairement, avec la toute-puissance, la conscience de lui-même, cette *pensée de la pensée*, comme l'appelle Aristote, et la liberté infinie. Donc il n'y a pas de milieu encore ici : ou il faut nier le principe de causalité, c'est-à-dire le principe le plus évident de la raison humaine, sans lequel il n'y a plus rien de certain, ou il faut se résoudre à croire en un Dieu providentiel, cause intelligente et libre de l'univers, et, par cela même qu'elle est libre, souverainement bonne. Cette conclusion est parfaitement justifiée par l'histoire entière du panthéisme, depuis l'instant où il a paru pour la première fois sous une forme philosophique, jusqu'à l'époque contemporaine. Les philosophes de l'école d'Élée, et, plus tard, ceux de l'école mégarique, poussaient la franchise jusqu'à l'extravagance, en niant tout simplement l'univers et avec lui la possibilité même de toute action, de tout mouvement, de toute chose qui commence et qui finit. Pour eux il n'existait rien que l'unité immobile, éternellement renfermée en elle-même; tout le reste à leurs yeux n'était qu'une trompeuse apparence. Le principe suprême des Alexandrins, ce qu'ils appellent, par condescendance pour la faiblesse humaine, l'unité ou le bien, c'est quelque chose qui ne répond à aucune idée de l'intelligence, qui n'a ni forme ni attribut, et représente le non-être aussi bien que l'être, puisqu'il est élevé au-dessus de la substance elle-même. Aussi les voit-on condamnés à la plus évidente contradiction quand ils cherchent à faire descendre, de cette unité immobile et abstraite, le mouvement, la réalité et la vie. Enfin la même remarque peut s'appliquer au vaste système qui semblait, dans ces derniers temps, être devenu comme la religion philosophique de l'Allemagne, et que nous voyons

aujourd'hui à peu près abandonné après avoir été livré aux divisions intestines de ses propres partisans. Pour Hégel aussi bien que pour Plotin, le premier terme de l'existence, le premier état dans lequel se trouve le principe universel et identique de toutes choses, n'est absolument rien de ce que nous pouvons concevoir, ni la substance, ni la cause, ni même l'être; car on n'a pas trouvé d'expression qui pût lui être appliquée plus justement que celle de *non-être pur*. C'est du sein de cet abîme que sortent successivement, par une nécessité inflexible, tous les phénomènes du monde intelligible et du monde réel. Ne cherchez ici ni effet, ni cause, ni action, ni volonté, ni force; tout se suit comme une idée une autre idée, dans un ordre immuable qu'on appelle la *procession dialectique*. Spinoza est le seul, peut-être, de tous les défenseurs de la doctrine panthéiste, qui n'ait pas voulu insulter la raison au point de supprimer ouvertement le principe de causalité. Dieu, dans son système, n'est pas seulement la substance, mais aussi la cause de l'univers, la cause immanente et non transitoire (*omnium rerum causa immanens, non vero transiens*), toujours active et toujours féconde, d'une activité infinie et d'une fécondité inépuisable. Mais cette différence est tout entière dans les mots; le fond de la pensée est exactement le même. Une cause qui a pour seuls attributs (accessibles à notre intelligence) la pensée et l'étendue; une pensée purement abstraite, sans conscience et sans idées; une étendue non moins abstraite qui diffère à la fois et de la matière et des corps : une telle cause, disons-nous, n'est elle-même qu'une abstraction, une entité logique qui n'a rien de commun avec l être des êtres, source de toute puissance, de toute existence et de toute vie.

Ainsi, en résumé, le panthéisme fait de Dieu la substance unique, et, quoi qu'il dise, quoi qu'il fasse, la substance immédiate, le sujet proprement dit de toutes les qualités, de toutes les propriétés contradictoires que nous connaissons; par exemple : de l'unité et de la divisibilité, de la simplicité et de l'étendue, de l'activité et de la passivité, etc.

Le panthéisme, en accordant à Dieu la pensée, en regardant la pensée ou comme son essence tout entière, ou comme un de ses attributs essentiels, lui refuse en même temps la conscience, et, en général, toute espèce de connaissance, toute perfection morale et intellectuelle.

Le panthéisme, enfin, refuse à Dieu, non-seulement la conscience et la liberté, mais toute vertu, toute puissance causatrice, et par là se trouve obligé ou de nier catégoriquement l'existence de l'univers, comme on fait les philosophes de l'école d'Élée, ou de lui donner pour principe on ne sait quel être infini, privé de toute action, de toute vertu effective, de tout attribut réel, ignoré de lui-même, inconnu de tout le reste, parfaitement semblable enfin à la négation absolue de l'être.

Chacun de ces trois caractères, qui constituent le fond et comme l'essence invariable du panthéisme, renferme, comme on voit, une insulte pour la raison et le sens moral du genre humain. Tous ensemble ils tendent à supprimer, en les confondant dans le même néant, les deux termes dont il s'agissait de trouver le rapport, à savoir : le fini et l'infini, Dieu et le monde. Donc le panthéisme est tout aussi insoutenable que le dualisme.

Mais, l'erreur de ces deux doctrines, ou plutôt leur incompatibilité absolue avec les principes de la raison une fois reconnue, le système de la création est, par cela même, démontré; car le système de la création, réduit à ses termes les plus généraux et les plus essentiels, est précisément le contraire du dualisme et du panthéisme. Le dualisme suppose l'existence de deux principes, également nécessaires et éternels; le système de la création n'en admet qu'un seul. Le panthéisme ne reconnaît dans l'univers que des modes et des attributs de Dieu, et en Dieu, qu'une substance sans conscience d'elle-même, sans intelligence, sans liberté, sans volonté; le système de la création reconnaît dans l'univers un effet, une œuvre de la toute-puissance, de la libre volonté de Dieu, et en Dieu un être à la fois substance et cause, intelligence et force, absolument libre et infiniment bon. Dieu et l'univers sont donc essentiellement distincts l'un de l'autre : car Dieu a la conscience de lui-même; l'univers ne l'a pas et ne peut pas l'avoir. Dès lors une grande question se trouve déjà résolue, celle qui offre après tout le plus d'intérêt pour la paix de l'âme et la conduite de la vie. Nous savons que notre existence et notre volonté nous appartiennent; nous savons qu'une providence veille sur nous et sur tout ce qui existe, qu'une justice infaillible, qu'une bonté inépuisable doivent servir de base à nos craintes et à nos espérances : le reste peut, sans péril, être abandonné à la lutte des opinions ou à la diversité naturelle des esprits. Mais la science n'est pas encore satisfaite; son but est indépendant de ces considérations tirées de l'ordre moral, et elle cherche à s'assurer s'il n'est pas en son pouvoir d'aller plus loin, si elle ne pourrait pas, en rassemblant toutes les forces de la raison, pénétrer en quelque sorte jusqu'au foyer de la conscience divine et découvrir ce qui constitue l'acte même de la création.

Qu'une saine métaphysique soit en état de résoudre les difficultés qui s'élèvent au premier aperçu contre l'idée de la création, c'est-à-dire encore une fois contre la croyance universelle que le monde a été produit sans le concours d'aucun autre principe, par la libre volonté de Dieu, nous l'admettons sans peine et nous le prouverons tout à l'heure par la solution même des difficultés dont nous voulons parler; mais quant à la question que nous venons de soulever, et qui offre d'abord un si puissant intérêt pour l'intelligence, nous n'hésitons pas à dire qu'elle dépasse la portée de toutes les facultés humaines, et qu'on peut, en quelque sorte, la considérer comme la limite où finit la science, où commencent l'enthousiasme et ses plus dangereux délires. A quel titre, en effet, reconnaissons-nous la création? sans doute comme la plus haute application possible du principe de causalité, comme un acte immédiat de la cause infinie, comme l'exercice d'une volonté toute-puissante, joignant à sa puissance une intelligence sans bornes. Mais avant que le raisonnement et la réflexion l'aient élevée jusqu'au caractère de l'infini, qu'est-ce qui a pu nous donner l'idée d'un acte, l'idée d'une volonté et, en général, d'une cause efficiente? évidemment, c'est la conscience ou l'expérience interne et personnelle : car nous n'aurions jamais deviné ce que c'est qu'agir, vouloir et pouvoir, si nous n'étions nous-mêmes des êtres actifs, des volontés, des forces. La manière dont s'exerce la cause ou la volonté infinie, en un mot, l'acte de la création est donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, un fait d'expérience divine, comme l'exercice de notre propre volonté est un fait d'expérience humaine. Pour comprendre l'un de ces deux faits, aussi bien que nous comprenons l'autre, il faudrait que notre regard pût pénétrer dans l'abîme de l'Être infini, comme il pénètre dans le foyer de notre propre

existence; il faudrait une même conscience pour l'homme et pour Dieu, c'est-à-dire que l'on devrait les confondre et supprimer la créature pour mieux expliquer la création. C'est précisément ce que fait le mysticisme par la théorie de l'extase et de l'unification. C'est donc bien là, encore une fois, que l'enthousiasme commence et que finissent la science et la raison. D'ailleurs l'assimilation est impossible entre le fait de la volonté humaine et l'acte de la création. La volonté dans l'homme est distincte de la puissance, de la force efficace, et la volition de l'effet qu'elle poursuit : car souvent nous voulons ce que nous ne pouvons pas, non-seulement hors de nous, mais sur nous-mêmes. En Dieu, la volonté et la puissance sont parfaitement identiques; ce qu'il veut reçoit par là même l'existence et l'être, autrement il y aurait quelqu'un de plus puissant que lui. La volonté humaine s'exerce dans le temps et par des actes successifs; chacun de ces actes a un commencement et une fin, et l'on en doit dire autant de la série tout entière : la volonté divine s'exerce avant le temps et en dehors du temps; elle n'admet ni commencement, ni succession, ni fin; elle est, comme tout ce qui appartient à l'essence de Dieu, éternelle et immuable; enfin, la volonté humaine ne saurait se concevoir sans un objet; supposons cet objet lié à notre existence aussi étroitement que possible; représentons-le, par une idée, dans le temps où elle est soumise aux efforts de l'attention; toujours est-il que nous ne pouvons ni nous en passer ni le produire, mais seulement nous l'assimiler ou le modifier dans une certaine mesure : la volonté divine, antérieure et supérieure à tout ce qui existe, produit elle-même l'objet qui la subit, et c'est par là qu'elle est vraiment créatrice; c'est par là qu'elle est au-dessus de toute assimilation, de toute comparaison aux êtres finis, et qu'elle échappe à la totalité de nos moyens de connaître. La création est un fait que nous sommes obligés d'admettre, puisqu'il contient notre propre existence, mais qu'il nous est refusé d'expliquer et de comprendre. Faut-il donc nous en étonner, quand il n'en est pas autrement des faits les plus constants de l'ordre naturel? Avons-nous une idée bien plus nette des phénomènes de la vie, de la génération, de la reproduction, de la sensibilité et, enfin, de cette volonté elle-même dont nous avons tant parlé? Comprenons-nous davantage, dans l'ordre intellectuel, les rapports de la substance aux phénomènes, et de la diversité, de la multiplicité de ces phénomènes avec l'identité de l'être? Ce n'est pas une raison d'admettre tout ce que nous ne comprenons pas; mais il y a des faits et des principes de toute évidence qui n'en sont pas moins des mystères à jamais impénétrables; et la foi, une foi naturelle comme la vie, trouve sa place dans l'ordre de la science, aussi bien que dans celui de la tradition.

Cependant, telle que nous la concevons, et par suite des principes mêmes dont elle découle, l'idée de la création soulève des difficultés que nous avons promis de résoudre. Ces difficultés peuvent toutes se ramener aux trois suivantes : 1° S'il est vrai que la création soit l'acte par lequel Dieu se manifeste comme la cause des causes; s'il est vrai qu'elle ne puisse pas être autre chose que l'exercice de sa volonté absolue et toute-puissante; comme nous ne concevons pas une volonté sans vouloir, ni une cause entièrement inactive et stérile, n'en faut-il pas conclure que la création n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, qu'elle est éternelle comme Dieu lui-même? Mais, dès lors, n'est-on pas forcé de croire aussi à l'éternité du monde, et, par conséquent, l'idée de la création n'est-elle pas détruite par elle-même? 2° Si l'idée de la création entre nécessairement dans l'idée de la toute-puissance et de la volonté divine, si notre raison ne peut concevoir que Dieu ne puisse pas ne pas agir, et ne pas créer, que devient alors sa liberté et, par conséquent, sa providence? 3° Enfin, si nous considérons la création comme un acte de la volonté divine, si le fait de notre propre volonté, quelque distance qui le sépare de l'infini, est le seul, après tout, qui nous donne l'idée d'un acte quelconque et nous fasse attacher un sens aux mots *cause* et *effet*, les choses créées sont donc liées à Dieu comme l'acte volontaire à la cause qui le produit; elles sont tirées du sein de Dieu comme nous tirons de nous-mêmes nos résolutions, nos déterminations libres et les mouvements que nous imprimons à certaines parties de notre corps. Mais alors que devient, ou comment faut-il entendre cette croyance, si générale, que l'univers a été créé de rien?

La première difficulté ne peut être prise au sérieux que par des esprits étrangers aux principes les plus élémentaires de la métaphysique. Il est évident que l'acte divin qui a donné l'existence à l'univers est nécessairement antérieur à l'univers, et, par cela même, au temps, lequel ne saurait être conçu ni mesuré sans la succession des phénomènes. Or, tout ce qui est en dehors du temps, qui échappe à ses dimensions, appartient à l'éternité. Mais, comme nous l'avons déjà démontré plus haut, nous ne saisissons pas l'acte de la création tel qu'il est en lui-même dans son unité et dans son essence, ou tel qu'il s'accomplit éternellement dans la conscience divine; nous ne l'apercevons que d'une manière indirecte dans l'espace et dans la durée, à travers la variété des phénomènes et des êtres qui reçoivent de lui la vie, le mouvement et l'existence. Ce sont ces êtres et ces phénomènes qui commencent, qui finissent, qui meurent pour renaître, et forment, dans leur ensemble, ce monde sensible dont nous faisons partie, où nous ne sommes pas renfermés tout entiers. Il faut donc laisser au monde son caractère contingent et relatif; rien n'empêche les genres et les espèces qu'il renferme dans son sein d'avoir commencé et de disparaître un jour pour faire place à un autre ordre d'existences; mais le vouloir et la pensée par lesquels il est, sont immuables dans leur essence; l'acte créateur, indépendant de toutes les conditions de l'espace et du temps, qui n'existent que par lui, doit être conçu comme éternel, ou il n'est rien. Ce résultat n'alarmera aucune conscience, quand on saura qu'il a pour lui l'autorité de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de Leibniz. Enfin, il est exprimé de la manière la plus précise et la plus claire, dans ces lignes de Fénelon (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, IIe partie, ch. v, art. 4) : « Il est (on parle de Dieu), il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement.... Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers. »

Mais voici la seconde difficulté qui se présente aussitôt : Si Dieu est nécessairement une cause; si cette cause agit, c'est-à-dire crée éternellement; s'il est impossible de supposer qu'elle passe alternativement du repos absolu à l'action, et de l'action au repos; si l'inaction, pour elle, équivaut à la cessation de l'existence, Dieu n'est donc pas libre; s'il n'est pas libre, comment croire à sa providence et à notre propre liberté? Pour réduire à sa juste valeur ce raisonnement, qui a été fréquemment reproduit contre la phi-

losophie de nos jours, il suffit de l'appliquer à un attribut quelconque de la nature divine, par exemple à la suprême bonté. Évidemment si Dieu existe, il est bon; nous sommes dès lors dans l'impossibilité de le concevoir autrement; pourtant, sa bonté n'est pas moins nécessaire que son existence. En conclura-t-on qu'il n'est pas libre, et que les bienfaits qu'il verse sur nous doivent passer pour l'effet d'une fatalité aveugle? Autant vaudrait soutenir qu'il n'est pas parfait s'il ne peut être méchant. Mais cela même est un effet de sa perfection et de sa liberté, qu'il ne puisse pas descendre aux vices, aux faiblesses, ni aux passions de la créature. Or, l'inaction absolue, ou, pour l'appeler par son nom, l'inertie, que nous ne sommes pas même autorisés à attribuer à la matière, et qui, dans tous les cas, ne peut appartenir qu'à elle seule, n'est certainement pas une moindre imperfection que les passions humaines. Ce serait une grande et dangereuse erreur de comparer la liberté divine au libre arbitre de l'homme. Notre libre arbitre témoigne autant de notre faiblesse que de notre dignité et de notre force : nous sommes maîtres de choisir entre le bien et le mal, entre la raison et la passion, parce que notre nature finie, et par cela même imparfaite, est accessible à la fois à cette double influence. Mais comment affirmer de Dieu qu'il pourrait faire le mal, qu'il pourrait être comme nous faible et méchant, qu'il pourrait descendre au-dessous de l'infinie perfection, au-dessous de ce qu'il est nécessairement, sous peine de ne pas être? La liberté de Dieu consiste précisément à agir d'une manière conforme à sa divine essence. Or, il est dans l'essence de Dieu d'être la cause des causes, d'agir, et de vouloir, c'est-à-dire de créer sans cesse, et cet acte de la puissance infinie n'admet pas plus d'interruption que la pensée et l'amour infini dont il est inséparable. A moins de rentrer dans la croyance panthéiste d'un être infini, sans conscience de lui-même, on n'admettra pas que Dieu puisse exister sans penser. Or, s'il pense, il veut, et par cela même il agit : car son existence n'est pas, comme la nôtre, divisée et successive; elle est éternelle et immuable; il pense, il veut et il agit tout à la fois pendant l'éternité.

La dernière difficulté qu'il nous reste à résoudre est, sans contredit, la plus sérieuse, parce qu'elle ramène notre esprit sur ce qui constitue le fond même de l'acte créateur; car, évidemment, c'est dans la mesure où cet acte se rend accessible à notre intelligence, que nous pouvons savoir dans quels rapports la substance des créatures est à la substance divine. Remarquons d'abord que, la création une fois admise, tout le monde est d'accord sur ce point : que l'univers n'a pas été formé d'une matière préexistante; qu'il n'est pas sorti non plus spontanément de la substance divine, par voie d'émanation, de rayonnement ou d'extension successive. Mais les uns disent que Dieu l'a tiré du néant, les autres qu'il l'a produit comme nous produisons nous-mêmes un acte de volonté et de liberté, en le tirant de son propre fonds. Nous sommes plein de respect pour cette proposition consacrée par une autorité considérable : Dieu a créé le monde de rien. Cette proposition est la condamnation formelle du dualisme et du panthéisme, et, dans ce sens, nous la croyons profondément vraie. Mais veut-on y attacher un autre sens? Veut-on qu'elle fasse intervenir le néant dans l'œuvre de la création, comme si le néant était quelque chose? Veut-on qu'elle établisse, non pas la distinction, mais la séparation de Dieu et de l'univers, une séparation telle, que Dieu ait donné aux créatures tout ce qu'elles sont, sans que les créatures le tiennent de lui ni qu'elles aient besoin d'être en communication avec lui pour subsister? Alors nous ne dirons pas qu'elle soit fausse; nous cessons absolument de la comprendre; car elle ne répond plus à aucune idée de notre intelligence.

Si le néant ne peut jouer aucun rôle dans la création, il est donc vrai de dire que l'univers sort de Dieu comme un acte libre sort de l'agent moral qui l'a produit, comme un effet quelconque sort de sa cause efficiente. Loin de nous, encore une fois, la pensée d'établir une assimilation entre l'acte créateur considéré en lui-même, dans sa force, dans sa nature constitutive, et le fait de la volonté humaine, nous voulons seulement dire que la création tout entière est contenue par son essence dans l'essence divine, comme le fait de la volonté est contenu en nous-mêmes. Quand ce fait se produit, il ne se sépare pas de nous et ne nous enlève pas une partie de notre substance; il n'est pas le *moi*, quoiqu'il vienne du *moi* et ne subsiste que par lui. Eh bien, nous pensons que la totalité des créatures ne se sépare pas davantage du Créateur, quoique distincte de lui; elles ne sont ni une partie de sa substance, ni sa substance tout entière, bien qu'elles viennent de lui, qu'elles possèdent en lui leur raison d'exister, le principe de leur durée aussi bien que de leur naissance, et qu'elles aient en lui la vie, le mouvement et l'être : c'est cela même qui constitue la causalité au point de vue métaphysique, et c'est ainsi qu'elle a toujours été comprise par les esprits les plus éminents et les plus religieux de toutes les époques. Nous pourrions remplir bien des pages avec des citations empruntées de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de saint Anselme, de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche; mais nous aimons mieux en appeler à l'autorité de la raison et de l'expérience, qu'à celle des noms les plus illustres et le plus justement vénérés. Nous demanderons donc si cette proposition : Dieu est partout, n'est pas également admise par tous ceux qui croient à l'existence de Dieu. Or si Dieu est partout, il y est d'une présence effective et réelle, et non pas seulement par une pensée impuissante, comme nous vivons nous-mêmes dans les lieux éloignés de nous; il y est par sa puissance autant que par son intelligence, par l'action autant que par l'idée. « O mon Dieu, dit le pieux Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, passage cité), vous êtes plus que présent ici : vous êtes au dedans de moi plus que moi-même; je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie; vous êtes infiniment. » Tous sont également obligés de croire que l'action divine est nécessaire à la conservation des êtres. Or, qu'est-ce que la conservation des êtres, sinon, comme on l'a dit, une création continue? Enfin, si nous consultons notre expérience, ne trouvons-nous pas en nous une multitude de phénomènes qui ne viennent ni de notre volonté, ni de l'action du monde extérieur? D'où nous viendraient donc, si ce n'est de Dieu et d'une communication incessante de sa propre essence, l'amour du bien, l'horreur du mal, le désir du grand, du beau, du vrai et surtout cette divine lumière de la raison qui se montre à chacun de nous dans une mesure différente, qui se multiplie et se renouvelle en quelque sorte avec les individus de notre espèce, et cependant est toujours une, toujours la même, immuable, éternelle et infaillible? Ainsi le fait de la création n'est pas seulement établi par l'absurdité des doctrines qui ont tenté de le nier; il ressort directement des principes les plus évidents de la

raison; il tombe, en quelque sorte, sous l'œil de la conscience et maintient, sans les sacrifier l'un à l'autre et sans les séparer par la barrière incompréhensible du néant, la distinction du fini et de l'infini, de Dieu et de l'univers.

La question de la création est nécessairement traitée dans tous les ouvrages de métaphysique et de philosophie générale; cependant il existe sur ce sujet deux traités spéciaux : l'un de Mosheim, *Dissertatio de creatione ex nihilo*, dans le tome II, p. 287 de sa traduction latine du *Système intellectuel* de Cudworth (in-4, Leyde, 1773); l'autre de Heydenreich : *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4, Leipzig, 1790. Le premier est purement historique, le second est à la fois théologique et philosophique.

CRÉMONINI (César) naquit en 1550, à Cento, dans le duché de Modène, et enseigna la philosophie pendant cinquante-sept ans, d'abord à Ferrare, puis à Padoue. Il mourut dans cette dernière ville en 1631. Plein de dédain pour la scolastique, non moins sévère pour les opinions contemporaines, il s'attacha exclusivement à comprendre les grandes doctrines de l'antiquité, particulièrement celle d'Aristote, pour lequel il se contentait ou de ses propres interprétations ou des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise. Ses leçons avaient une gravité et un charme qui faisaient l'admiration de tous ceux qui les entendaient. Mais, une fois sorti de sa chaire, son esprit ni sa conversation n'offraient plus rien de sérieux. Il obtint par son enseignement infiniment plus de succès que par ses ouvrages imprimés. Sa réputation de professeur était si grande, que la plupart des rois et des princes du temps voulurent avoir son portrait. Sa croyance à l'immortalité de l'âme, à la Providence, et à quelques points de la doctrine chrétienne, a été mise en doute; on le trouvait du moins trop zélé défenseur des idées d'Aristote. Il enseignait que le premier moteur concentre en lui-même toute sa pensée et ne connaît que lui seul; que la Providence ne s'étend pas au delà des choses du ciel, et qu'elle ne s'occupe point de notre monde terrestre; que chaque étoile se meut sous l'action d'une intelligence qui préside à ses destinées, et que toutes les intelligences de cette espèce sont des esprits immortels. On lui fait enseigner aussi que le ciel est l'agent universel, et que l'âme n'est qu'une certaine chaleur. Leibniz le met au rang des averrhoïstes. Brucker discute fort longuement la vérité ou la fausseté de l'accusation d'impiété qui pèse encore sur la mémoire de Crémonini. Il finit par conclure, malgré les dehors chrétiens qu'affectait ce philosophe, malgré sa soumission verbale à l'autorité religieuse, qu'il n'en était vraisemblablement pas moins attaché du fond de l'âme aux doctrines philosophiques d'Aristote, telles qu'il les entendait avec beaucoup d'autres philosophes de cette époque. On lui attribue d'avoir pris pour devise ces paroles : *Intus ut libet, foris ut moris est.* Les ouvrages de Crémonini sont très-rares; il a laissé : *de Pœdia Aristotelis; — Diatyposis universæ naturalis aristotelicæ philosophiæ; — Illustres contemplationes de anima; — Tractatus tres de sensibus externis, de internis, et de facultate appetitiva; — de Calido innato et de Semine: — de Cœlo: — Dialecticum opus posthumum; — de Formis quatuor simplicium, quæ elementa vocantur; — de Efficacia in mundum sublunarem; — Dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum.* On lui attribue encore des *Fables pastorales*. J. T.

CRESCENS, né à Mégalopolis, en Arcadie, dans le IIe siècle de l'ère chrétienne, appartenait à l'école cynique; mais, si on en croit le témoignage des écrivains ecclésiastiques, les désordres de sa vie démentaient l'austérité de ses maximes. Il se montra un des adversaires les plus acharnés du christianisme, et ce fut sur sa dénonciation que saint Justin et quelques autres subirent le martyre. On ne connaît rien d'ailleurs de ses doctrines. Voy. saint Justin, *Apol.* I. — Tatius, *Orat. adv. Græc.* — Saint Jérôme, *Catal. script. eccles.* X.

CRITERIUM (du grec κρίνω, je juge). Cette expression désigne, en général, tout moyen propre à juger. On la trouve employée chez la plupart des philosophes de l'antiquité, entre autres chez Aristote, Épicure et les stoïciens; mais elle était principalement usitée dans l'école pyrrhonienne, comme le font voir les ouvrages de Sextus Empiricus.

On peut distinguer dans un jugement l'être qui le prononce, la faculté qui sert à le prononcer, la perception qui en fournit la matière. Les anciens, d'après cela, donnaient au mot de *criterium* trois sens différents; ils désignaient : 1° le sujet, arbitre de la vérité; 2° l'intelligence, qui en est l'organe; 3° l'idée qui la représente (Sextus Emp., *Hypot. Pyrrh.*, lib. II). Aujourd'hui sa signification ordinaire est moins étendue; il exprime seulement le caractère qui distingue le vrai du faux.

L'observation découvre avec certitude l'existence d'un pareil caractère, dont la notion, plus ou moins nette, dirige l'homme dans tous ses jugements. Il nous arrive, en effet, chaque jour, de dire : ceci est vrai, cela est faux, et, quand nous nous sommes trompés, de nous apercevoir de notre méprise. Or, pour cela, il faut de toute nécessité que la vérité porte un signe qui permette de la reconnaître et de la distinguer de l'erreur, sans quoi elle cesserait d'exister pour la raison, qui, toujours exposée à la confondre avec le faux, ne pourrait jamais y croire et l'affirmer comme elle le fait.

Le criterium de la vérité existe donc; mais quel est-il?

Poser une semblable question, c'est demander pourquoi certaines choses obtiennent de nous un assentiment que nous refusons à d'autres; par exemple, pourquoi tout homme juge qu'il existe et ne juge pas qu'il se soit donné l'être.

Or, Descartes l'a depuis longtemps observé, quand nous nous disons intérieurement à nous-mêmes, avec la plus profonde assurance : *Je suis*, ce qui nous convainc et nous détermine, c'est la perception claire et distincte du fait que nous affirmons. Nous voyons clairement que nous sommes, et voilà pourquoi nous n'en doutons pas ni ne pouvons en douter. Si notre existence ne nous paraissait pas évidente, peut-être hésiterions-nous à y croire; mais elle brille aux yeux de l'esprit d'une entière clarté, et cela suffit pour qu'il l'admette.

Il en est de même de l'existence du monde extérieur, reconnue par tout le genre humain en dépit des objections du scepticisme; qu'on scrute aussi attentivement qu'on voudra les motifs de cette croyance, on n'en trouvera pas d'autre que l'idée claire qu'ont tous les hommes de la réalité des corps.

C'est encore le même motif qui nous détermine à admettre certains faits sur le témoignage d'autrui; nous ne jugerions jamais que ces événements ont eu lieu, si nous n'apercevions clairement que nos semblables n'ont pu nous tromper ni se tromper eux-mêmes en nous les attestant.

Tel est donc le criterium de la vérité, une perception claire et distincte, en un mot, l'évidence. Toutes les choses qui sont évidentes sont vraies;

toutes celles qui présentent de la confusion et de l'obscurité sont douteuses.

Il faut le reconnaître cependant, cette règle n'est pas infaillible dans l'application, et Descartes, le premier qui l'ait proclamée, n'hésite pas à avouer (*Disc. de la Méth.*, IVe partie) « qu'il y a quelque difficulté à bien remarquer quelles sont les choses que nous concevons distinctement. »

Plusieurs philosophes sont partis de là pour modifier le criterium de l'évidence ou pour le contester d'une manière absolue.

Leibniz pense qu'indépendamment de la clarté des idées, il faut, pour juger de leur vérité, savoir avec certitude si elles n'impliquent pas contradiction; en un mot, si elles sont possibles. La possibilité est connue de deux manières : *a priori*, par l'intention directe de l'âme; *a posteriori*, par l'analyse qui ramène les idées composées à leurs éléments (*Medit. de cognit. verit. et ideis*). S'agit-il des notions expérimentales, il faut examiner si elles se lient entre elles et avec d'autres que nous avons eues; c'est le seul moyen, à en croire Leibniz (*Rem. sur le livre de l'Orig. du mal*), de distinguer les perceptions vraies des rêves et de l'hallucination.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont regardé l'évidence comme une règle non-seulement incomplète, mais illusoire et dangereuse, qui menait au scepticisme en beaucoup de points, et dont les meilleurs esprits abusent journellement pour persister dans leurs erreurs. Selon eux, le criterium de la certitude doit être cherché en dehors de la raison individuelle, dans l'accord des opinions; la vérité est ce que tous les hommes croient; l'erreur, ce qu'ils rejettent.

Le vice capital de ces doctrines est de s'écarter de l'observation. Soit que nous doutions en effet, soit que nous affirmions, nous n'avons pas conscience de suivre d'autre lumière que l'évidence. Dès que l'esprit découvre une vérité, il y croit parce qu'il l'a vue; mais il ne se rend pas compte de la possibilité de ce qu'il affirme : il réfléchit encore moins à l'opinion que les autres hommes peuvent en avoir; sa décision est prise longtemps avant qu'il les ait consultés, même dans les cas où il peut le faire.

Nous ajouterons qu'il y a une singulière inconséquence à ne pas se contenter de l'évidence ou à prétendre s'en passer. A quel signe, en effet, reconnaître ce qui est possible et ce qui ne l'est pas? sur quoi les hommes conviennent et sur quoi ils diffèrent? quel est le sens de leurs discours? et, pour aller plus loin, s'il existe des hommes, si nous existons nous-mêmes? Ce ne sera pas, sans doute, le consentement universel qui nous donnera la certitude de ce consentement, ni la possibilité qui se servira à elle-même de règle et de mesure? Comment donc apprécierons-nous d'abord, appliquerons-nous ensuite cette règle destinée à guider l'homme plus sûrement que ne le feraient les claires idées de la raison? Nous n'avons d'autre moyen que d'en appeler à ces mêmes idées. Qu'on le veuille ou non, il faut toujours les consulter. L'homme a besoin de l'évidence, même pour combattre l'évidence, et les philosophes qui la dédaignent le plus, ne marchent qu'à sa lumière.

Au reste, si trop souvent nous nous laissons abuser par de fausses erreurs que nous ne distinguons pas des purs rayons de la vérité, nous devons moins en accuser le criterium de l'évidence, excellent en lui-même, que notre promptitude à juger et les bornes naturelles de l'esprit humain. L'homme se trompe parce qu'il ignore, et il ignore parce que la condition d'un être fini est de ne connaître qu'une portion de la réalité. Tous les secours de la logique sont impuissants pour guérir ce vice radical qui tient à la nature des choses et de l'intelligence. La possession d'un criterium infaillible, en nous permettant de saisir la vérité en toutes choses, et de ne jamais la confondre avec le faux, nous égalerait à la Divinité : il est insensé d'y prétendre. Voy. ERREUR. C. J.

CRITIAS, fils de Callæschrus et parent de Platon, fréquenta pendant quelque temps Socrate, dans le commerce duquel il espérait se former à l'art de conduire les hommes; mais il ne tarda pas à se séparer d'un maître si austère, qui, au lieu de favoriser ses penchants ambitieux, cherchait au contraire à lui inspirer l'amour de la vertu. Après avoir été chassé de sa patrie, il y rentra avec Lysandre en 404 avant J. C., fut nommé un des trente tyrans chargés de donner des lois à la république, se signala par ses cruautés, et, après avoir rempli de meurtres l'Attique, périt dans un combat contre les troupes libératrices de Thrasybule. Un dialogue de Platon porte le nom de Critias.

CRITIQUE (philosophie), voy. KANT.

CRITOLAÜS, philosophe grec, né à Phaselis, ville de Lydie, étudia la philosophie à Athènes sous Ariston de Céos, à la mort duquel il devint le chef de l'école péripatéticienne vers l'an 155 ou 158 avant J. C. Les Athéniens l'envoyèrent, avec Carnéade et le stoïcien Diogène, en ambassade à Rome, où il se fit remarquer par son éloquence. Cependant Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. II, p. 20) et Quintilien (*Instit. orat.*, lib. II, c. XVII) nous apprennent qu'il condamnait la rhétorique comme étant moins un art qu'un métier dangereux. Il a vécu, selon l'opinion la plus probable, au delà de quatre-vingts ans. Ce que nous savons de ses doctrines nous montre qu'il était resté fidèle à l'esprit général du péripatétisme. Il admettait, comme Aristote, l'éternité du monde et du genre humain, et il s'élevait avec force contre cette vieille tradition du paganisme, que les premiers hommes ont été engendrés de la terre. En morale, il faisait consister le souverain bien dans la perfection d'une vie droite et conforme à la nature, c'est-à-dire dans l'union des biens de l'esprit et du corps et des avantages extérieurs; ajoutant, toutefois, que si on mettait sur l'un des plateaux d'une balance les bonnes qualités de l'âme, et sur l'autre, non-seulement celles du corps, mais encore les autres biens étrangers, le premier plateau emporterait le second, quand même on ajouterait à ce dernier et la terre et la mer. Critolaüs a eu pour disciple Diodore le péripatéticien. Voy. Cicéron, *Tuscul.*, lib. V, c. XVII; — Philon, *Quod mundus sit incorruptibilis*, p. 943 et sqq.; — Jean Benoît Carpsov a publié une Dissertation sur Critolaüs, in-4, Leipzig, 1743. X.

CRITON, le plus fidèle, peut-être, et le plus affectionné de tous les disciples de Socrate, à qui il confia l'éducation de ses fils Critobule, Hermogène, Épigène et Ctésippe, était un riche citoyen d'Athènes. Comme sa fortune lui attirait des envieux, Socrate lui conseilla de se lier avec Archédème, jeune orateur sans fortune, dont le zèle et le talent surent imposer silence à ses ennemis. Criton, qui n'avait jamais cessé de pourvoir à tous les besoins de Socrate, ne l'abandonna pas à l'époque de son procès. Il se rendit d'abord sa caution pour empêcher qu'il ne fût arrêté, et, après sa condamnation, il lui offrit les moyens de s'évader. Diogène Laërce attribue à Criton dix-sept dialogues sur divers sujets de morale et de politique, auxquels il faut joindre, d'après Suidas, une Apologie de Socrate. Aucun de ces ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. Platon a donné à un de ses dialogues le nom de Cri-

ton. Voy. Xénophon, *Memor.*, lib. II, c. IX; — Diogène Laërce, liv. II, c. CXXI; — Suidas.

CROMAZIANO (Agatopisto). Pseudonyme de Buonafede. Voy. ce nom.

CROUSAZ (Jean-Pierre de), né en 1663, mort en 1749, fut professeur de philosophie et de mathématiques à Lausanne et à Groningue, puis conseiller de légation et gouverneur du prince Frédéric de Hesse-Cassel. Ses ouvrages, presque tous écrits en français, ne se font pas remarquer par l'originalité des idées; mais ils renferment un grand nombre d'observations judicieuses qui en rendent encore aujourd'hui la lecture instructive. Crousaz était un homme d'un esprit droit et doué d'une certaine sagacité. Choqué des hypothèses et des conséquences que renfermaient les systèmes de son temps, il s'attacha à les réfuter par des arguments empruntés au sens commun. Il combattit principalement le scepticisme de Bayle, l'harmonie préétablie de Leibniz et le formalisme de Wolf. Il développa en même temps un assez grand nombre de questions particulières, sans adopter aucun système; ce qui l'a fait ranger parmi les éclectiques. Nous apprécierons rapidement ses principaux ouvrages.

Le premier est sa *Logique*, ou *Système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances* (3 vol. in-8, Amst., 1725, 3ᵉ édit.). Ce titre seul caractérise assez bien la manière de Crousaz et peut donner une idée du livre. Quoique les principales divisions de la logique des écoles y soient reproduites, les formules et les règles abstraites sont soigneusement écartées; mais en revanche on trouve en abondance des applications, des exemples, des digressions et des citations. En outre (et cette innovation mérite d'être signalée), le premier volume tout entier est une espèce de psychologie. Ce mélange d'éléments hétérogènes fait perdre à l'ouvrage son caractère scientifique, mais ce n'en est pas moins un livre précieux encore aujourd'hui pour ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie. Peut-être mériterait-il d'être tiré de l'oubli et recommandé à la jeunesse des écoles et aux gens du monde.

Dans ses *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Wolf* (in-8, Genève, 1744), Crousaz fait assez bien ressortir ce qu'il y avait de vide et de pédantesque dans cet appareil de formes scientifiques sous lesquelles le disciple de Leibniz cache souvent le défaut d'ordre et de profondeur réelle dans les idées et le vice de ses classifications arbitraires. Il attaque aussi le système des monades et de l'harmonie préétablie, dont il aperçoit les défauts, mais sans en comprendre l'originalité et la valeur philosophique. L'*Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (in-fᵒ, la Haye, 1737) est principalement dirigé contre le scepticisme de Bayle. Ce livre est composé de trois parties. La première fait connaître les causes du scepticisme et les moyens d'y remédier. Sans parler du défaut d'ordre qui s'y fait remarquer, l'auteur s'étend longuement sur les causes dialectiques, morales et politiques, n'insiste pas assez sur celles qui tiennent à la nature de l'intelligence humaine et de ses facultés. La deuxième partie est consacrée à l'exposition et à la réfutation du scepticisme ancien, renfermé dans les ouvrages de Sextus Empiricus. On y retrouve les mêmes défauts, la confusion et une appréciation superficielle. La critique de Bayle, qui remplit la troisième partie, et qui est le but véritable de l'ouvrage, est beaucoup plus longue et plus détaillée. Elle renferme, à côté d'un grand nombre d'observations justes, des raisonnements faibles. En outre, l'adversaire de Bayle abandonne tout à fait ici le ton de modération qui sied au philosophe, et sort des limites de la véritable polémique. Il n'épargne pas à l'auteur du *Dictionnaire philosophique* les imputations les plus injurieuses. Crousaz semble s'être fait l'écho de toutes les haines que Bayle s'était suscitées de la part des théologiens de son temps. Son livre est un résumé de leurs accusations, et, sous ce rapport, il est instructif. Un autre ouvrage du même auteur est intitulé: *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle* (in-4, Bâle, 1741). Il est rédigé sous forme de lettres. C'est une réfutation du système des monades et de l'harmonie préétablie. Crousaz finit par substituer à l'harmonie préétablie une explication superficielle, et dont le plus grand inconvénient est de couper court à toute recherche philosophique: la volonté de Dieu. L'âme est une image de Dieu; or Dieu a voulu que l'âme pût exciter certains mouvements dans le corps. C'est l'argument *paresseux* dont parle Leibniz; de plus, cette explication ne ressemble pas mal à la théorie des causes occasionnelles et à l'hypothèse de l'harmonie préétablie elle-même.

Crousaz publia dans sa jeunesse deux autres traités: l'un *sur le Beau*, 2 vol. in-12, Amst., 1724, 2ᵉ édit.; l'autre *sur l'Éducation des enfants*, 2 vol. in-12, la Haye, 1722. Le traité *du Beau*, qui a joui d'une certaine réputation, est un ouvrage inférieur, pour le fond et pour la forme, au livre du P. André. Crousaz définit le beau, l'unité dans la pluralité, l'harmonie et la convenance des parties. Ce principe, qui est également celui du P. André, et qui est emprunté à saint Augustin, n'exprime qu'une des conditions du beau, et ne peut s'appliquer à tous les genres du beau. Aussi Crousaz s'efforce-t-il vainement d'y ramener les exemples qui paraissent s'en écarter, ce qui le conduit à des explications aussi singulières que subtiles. Ainsi, selon lui, les images des choses les plus laides nous plaisent à cause d'une certaine unité qui est dans la ressemblance. Comment trouver le beau dans le grotesque, qui est l'absence même d'unité et naît de l'irrégularité de la bizarrerie? C'est, dit-il, qu'il y a accord entre l'idée que s'est proposée l'artiste et l'exécution; or son idée a été précisément de représenter l'extraordinaire. D'ailleurs, ce défaut d'unité nous fait mieux sentir l'ordre et l'harmonie là où ils existent. Le sens du beau a besoin d'être aiguisé par le contraste. La partie qui traite de la diversité des jugements sur le beau, du goût et de son perfectionnement, renferme des réflexions justes, mais peu profondes. Enfin l'auteur fait l'application de ses principes à la science, à la vertu et à l'éloquence. Les sciences sont belles, parce qu'elles comprennent une grande pluralité de connaissances qui, néanmoins, se trouvent ramenées à l'unité d'évidence et de certitude. L'harmonie de l'homme et de ses actions avec son essence et son but constitue la beauté de la vertu, qui réside dans cet accord et cette unité. La beauté de l'éloquence provient de la pluralité des objets jointe à l'unité d'esprit et de ton dans l'expression. Crousaz s'étend aussi longuement sur la musique, l'art le plus favorable en apparence à cette théorie. En résumé, il règne dans cet ouvrage une confusion perpétuelle entre les idées du beau, du vrai, du bien et de l'utile.

Le *Traité de l'éducation des enfants*, composé sous un point de vue purement pratique, renferme un grand nombre de préceptes sages et utiles; il exerça une salutaire influence à l'époque où il parut. Crousaz publia aussi des *Réflexions* sur l'ouvrage intitulé *la Belle Wolfienne*, in-8, Lausanne, 1743, et une *Critique du poëme de Pope sur l'homme*, où il combattait de nouveau le système de Leibniz. Ch. B.

CRUSIUS (Christian-August.), né en 1712 à Leune, près de Mersebourg, professa la philosophie et la théologie à Leipzig. Déjà prévenu par son maître Rüdiger contre la philosophie de Wolf, il fut encore plus porté à la combattre dès qu'il crut s'apercevoir qu'elle se conciliait difficilement avec plusieurs des croyances chrétiennes : il en fit ressortir les principaux vices avec une pénétration très-remarquable, et entreprit de fonder une nouvelle philosophie parfaitement orthodoxe. La philosophie est pour lui un ensemble de vérités rationnelles, dont les objets sont permanents, et qui se divise en logique, métaphysique, philosophie disciplinaire (*disciplinar Philosophie*) ou philosophie pratique. Au principe de contradiction, Crusius substitue celui de la conceptibilité (*Gedenkbarkeit*), qui comprend de plus celui de l'indivisibilité et celui de l'incompatibilité. Distinguant la cause matérielle ou substantielle de la cause efficiente, il restreint le principe de la raison suffisante à cette dernière. La certitude de la connaissance humaine résulte immédiatement d'une contrainte intérieure et d'une inclination de l'entendement, dont la garantie n'existe que dans la véracité divine.

Il suit de là que toutes les idées, toutes les propositions, tous les raisonnements enfin que la raison produit d'elle-même et sans la moindre participation de la volonté individuelle, méritent une pleine et entière confiance.

Le temps et l'espace ne sont pas des substances, mais l'existence infinie. Dieu, par son infinité, constitue l'espace ; par sa toute présence, l'infinie durée, sans succession. Crusius se rencontre ici avec Clarke et Newton, comme il se rencontre avec Descartes sur la question de la certitude. Comme manifestation extérieure de l'intelligence suprême, le monde n'existe que d'une manière contingente : car il a commencé d'être, et son anéantissement peut se concevoir aussi bien que son existence. Il ne comprend aucun enchaînement nécessaire d'une nécessité absolue, aucune harmonie préalable. Il est excellent si on considère la fin pour laquelle il a été créé ; mais on ne saurait démontrer qu'il soit le meilleur de tous les mondes absolument possibles.

Tous les esprits doués d'une conscience claire ont été créés pour une fin éternelle, à laquelle ils tendent naturellement. La capacité d'une éternelle durée, l'aspiration réelle à l'immortalité, deux choses que Dieu a déposées originellement au fond de notre nature, sont une garantie parfaitement sûre de l'immortalité de l'âme.

La volonté de tous les êtres raisonnables, qui ne devraient, par conséquent, agir que suivant la raison, a été cependant douée dès le principe du pouvoir de faire indifféremment le bien ou le mal ; car, bien qu'elle soit sollicitée par des motifs, elle n'en est cependant pas déterminée d'une manière nécessaire : de là la possibilité de faire le mal moral. Ce mal même n'est donc qu'un effet du mauvais usage de la liberté et, par conséquent, rien qu'un fâcheux état de choses dans le monde, état contingent, non voulu de Dieu positivement, mais seulement permis. Enfin Crusius, attribuant à Dieu une liberté arbitraire, indifférente et illimitée, plaçait dans le commandement divin la source et la base de toute obligation morale.

Les doctrines de Crusius furent vivement attaquées par Plattner ; mais sans vouloir en exalter le mérite, on peut cependant leur reconnaître une certaine valeur, lors surtout qu'on voit Kant les mettre au nombre des plus heureux essais qu'on ait tentés en philosophie. Les principaux écrits de Crusius sont : *Chemin de la certitude et de la sûreté dans les connaissances humaines*, in-8, Leipzig, 1762 ; — *Esquisse des vérités rationnelles nécessaires, par opposition aux vérités empiriques ou contingentes*, in-8, ib., 1767 ; — *Instruction pour vivre d'une manière conforme à la raison*, in-8, ib., 1767 ; — *Dissertation sur l'usage légitime et sur les limites du principe de la raison suffisante, ou plutôt de la raison déterminante*, in-8, ib., 1766 ; — *Introduction pour aider à réfléchir d'une manière méthodique et prévoyante sur les événements naturels*, 2 vol. in-8, ib., 1774. J. T.

CUDWORTH (Raoul ou Rodolphe) est un des philosophes les plus éminents du XVIIe siècle. Nul ne possédait à cette époque, où l'histoire de la philosophie n'était pas encore une science, une connaissance aussi approfondie, aussi solide de tous les systèmes et de tous les monuments philosophiques de l'antiquité ; nul, à l'exception de Descartes, n'a rendu plus de services à la cause du spiritualisme et de la saine morale, sans abandonner un instant les droits de la raison. Il appartenait, mais en la dominant par l'étendue de son érudition et la rectitude de son jugement, à cette école platonicienne et religieuse d'Angleterre, qui comptait dans son sein Théophile Gale, Henri Morus, Thomas Burnet, et dont le centre était l'Université de Cambridge. Né en 1617, à Aller, dans le comté de Sommerset, Cudworth n'avait que treize ans lorsqu'il entra dans cette université célèbre, dont il fut un des membres les plus illustres, et où il passa presque toute sa vie. En 1639, il fut reçu avec beaucoup d'éclat maître ès arts ; il se distingua ensuite comme instituteur particulier, et, après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions de pasteur dans le comté qui lui avait donné naissance, il retourna à Cambridge, où il fut nommé successivement principal du collége de Clare-Hall et professeur de langue hébraïque. Il occupa cette chaire pendant trente-quatre ans avec un talent remarquable ; puis il accepta la charge de principal au collége du Christ, et la garda jusqu'à sa mort, arrivée en 1688. Ce fut en 1678 qu'il publia, à Londres, son *Vrai système intellectuel de l'univers* (*the True intellectual system of the univers*), un vol. in-f° de plus de 1000 pages. Cet ouvrage fut accueilli, non-seulement en Angleterre, mais dans toute l'Europe savante, avec une véritable admiration. Cependant, il provoqua de vives querelles, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. Il contient, sur la trinité platonicienne, comparée au dogme chrétien, des opinions dont les sociniens et les nouveaux sabelliens se firent un appui, et qui, par cela même, firent scandale parmi les défenseurs officiels de l'orthodoxie anglicane. Un autre débat non moins animé, auquel se mêla la fille de Cudworth, lady Masham, jalouse de défendre la gloire de son père, s'engagea entre Bayle et Jean Leclerc, sur la fameuse théorie de la nature plastique. Le premier soutenait (*Continuation des pensées diverses sur la comète*, t. I, § 21, et *Histoire des ouvrages des savants*, art. XII, p. 380) que cette hypothèse, dont au reste Cudworth n'est pas l'inventeur, bien loin de combattre les athées, comme le prétend le philosophe anglais, semble plutôt avoir été imaginée en leur faveur. Le second, au contraire (*Bibliothèque choisie*, t. VI, VII et IX), la prend sous sa protection, l'adopte pour son propre compte, et démontre qu'elle peut très-bien se concilier avec les idées les plus irréprochables sur la nature divine. Le traité de Cudworth *sur la Morale éternelle et immuable* (*A treatise concerning eternal and immutable Morality*, in-8, Londres, 1731) n'a été publié

qu'après sa mort, et peut être regardé comme la suite du *Vrai système intellectuel.* Toutes les idées, et l'on peut ajouter toute l'érudition philosophique de Cudworth, sont contenues dans ces deux ouvrages, dont nous allons essayer d'exprimer la substance.

Le premier en date, malgré son étendue considérable, n'est pas achevé. D'après le plan que l'auteur nous expose dans sa préface, et dont la mort a empêché la complète exécution, il ne forme que le tiers d'un ouvrage beaucoup plus vaste, qui devait avoir pour titre : *de la Nécessité et de la Liberté.* Or, dans la pensée de Cudworth, il y a trois systèmes qui nient la liberté et qui établissent en toutes choses une nécessité absolue; il y a trois sortes de fatalisme dont il se proposait de faire connaître et de réfuter les principes : le fatalisme matérialiste, imaginé par Démocrite et développé par Épicure, qui supprime avec la liberté l'idée de Dieu et de toute existence spirituelle, qui explique tous les phénomènes, même ceux de la pensée, par des lois mécaniques, et la formation de tous les êtres par le concours fortuit des atomes; le fatalisme théologique ou religieux, enseigné par quelques philosophes scolastiques et un assez grand nombre de théologiens modernes, qui fait dépendre le bien et le mal, le juste et l'injuste, de la volonté arbitraire de Dieu, et supprime, avec le droit naturel, la liberté humaine, dont il est la règle et la condition; enfin le fatalisme stoïcien, qui, sans nier la providence et la justice divines, s'efforce de les confondre avec les lois de la nature et de la nécessité, et veut que tout ce qui arrive dans le monde soit déterminé éternellement par un ordre immuable. A ces trois systèmes, qui résument toutes les erreurs vraiment dangereuses dans l'ordre religieux et moral, Cudworth voulait opposer trois grands principes qui constituent, d'après lui, les véritables bases, ou ce qu'il appelle, dans son langage platonicien, le système intellectuel de l'univers. Contre la doctrine de Démocrite et d'Épicure son dessein était d'établir qu'il existe un Dieu et un monde spirituel; contre les nominalistes du moyen âge et les théologiens modernes imbus de leurs principes, que la justice et le bien sont éternels et immuables de leur nature, qu'ils font partie de l'essence même de Dieu; enfin, contre les idées stoïciennes sur le destin, que l'homme est libre et responsable de ses actions. La première partie seulement de ce plan si bien coordonné a été exécutée dans l'ouvrage qui nous occupe en ce moment. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre; sous les noms de Leucippe et de Démocrite, c'est un philosophe contemporain, c'est Hobbes qu'on attaque, comme le démontrent les allusions très-claires et quelquefois les emportements dont il est l'objet. En appréciant la valeur du système des atomes et en montrant qu'il a pour principal caractère de vouloir expliquer tous les phénomènes de l'univers par des lois purement mécaniques, on fait aussi le procès de Descartes, qui ne laisse pas à Dieu d'autre rôle dans le monde matériel, que celui de créer, une fois pour toutes, la matière et le mouvement. Aristote lui-même, malgré le peu de penchant qu'il a pour lui, paraît à Cudworth bien supérieur à Descartes dans ses vues sur la nature : car la nature, selon le sentiment du premier, ne faisant rien sans but et sans raison, laisse apercevoir partout les traces d'un être intelligent; tandis que le second en écarte entièrement l'intervention de l'intelligence, c'est à-dire de la providence divine (*Système intellectuel*, ch. I, § 45).

Cudworth ne condamne pas en elle-même l'idée des atomes : car il la considère comme identique à celle des substances simples ou des éléments primitifs des choses, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature. A ce titre, il la trouve partout, dans tous les systèmes et chez tous les philosophes de l'antiquité : dans le système de Pythagore sous le nom de monades, dans celui d'Anaxagore sous le nom d'homéoméries, dans les fragments d'Empédocle, dans Platon et dans Aristote aussi bien que chez Démocrite et Épicure. Il ne craint pas de la faire remonter jusqu'à Moïse, le soupçonnant d'être le même qu'un certain Moschus, philosophe antérieur à la guerre de Troie, à qui plusieurs ont attribué l'invention de la doctrine atomistique. Mais, au lieu d'accepter cette doctrine tout entière, telle que Cudworth la suppose à son origine, comprenant à la fois les esprits et les corps, admettant simultanément l'existence de Dieu, des âmes immortelles et les éléments indivisibles de la matière, les uns, dit-il, n'en ont pris que la partie spirituelle, les autres que la partie matérielle, et, parmi ces derniers, nous trouvons Leucippe, Démocrite, Protagoras, Épicure et Hobbes (*Système intellectuel*, ch. I). Le principe au nom duquel ces philosophes osent défendre leurs opinions immorales et impies, n'est donc pas un principe original dont la découverte leur appartienne : ils n'ont fait, contre toutes les lois de la logique et du bon sens, qu'en limiter les conséquences et mutiler la doctrine dont ils l'avaient emprunté.

Indépendamment de ce système, qui ne reconnaît pas d'autres substances que les atomes matériels, ni d'autres forces que celle du mouvement, et qui, pour cette raison, a reçu le nom d'athéisme mécanique, Cudworth distingue encore trois autres genres d'athéisme, à savoir : l'athéisme hylopathique, ou le système d'Anaximandre, qui explique tous les phénomènes de l'univers y compris ceux de la vie et de l'intelligence, par les propriétés d'une matière infinie et inanimée, se développant d'après une loi inhérente à sa constitution; l'athéisme hylozoïque, ou la doctrine de Straton de Lampsaque, qui, regardant la matière comme le principe unique de toutes choses, lui accordait la vie et l'activité, mais non la raison ni la conscience; enfin l'opinion attribuée à quelques stoïciens, particulièrement à Sénèque et à Pline le Jeune, d'après laquelle l'univers serait un être organisé, semblable à une plante, et se développerait spontanément, privé de conscience et de sentiment, sous l'empire d'une inflexible nécessité. Cette opinion reçoit le nom assez peu significatif d'athéisme cosmoplastique. Mais, de l'aveu même de Cudworth, ces quatre systèmes d'athéisme peuvent facilement se ramener à deux : l'un qui veut tout expliquer par la matière et le mouvement : c'est celui dont Démocrite est le principal organe; l'autre qui fait de la matière, considérée comme la substance unique de toutes choses, un principe vivant, actif et sensible : c'est celui que Straton a enseigné sous sa forme la plus conséquente (*ubi supra*, ch. III). Il fallait, sans contredit, un esprit très-pénétrant pour saisir avec tant de précision le rapport et l'importance de ces deux systèmes, dont le premier n'aperçoit que le caractère mécanique, et le second que le caractère dynamique de l'univers. Ce sont, en effet, les deux seuls points de vue qui se présentent à l'esprit, lorsqu'on réfléchit sur les lois et les éléments constitutifs de la nature.

Cudworth a parfaitement compris qu'en adoptant exclusivement l'un ou l'autre de ces deux points de vue opposés, il ne laissait plus de place à l'existence d'un Dieu providentiel et distinct du monde, et qu'il fallait, par conséquent, avant

de procéder à la réfutation de l'athéisme, avoir pris un parti relativement à la nature. En n'admettant dans son sein que des combinaisons purement mécaniques, il tombait dans l'erreur qu'il reproche à Descartes, il rendait inutile l'intervention de la Providence, il exilait Dieu de l'univers. En poussant, au contraire, le principe dynamique jusqu'à ses dernières conséquences, en reconnaissant dans les phénomènes qui frappent nos sens une force, non-seulement active, mais vivante, sensible et même intelligente, Dieu et la nature se trouvaient confondus, comme ils le sont dans la doctrine stoïcienne. C'est pour ne faire ni l'un ni l'autre que Cudworth a reconnu, entre Dieu et les éléments purement matériels du monde, un principe intermédiaire, spirituel, mais privé à la fois de liberté, de sensibilité et d'intelligence, auquel il donne le nom de *nature plastique*. Voici comment il prouve l'existence de ce principe (ouvrage cité, ch. IV, 1re partie) : « Il est absurde de supposer que tout ce qui arrive dans l'univers soit le résultat du hasard ou d'un mouvement aveugle et purement mécanique : car il y a des choses, comme les phénomènes de la vie et de la sensibilité, dont les lois du mouvement ne peuvent pas rendre compte et qui même leur sont contraires. Il n'est pas plus raisonnable de croire que Dieu intervient directement dans chacun des phénomènes de la nature, dans la génération d'un ciron ou d'une mouche comme dans les révolutions des astres : ce serait un miracle continuel, contraire à la majesté de l'Être tout-puissant et à l'idée que nous avons de sa providence : car il y a dans la nature des désordres, des irrégularités, dont Dieu serait alors la cause immédiate. On est donc forcé d'admettre une certaine force inférieure qui exécute sous les ordres de Dieu, sous l'impulsion de sa volonté et la direction de sa sagesse, tout ce que Dieu ne fait point par lui-même, qui imprime à chaque corps le mouvement dont il est susceptible, qui donne à chaque être organisé sa forme, qui préside à tous les phénomènes de la génération et de la vie. »

La nature plastique est, comme nous l'avons dit, un être spirituel, une âme d'un ordre inférieur, destinée seulement à agir en obéissant, en un mot, l'*âme de la matière*. Elle est répandue également dans toutes les parties du monde, où elle travaille sans cesse, artisan aveugle mû par une impulsion irrésistible, à réaliser les plans de l'éternel architecte, c'est-à-dire de la raison divine. Pour comprendre la nature et la possibilité d'une telle force, il suffit, dit Cudworth, de réfléchir aux effets de l'habitude, laquelle fait exécuter à notre corps d'une manière spontanée, sans aucune délibération, et peut-être sans conscience de notre part, les mouvements les plus compliqués et les plus difficiles, conformément à un plan préconçu par l'intelligence. On peut également s'en faire une idée par l'instinct des animaux, qui, sans en connaître le but et d'une manière irrésistible, accomplissent tous les mouvements nécessaires à leur conservation et à leur reproduction. Mais l'instinct est supérieur à la nature plastique et d'un caractère plus excellent : car les êtres qu'il domine et qu'il dirige ont au moins une certaine image de ce qu'ils font, ils en éprouvent ou du plaisir ou de la douleur; tandis que ces qualités manquent à l'âme purement motrice et organisatrice de la matière (*ubi supra*).

Indépendamment de cette force générale qui agit sur toutes les parties de l'univers, Cudworth reconnaît encore pour chacun de nous une force particulière, chargée de produire à notre insu les phénomènes de la vie et de l'organisme auxquels notre volonté n'a point de part. Il en reconnaît une autre pour chaque animal, sous prétexte qu'il y a aussi dans l'existence des animaux des choses que les lois seules de la mécanique n'expliquent point, et qui échappent cependant à l'instinct et à la sensibilité, par exemple, la respiration, la circulation du sang et les autres faits du même genre. Enfin il ne croit pas impossible qu'il y ait une nature plastique pour chacune des grandes parties du monde. « Sans aucun doute, il serait insensé, dit-il (ouvrage cité, ch. IV, § 25), celui qui supposerait dans chaque plante, dans chaque tige de verdure, dans chaque brin d'herbe, une vie génératrice à part, une certaine âme végétative, entièrement distincte de la machine physique; et je ne regarderais pas comme plus sage quiconque penserait que notre planète est un être vivant doué d'une âme raisonnable. Mais pourquoi serait-il impossible, en raisonnant d'après nos principes, qu'il y eût dans ce globe, formé d'eau et de terre, une seule vie, une seule nature plastique, unie par un certain lien à toutes les plantes, à tous les végétaux et à tous les arbres, les moulant et les construisant selon la nature de leurs différentes semences, formant de la même manière les métaux et les autres corps qui ne peuvent pas être produits par le mouvement fortuit de la matière, agissant enfin sur toutes ces choses d'une manière immédiate, bien que subordonnée elle-même à plusieurs autres causes, dont la principale est Dieu. » Ces hypothèses, dont l'idée première, celle d'une âme du monde, est empruntée de Platon et de l'école d'Alexandrie, mais que Cudworth croit reconnaître aussi dans Aristote, dans Hippocrate, dans les systèmes d'Empédocle, d'Héraclite et des stoïciens, sont provoquées en grande partie par le désir de combattre la philosophie cartésienne. Descartes ne reconnaît pas de milieu entre l'étendue et la pensée, entre la matière inerte et la conscience, et se montre conséquent avec lui-même en supprimant la vie animale dans l'homme et dans les brutes. Cudworth se jette à l'extrémité opposée; il multiplie sans nécessité et sans droit les existences intermédiaires; il tire de sa fantaisie tout un monde imaginaire; mais, au point de vue purement critique, il a raison, et tant qu'il se borne à attaquer, il n'est pas moins fort peut-être contre l'idéalisme de Descartes que contre le matérialisme de Hobbes.

Après avoir, pour ainsi dire, préparé dans la nature la place de Dieu, Cudworth entreprend d'établir son existence, d'abord par la réfutation de l'athéisme, ou des objections que les athées ont élevées de tout temps contre l'idée d'une Providence et d'une cause créatrice, ensuite par des preuves directes tirées immédiatement ou de l'expérience historique ou de la raison. Le premier point n'offre aucun intérêt. Les réponses de Cudworth aux difficultés sur lesquelles se fonde l'athéisme sont communes, diffuses, dépourvues de règle et d'unité, et quelquefois indignes d'un esprit sensé. Croirait-on, par exemple, que les spectres, les visions, les histoires les plus ridicules de possédés et de revenants, se trouvent au nombre des arguments qu'il oppose à l'incrédulité de ses adversaires (même ouvrage, ch. V, § 80 et suiv.)? Nous n'en dirons pas autant de sa démonstration directe, bien qu'elle ne soit pas de tout point irréprochable.

D'abord Cudworth établit d'une manière très-sensée et même profonde, contre certains détracteurs de la raison humaine dont l'espèce n'est pas encore éteinte, que l'existence de Dieu peut fort bien être prouvée. Pour cela, il n'est

point nécessaire de la déduire comme une simple conséquence de certaines prémisses plus élevées et plus étendues que l'idée même de Dieu, ce qui serait une contradiction ; mais nous trouvons, dit-il, dans notre esprit des principes, des notions nécessaires et inébranlables, qui portent en elles-mêmes le signe de leur infaillibilité, et qui nous fournissent immédiatement, sans le secours d'aucun principe intermédiaire, la première de toutes les vérités. L'existence de Dieu peut être prouvée de telle manière que les vérités géométriques ne nous offrent pas un plus haut degré de certitude (ch. v, § 93).

La première de ces preuves est celle de Descartes et de saint Anselme, ou l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait. Mais le philosophe anglais ne la reproduit pas telle qu'elle a été développée par ses illustres devanciers; il lui donne exactement la même forme que peu de temps après elle a reçue de Leibniz, et, en la modifiant ainsi, il se justifie par les mêmes raisons. Avant de conclure l'existence de Dieu de l'idée d'un être parfait, il faut, dit-il, avoir montré que cette idée ne répugne pas à la raison ou ne renferme en elle-même aucune contradiction. Alors seulement la conclusion devient légitime : car si l'idée d'un être parfait ne se détruit pas elle-même, il faut admettre qu'un tel être est au moins possible ; mais l'essence de la perfection est précisément telle qu'elle renferme nécessairement l'existence ; donc, par cela même que Dieu est possible, Dieu existe (ch. v, § 101).

La seconde preuve que donne Cudworth de l'existence de Dieu n'est que la première, développée en sens inverse ; c'est-à-dire qu'au lieu de procéder de l'idée de perfection à celle d'une existence nécessaire, elle va, au contraire, de l'idée d'existence à celle de perfection. La voici exprimée sous forme de syllogisme : Quelque chose a existé de toute éternité, autrement rien n'aurait pu naître, rien ne serait : car rien ne se fait soi-même. Sur ce point, tout le monde est d'accord, les matérialistes comme les partisans du spiritualisme. Mais ce qui est de toute éternité contient en soi-même sa raison d'être, sa nature ou son essence est telle, qu'elle renferme nécessairement son existence. Or, un être dont l'essence renferme l'existence, c'est celui qui ne dépend d'aucun autre, qui renferme en lui-même toutes les perfections. Donc il a existé, de toute éternité, un être absolument parfait (ch. v, § 103).

La troisième preuve est tirée du rapport qui existe entre l'intelligence finie de l'homme et une intelligence infinie, contenant en elle le principe de toutes nos idées, de toutes nos connaissances, et, en général, de toutes les essences et de toutes les formes que notre esprit puisse saisir. Ici, comme on peut s'y attendre, l'auteur anglais entre à pleines voiles dans la théorie platonicienne des idées, laquelle, avec quelques développements empruntés à l'école d'Alexandrie, fait le fond de sa doctrine philosophique. Mais, non content d'exposer ses propres opinions, il réfute avec beaucoup de sagacité et de force le principe qui fait dériver toutes nos connaissances de l'expérience des sens, principe qu'il regarde, avec raison, comme la source première de toutes les doctrines matérialistes et athées (ch. v, § 706-112, et la IVe section tout entière).

A ces arguments purement métaphysiques, Cudworth a voulu ajouter le témoignage de l'histoire, et il s'efforce de prouver que l'athéisme n'a jamais été le partage que d'un petit nombre de penseurs isolés, frappés d'aveuglement par un excès d'orgueil ou de corruption ; que toutes les philosophies et toutes les religions qui ont existé dans le monde ont enseigné la croyance, non-seulement d'une puissance supérieure à l'homme et à chacune des forces de la nature, mais d'un Dieu unique et créateur. Pour obtenir ce résultat, il est obligé d'expliquer à sa manière la plupart des religions de l'antiquité. Il assure donc que le polythéisme, tel qu'on le comprend ordinairement, n'a jamais existé ; les dieux des gentils n'étaient point des dieux véritables dans l'opinion même de ceux qui leur adressaient des hommages, mais des êtres supérieurs à l'homme, et quelquefois des hommes immortalisés après leur mort ; qu'au-dessus de tous ces êtres de raison ou de fantaisie, on rencontre toujours un principe unique, éternel, tout-puissant, invoqué à la fois comme le père et le maître du monde ; qu'enfin toutes les théogonies sont véritablement, ou furent dans l'origine, des systèmes cosmogoniques inspirés par la croyance que le monde a eu un commencement et a été produit par une cause. Quand les faits se refusent absolument à ces interprétations, il a recours à la supposition des doctrines secrètes ; il s'appuie sur les documents le plus justement suspects, comme les prétendus hymnes d'Orphée, les oracles chaldaïques, les œuvres de Mercure Trismégiste.

Il traite de la même manière les systèmes philosophiques. Cet axiome si unanimement reconnu par tous les sages de l'antiquité : que rien ne vient du néant et ne saurait y entrer, n'est nullement contraire au dogme chrétien sur l'origine du monde ; il signifie seulement que rien ne peut se donner à soi-même l'existence, mais que tout ce qui commence d'être suppose une cause préexistante. Les anciens physiciens, dont il est souvent question dans Aristote, Pythagore, Platon et les néo-platoniciens, ont admis et enseigné la création *ex nihilo* (ch. IV, IIe section). Mais comment ces philosophes seraient-il restés étrangers à l'idée d'un Dieu créateur, quand ils connaissaient le dogme de la Trinité? On peut à peine se figurer tout ce que Cudworth dépense d'érudition et d'esprit pour démontrer la ressemblance de la Trinité chrétienne et de la Trinité de Platon ou plutôt de l'école d'Alexandrie. Les trois hypostases lui rappellent tout à fait les trois personnes : l'unité ou le bien, c'est le Père ; la raison ou le logos, c'est le Fils, qui procède du Père et qui est éternellement engendré ; l'âme du monde, c'est l'Esprit qui procède des deux premiers. Ce dogme est arrivé à la connaissance de Platon et de ses disciples par le canal de Pythagore, qui lui-même l'avait appris chez les Hébreux. Il en appelle, sur ce point, au témoignage de Proclus, qui le nomme une *théologie de tradition divine* (θεοπαράδοτος θεολογία).

De même qu'il rencontre chez les païens le mystère de la Trinité, il trouve chez les juifs, dans les profondeurs de la Kabbale, les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie (*de Vera notione cœnæ Domini* et *Conjunctio Christi et Ecclesiæ*, à la fin du 2e volume de la traduction latine de Mosheim). Mais nous ne suivrons pas Cudworth sur ce terrain ; nous dirons seulement, pour compléter le tableau des doctrines exposées dans le *Vrai système intellectuel*, qu'il ne conçoit pas, si attaché qu'il soit à la cause du spiritualisme, que notre âme puisse jamais se passer d'un corps. Aussi est-il porté à croire qu'après avoir dépouillé cette grossière enveloppe qui nous attache à la terre, nous en revêtons une autre plus éthérée, plus subtile, avec laquelle nous attendons le jour de la résurrection (ch. v, sect. III, § 26 et suiv.).

Il nous reste peu de chose à dire sur le second

ouvrage de Cudworth, destiné à démontrer le caractère éternel et immuable de la morale. Le fond de ce traité est absolument le même que celui du *Vrai système intellectuel*, dont il n'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'un simple appendice. On fait voir d'abord quelles sont les conséquences de cette opinion qui fait dépendre le bien et le mal de la volonté arbitraire de Dieu. Si cette opinion était fondée, il n'y aurait plus en Dieu aucun attribut moral, ni bonté, ni justice, ni prudence; il ne lui resterait que sa toute-puissance et sa volonté absolue, mais capricieuse, indifférente et dépourvue de raison. Un tel être ne pourrait pas inspirer d'amour : car on ne l'aimerait que parce qu'il l'aurait ordonné, et il pourrait, s'il le voulait, nous commander de le haïr. Il pourrait également nous commander le blasphème, le parjure, le meurtre et tous les crimes qui nous inspirent la plus légitime horreur. Il pourrait enfin absoudre le méchant, et condamner l'homme de bien à des supplices éternels (ouvrage cité, ch. I). Après avoir ainsi établi, par les conséquences dont il est gros, l'absurdité du principe qu'il veut attaquer, Cudworth démontre avec beaucoup de force et de méthode que les notions du juste et de l'honnête ne nous sont données par aucune loi positive; mais, au contraire, que toute loi positive les suppose, et ne peut être jugée ou comprise que par elles. Elles sont vraies au même titre, et sont conçues de la même manière que les vérités géométriques. Elles entrent au nombre des idées ou des principes nécessaires de la raison, de la raison divine aussi bien que la raison humaine, puisque celle-ci ne peut être qu'une participation de celle-là. Or, ce que la raison conçoit nécessairement, c'est ce qui est également nécessaire dans les choses, c'est ce qui constitue leur essence, ou plutôt c'est ce qui fait partie de l'essence divine. Dieu ne saurait donc changer les lois de la morale sans cesser d'être lui-même, c'est-à-dire la raison et le bien en substance et dans leur perfection absolue.

Les deux ouvrages de Cudworth, dont nous venons de donner une idée, ont été traduits en latin et enrichis de notes très-instructives, par Mosheim, 2 vol. in-4, Leyde, 1773, précédés d'une Vie de Cudworth. Th. Wise a publié en anglais un excellent abrégé du *Vrai système intellectuel*, 2 vol. in-4, Londres, 1706. Jean Leclerc a publié en français de nombreux extraits et des analyses fidèles de ce même ouvrage dans les neuf premiers volumes de sa *Bibliothèque choisie*, in-12, Amsterdam, 1703-1706. Mosheim, dans la préface de sa traduction latine du *Système intellectuel*, cite aussi plusieurs ouvrages manuscrits de Cudworth, entre autres : un *Traité concernant le mal moral*, 1 vol. in-f° de près de 1000 pages; un *Traité sur la création du monde et l'immortalité de l'âme*, 1 vol. in-8; et enfin un *Traité sur les connaissances des Hébreux*. Consultez P. Janet, *de Plastica naturæ vita*, Paris, 1848, in-8.

CUFAELER (Abraham), philosophe hollandais, partisan de Spinoza, qui vivait à la fin du XVIIe siècle. Il avait entrepris d'exposer, au point de vue du spinozisme, les principes de toutes les sciences alors comprises sous le nom de philosophie. Mais ce plan n'a été exécuté qu'en partie, c'est-à-dire pour la logique, les mathématiques et la physique; encore n'avons-nous, sur cette dernière science, qu'un simple fragment. La logique de Cufaeler (*Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiam manuducens*, in-12, Hambourg, 1684, a, en apparence, le même objet et les mêmes divisions que les logiques ordinaires. Elle se compose de cinq chapitres, en tête desquels on voit figurer le *nom*, la *proposition*, le *syllogisme*, l'*erreur* et la *méthode*; mais tous ces titres ne sont que des prétextes pour exposer les principes et les résultats les plus généraux de la philosophie de Spinoza, souvent modifiés par les vues personnelles de l'auteur. Ainsi, à propos du nom et en général des signes de la pensée, nous apprenons qu'il n'y a qu'une seule substance, l'être en soi et par soi, et que tout ce qui ne porte point ce caractère, tout ce dont l'essence n'implique pas l'existence, n'est qu'une simple modification. A propos de la proposition, on expose la nature de l'âme et ses rapports avec le corps. L'âme n'est qu'un certain mode de la pensée qui se nomme la conscience. Les différents modes de la conscience constituent nos idées, nos sentiments et toutes nos facultés. Tous ces modes se suivent nécessairement dans un ordre déterminé; mais les uns se lient à certains mouvements du corps, lesquels s'enchaînent dans un ordre non moins nécessaire que les modes de la pensée; les autres n'ont aucun rapport avec le corps : ce sont les idées intellectuelles ou innées. Par une étrange contradiction, Cufaeler, tout en admettant des jugements et des idées innés, s'applique à démontrer ce principe de Hobbes, que la pensée et le raisonnement ne sont pas autre chose qu'un calcul, qu'une addition et une soustraction. La volonté pour lui, comme pour Spinoza, n'est que le désir qui nous porte à persévérer dans l'existence. La liberté, c'est le désir même dont nous venons de parler, affranchi de tout obstacle. Le libre arbitre est une chimère, et l'âme, une fois séparée du corps, ne conserve aucun sentiment, aucune conscience d'elle-même, mais elle rentre dans la pensée en général.

Dans les autres chapitres, sous prétexte de nous entretenir du syllogisme, de l'erreur et de la méthode, on expose de la même manière la morale, le droit naturel et le principe général de la métaphysique de Spinoza. On défend Spinoza lui-même contre ses détracteurs, on le justifie surtout de l'accusation d'athéisme, et l'on va même jusqu'à soutenir que sa doctrine ne fait aucun tort aux dogmes du christianisme : car tout ce que le christianisme enseigne au nom de la révélation doit être cru aveuglément sans aucun égard pour la philosophie, et tout ce que la philosophie nous apprend doit être admis dans un sens philosophique, sans égard pour le christianisme.

Ce livre peut être regardé comme une introduction utile au système de Spinoza, sur lequel il répand beaucoup de jour, en le dégageant des formes austères de la géométrie et en présentant à part chacun de ses éléments principaux. Ce qui représente la logique est suivi immédiatement de deux autres parties sous les titres de *Principiorum pantosophiæ pars secunda* et *pars tertia*. C'est pour échapper à la censure qu'on a indiqué Hambourg comme lieu de l'impression : il a été publié à Amsterdam.

CUMBERLAND (Richard), philosophe et théologien anglais, né à Londres en 1632, fut élevé à l'Université de Cambridge, remplit les fonctions de pasteur à Brampton et à Stamford, fut promu, en 1691, à l'évêché de Peterborough, et mourut dans cette ville en 1718, après une carrière consacrée entièrement aux intérêts de la religion et de la philosophie. Outre quelques ouvrages de critique et d'histoire, on doit à Cumberland une réfutation du système politique de Hobbes, publiée en 1672 sous ce titre : *De legibus naturæ disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa phi-*

losophiæ hobbianæ quum moralis tum civilis considerantur et refutantur, in-4, Londres. Elle a été traduite en anglais par Jean Maxwel (in-4, Londres, 1727) et en français par Barbeyrac (in-4, Amst., 1744) qui y a joint des notes et une Vie de l'auteur. Hobbes avait considéré le bien-être individuel comme la fin dernière de l'homme, la guerre de tous contre tous comme l'état naturel de l'humanité, les lois sociales comme une innovation utile des législateurs. C'est pour combattre ces funestes maximes que Cumberland a écrit son livre. Par une analyse approfondie des facultés intellectuelles et de la constitution générale de l'homme, il cherche à établir qu'il existe certaines vérités antérieures à toute convention et que la nature a gravées elle-même dans tous les esprits. De ce nombre sont les vérités morales et en particulier le devoir de la bienveillance. Ce devoir a un auteur et une sanction : pour auteur Dieu, qui en a inspiré le sentiment, pour sanction le bonheur qu'on obtient en le pratiquant ainsi que les peines que sa violation attire. Il offre ainsi tous les caractères d'une loi, et il est la première de toutes; il engendre toutes les obligations soit des peuples, soit des membres d'une même société, soit des familles et des individus. Tel est le principe fondamental de la morale de Cumberland, c'est-à-dire l'harmonie nécessaire de l'intérêt particulier et de l'intérêt public, la pratique des devoirs sociaux, considérée comme la source du bonheur individuel. Quoique cette doctrine soit plus près de la vérité que celle de Hobbes, cependant elle ne donne pas encore à la morale une base assez large. Si Cumberland est un penseur assez distingué, il n'est point écrivain. Le style de son *Traité des lois naturelles* est lourd et embarrassé, et il y a peu de livres de philosophie dont la composition laisse plus à désirer.

Consulter : Mackintosh, *Histoire de la Philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8, Paris, 1834; — Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les* XVe, XVIe *et* XVIIe *siècles*, trad. de l'anglais par A. Borghers, Paris, 1840, t. IV, p. 216 et suiv. X.

CUPER (François), philosophe hollandais, mort à Rotterdam en 1595, et auteur d'un ouvrage qui a pour titre *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tractatus theologico-politici Bened. Spinozæ*, in-4, Rotterdam, 1676. François Cuper est compté parmi ces défenseurs timides de Spinoza, qui, sous prétexte de réfuter ses déplorables doctrines, ne font réellement que les développer et les faire valoir. En effet, rien n'est plus faible que les objections qu'il élève contre son prétendu adversaire et les arguments par lesquels il défend en apparence la croyance en un Dieu distinct du monde. En même temps il soutient que l'existence de Dieu ne peut pas être prouvée par la raison, et qu'il nous faut les lumières surnaturelles de la révélation pour nous faire une idée d'une substance sans étendue et pour concevoir la différence du vice et de la vertu, du bien et du mal moral. Les intentions et les principes de Cuper ont été vivement attaqués par Henri Morus, t. I, p. 596, de ses *Œuvres philosophiques*, 2 vol. in-f°, Londres, 1679. Voy. aussi la dissertation de Jaeger : *Fr. Cuperus mala fide aut ad minimum frigide atheismum Spinozæ oppugnans*, in-4, Tubingue, 1720.

CUSA ou **CUSS** (Nicolas de), ainsi appelé d'un village du diocèse de Trèves, où il reçut le jour en 1401. Fils d'un pauvre pêcheur appelé Crebs ou Crypffs, il entra d'abord au service du comte de Manderscheid, qui ne tarda pas à reconnaître en lui les dispositions les plus heureuses et l'envoya faire ses études à Deventer. De Cusa suivit ensuite les cours des principales universités allemandes, et alla recevoir le bonnet de docteur en droit canon à Padoue. Il assista au concile de Bâle en qualité d'archidiacre de Liége, et publia, pendant la tenue du concile, son traité de *Concordia catholica*, où il soutient, avec modération, mais avec force, la supériorité des conciles sur le pape. Malgré ces opinions, généralement peu goûtées à Rome, de Cusa reçut du pape plusieurs légations très-importantes, et fut élevé à la dignité de cardinal. Il fut même chargé du gouvernement de Rome en l'absence du pape. Ayant voulu rétablir la discipline dans un couvent du diocèse de Brixen, dont il était l'évêque, le souverain temporel du pays, l'archiduc Sigismond, qui protégeait ces moines dissolus, le fit jeter en prison. Il n'en sortit que pour aller finir tristement sa vie à Todi, dans l'Ombrie, où il mourut en 1464. De Cusa joignait à beaucoup de savoir une grande modestie, une extrême simplicité et un désintéressement tout évangélique.

Le système philosophique de Nicolas de Cusa est un singulier mélange de scepticisme et de mysticisme, d'idées pythagoriciennes et alexandrines, combinées d'une manière assez originale. En voici les points les plus importants.

Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par leurs signes. Aussi la première science est-elle celle des signes ou du langage, et la seconde celle des objets signifiés ou des choses. Les choses ne sont pas connues directement et en elles-mêmes, mais par leur image qui va se spiritualisant et s'idéalisant de plus en plus en passant successivement des objets aux sens, des sens à l'imagination, et de l'imagination à l'entendement. Arrivée à cette dernière faculté, l'image n'est déjà plus qu'un signe, mais un signe intérieur de ce qu'il y a de qualités sensibles dans les objets. Par exemple, l'idée de la couleur ne ressemble en rien à la couleur elle-même. De là la nécessité de distinguer, pour chaque objet que nous percevons, comme deux formes ou deux images : l'une qui représente véritablement l'objet sensible et qui a son siége dans l'imagination; l'autre qui représente cette image elle-même et qui a son siége dans l'entendement.

On devine facilement les conséquences de cette théorie : si nous n'atteignons pas les objets en eux-mêmes; si, de plus, ils n'arrivent à notre connaissance que par deux intermédiaires qui, à certains égards, se contredisent ou du moins ne se ressemblent pas, il faut renoncer à la certitude et à la science proprement dite. Il n'y a pour nous que des conjectures et des opinions contradictoires, et l'on ne trouvera pas autre chose dans l'histoire entière de la philosophie. Mais toutes ces opinions peuvent se résoudre en un point de vue supérieur, où toutes les oppositions disparaissent, où résident véritablement l'unité et l'harmonie. Ce point de vue, c'est l'infini. C'est là que Nicolas de Cusa essaye de se placer pour concilier entre elles les idées les plus inconciliables. Notre esprit, selon lui, image de la nature divine, renferme comme elle tous les contraires; mais comme elle aussi il forme une harmonie, un nombre qui se meut lui-même, un être à la fois identique et divers. Il a la faculté de produire de lui-même les formes des choses par voie d'assimilation, et de pénétrer jusqu'à l'essence de la matière. Chacun de nos sens a pour tâche de nous assimiler la partie de la nature qui lui correspond. Cette activité de notre esprit, cette ressemblance qui existe entre sa nature et la nature divine est, aux yeux de Nicolas de Cusa, la preuve de son immortalité.

Nicolas de Cusa, à part quelques expressions

pythagoriciennes, empruntées de la langue des mathématiques, parle de Dieu à peu près de la même manière que les philosophes de l'école d'Alexandrie. Il le met au-dessus de toutes les conceptions de l'intelligence et de toutes les dénominations de la parole humaine. On ne peut ni rien affirmer ni rien nier de lui, ni lui donner un nom ni lui en refuser un. Il n'est, en un mot, ni l'être ni le non-être (*Dialog. de Deo abscondito*). On n'arrive à lui qu'en rejetant, ou, pour nous servir de l'expression originale, qu'en *vomissant* hors de son esprit (*vomere oportet*) toutes les idées que nous avons acquises par les sens, par l'imagination et par la raison. C'est alors que nous atteignons « à cette intelligence absolument simple et abstraite, où tout est confondu dans l'unité (*ubi omnia sunt unum*), où il n'y a plus de différence entre la ligne, le triangle, le cercle et la sphère, où l'unité devient trinité et réciproquement, où l'accident devient substance, où le corps devient esprit, où le mouvement devient repos, etc.» (*De Docta ignorantia*, lib. I, c. x, et lib. II, c. VII-X.)

Une des expressions que Nicolas de Cusa affectionne le plus en parlant de Dieu, c'est celle de *maximum*. Dieu est à la fois le maximum et l'unité absolue; mais cette unité ne peut pas être conçue sans la trinité : car l'unité engendre l'égalité de l'unité; de l'égalité de l'unité et de l'unité elle-même naît le rapport par lequel elles sont liées l'une à l'autre. Nous portons d'ailleurs en nous-mêmes l'image de cette trinité : car nous sommes obligés de distinguer en nous le sujet, l'objet de l'intelligence et l'intelligence elle-même. Nous la trouvons aussi dans l'univers, représentée par la forme, la matière, qui n'est que la simple possibilité des choses, et l'âme du monde.

Toutes ces idées ne sont certainement pas neuves; mais de Cusa est le premier parmi les modernes qui ait osé les exprimer avec autant de hardiesse et d'ensemble. Il est aussi le premier qui ait entrepris de ressusciter la théorie pythagoricienne du mouvement de la terre autour du soleil. Il est à regretter qu'un tel esprit se soit mêlé de prédiction, et qu'il ait annoncé la fin du monde pour l'année 1734.

Les principaux ouvrages philosophiques de Nicolas de Cusa sont: *Idiota*, lib. IV; — *de Deo abscondito* (un dialogue); — *de Docta ignorantia*, lib. III; — *Apologia doctæ ignorantiæ*, lib. III; — *de Conjecturis*, lib. II; — *de Fortuna*; — *Compendium, directio unitatis*; — *de Venatione sapientiæ*; — *de Apice theoriæ*; — *de Visione Dei*; — *Commentaire philosophique d'un passage de saint Paul*. Ces différents traités forment la matière du premier tome des Œuvres complètes de l'auteur, 1 vol. in-f°, Bâle, 1565. L'édition de Paris est de 1514, mais elle est moins complète que celle de Bâle. J. T.

CUVIER (Georges), né à Montbéliard, en 1769, mort à Paris, en 1832.

On ne vient pas chercher dans ce Dictionnaire une biographie de G. Cuvier, ni une exposition détaillée de ses travaux scientifiques, ni un catalogue complet de ses ouvrages; mais on peut lui demander la part que la philosophie a pu prendre à tant de grandes découvertes ou l'utilité qu'elle en peut recueillir.

On a dit souvent et avec raison que la question des méthodes est un des points où la philosophie se mêle à toutes les sciences, où toutes les sciences deviennent philosophiques. Quand le géomètre analyse la méthode géométrique, il n'est plus géomètre, mais philosophe; quand le naturaliste pose les principes généraux d'une classification, il est philosophe, il n'est plus seulement botaniste ou zoologiste. Aucun génie n'a eu, plus que Cuvier, le sentiment profond de la nécessité d'une méthode, aucun n'a mieux compris et mieux décrit ce que doit être, dans les sciences naturelles, une classification; aucun n'a tiré de l'application de la méthode de plus nombreux et de plus magnifiques résultats. Ces résultats, à leur tour, outre que par leur grandeur et leur généralité ils appartiennent à ce qu'on appelle la *philosophie naturelle*, ont pour la philosophie proprement dite, pour la métaphysique elle-même, le plus vif intérêt. Vraies ou fausses, on comprend que les lois de la corrélation et de la subordination des organes apportent des arguments considérables dans un sens ou dans un autre à l'importante question des causes finales et de la Providence; que l'existence d'une échelle continue des êtres ou d'un certain nombre de plans généraux et distincts de l'organisation animale, que l'identité ou la diversité des espèces fossiles et des espèces vivantes en apportent également sur les questions de l'origine de l'homme et de tous les êtres, de notre nature et de notre destinée. Il appartient au Dictionnaire des sciences philosophiques d'exposer d'une part la méthode conçue et appliquée par Cuvier, d'autre part celles d'entre ses découvertes ou opinions scientifiques qui peuvent servir directement à la solution des problèmes philosophiques.

Linné, dans son *Système de la Nature*, comprenait bien l'utilité de la méthode et la nécessite d'une classification de tous les êtres pour en ordonner l'étude; mais si grands que soient les services qu'il a rendus aux sciences naturelles, sa fameuse classification est purement artificielle. Il le savait bien lui-même, et aspirait à la découverte de la méthode vraiment naturelle. Cette méthode naturelle, presque en même temps que Laurent de Jussieu, héritier des idées de son oncle Bernard, la créait pour la classification des plantes, G. Cuvier l'inventait et l'appliquait à la zoologie. Linné partageait tous les animaux en six classes : les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles, les poissons, les insectes et les vers. Dans cette division les six classes étaient égales et placées sur le même rang, les quadrupèdes représentant un ordre de même généralité que les vers. Cuvier, frappé de la multitude et de la diversité des êtres réunis sous cette dernière dénomination, entreprit de dissiper la confusion de cette classe des vers, et fut conduit par là à une étude minutieuse de leurs organes internes. Dans un mémoire lu à la Société d'histoire naturelle en 1795, il sépare tous les animaux dits *à sang blanc* en six classes : mollusques, insectes, zoophytes, vers, crustacés, échinodermes. C'était déjà une grande lumière répandue sur une partie du règne animal. Un peu plus tard, comparant ses propres divisions entre elles et avec les autres classes de Linné, il aperçoit la nécessité de remanier la classification du règne animal tout entier. Il observe que ces divisions ne sont pas de même ordre, que telle classe, comme celle des mollusques, dépasse par son importance et sa compréhension telle autre donnée comme aussi générale, par exemple, celle des oiseaux ou celle des poissons; qu'elle égale même, à elle seule, tout l'ensemble des quatre premières divisions de Linné: les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons et les reptiles. Faisant alors de ces quatre classes une seule division sous le nom de *vertébrés*, il place à côté, sur le même rang, les *mollusques*, à côté d'eux et toujours sur le même rang, les *articulés*, et enfin les *zoophytes*. Toutes ces classes ayant une égale valeur, le règne animal se trouvait réparti en quatre *embranchements*. C'était une révolution

dans la zoologie; c'était la méthode naturelle substituée aux méthodes artificielles.

Les méthodes artificielles classaient les animaux d'après des ressemblances extérieures, superficielles, d'après des caractères accessoires, sinon accidentels, et faisaient rentrer violemment dans les cadres établis les êtres mal connus. La méthode naturelle veut que ce soient les cadres qui s'accommodent aux êtres qu'ils doivent comprendre et en embrassent les contours; elle cherche les rapports essentiels de ces êtres dans leur constitution organique; elle accorde la plus grande valeur à ceux qui portent sur les organes les plus importants, et une valeur d'autant moindre que les organes eux-mêmes sur lesquels ils reposent diminuent d'importance. Ainsi les rapports qui concernent l'organe reconnu capital devront donner les premières et grandes divisions, les *embranchements;* les rapports fondés sur l'organe qui suit immédiatement quant à l'importance donneront les premières subdivisions et toujours ainsi. Quel est l'organe qui domine tous les autres? Le système nerveux, d'où dépendent toutes les fonctions animales. Ce sont donc les variétés dans la structure du système nerveux qui permettront à Cuvier de remanier la classification du règne animal et de le diviser en quatre embranchements du premier ordre; les vertébrés ayant tous une moelle épinière enfermée dans des vertèbres, avec un renflement cérébral et un autre système nerveux, le *grand sympathique;* les mollusques ayant un petit cerveau, mais sans moelle; les articulés ayant une sorte de moelle, mais sans vertèbres et courant en deux cordons nerveux sous les organes digestifs; les zoophytes, n'ayant qu'un système nerveux rudimentaire et disposé en rayons. Après le système nerveux, les organes les plus importants sont ceux de la respiration et de la circulation du sang; c'est sur la diversité de leur structure que seront établis dans chaque embranchement les ordres; par exemple, l'embranchement des vertébrés se divisera en mammifères, oiseaux, reptiles et poissons, suivant que la respiration est complète ou incomplète, et la circulation simple ou double.

Cette méthode de classification n'est que l'application de plusieurs principes que Cuvier n'a pas tous découverts sans doute, mais qu'il a le premier mis en relief et aussi largement employés. Le plus simple et le fondement des autres est la loi des *corrélations organiques.* Une corrélation nécessaire unit entre eux les organes ou les fonctions; tantôt la raison rend compte de cette corrélation, tantôt l'observation la constate comme un fait, empiriquement. Ainsi la raison explique la solidarité qui unit la respiration et la circulation du sang; car il faut ou que le sang aille chercher l'air, ou que l'air aille trouver le sang; il faut que l'animal qui a un cœur ait des poumons ou des branchies, tandis que celui qui a des trachées n'a pas besoin de cœur. Ainsi, il est constaté empiriquement que tous les ruminants ont le pied fourchu, et que tous les animaux à cornes ruminent, sans que la raison puisse expliquer ce rapport. Le principe de la corrélation des organes ou des fonctions conduit à la loi de la *subordination des organes* ou des fonctions. Un organe dont la fonction exige la présence et l'action d'un autre organe est subordonné à celui-ci; ainsi les organes de la locomotion sont soumis à ceux de la digestion, ceux de la circulation à ceux de la respiration, tous au système nerveux, sans lequel ils ne peuvent fonctionner. De même, à défaut d'une explication rationnelle, la constance d'un organe est un signe empirique de sa prédominance sur les organes variables. Le principe de la *subordination des caractères* est la conséquence naturelle de la loi de la subordination des organes et ne fait que représenter dans le tableau de la classification l'ordre hiérarchique des organes eux-mêmes.

Une telle méthode, fondée sur de tels principes, devait être féconde en résultats. Sans parler des avantages que la science retire nécessairement d'une classification naturelle, elle devait conduire Cuvier à la reconstruction des animaux fossiles et lui permettre de tirer les plus graves conséquences sur le plan de la nature et la genèse des êtres.

Le besoin d'une classification zoologique avait forcé Cuvier à développer, sinon à créer, l'anatomie comparée. Cette science lui avait révélé une telle solidarité entre les organes ou les caractères, qu'un seul organe étant donné, il devenait possible de deviner l'organisation entière de l'animal. Les caractères ostéologiques étant liés aussi étroitement à tous les autres, cet organe pouvait être une partie du squelette, un os, une dent. De là les travaux de Cuvier sur les ossements fossiles. Ces dépouilles que l'on trouvait surtout dans les régions septentrionales de l'ancien et du nouveau continent étaient le sujet d'un étonnement profond pour tous, de mille hypothèses pour les savants. Cuvier, armé de sa méthode et de ses principes, vint répandre sur elles une lumière soudaine et inespérée. Quelques-uns de ces os gigantesques étaient rapportés généralement à l'éléphant, mais sans qu'on pût dire si cet éléphant était le même que celui de nos jours. Buffon avait soupçonné la possibilité que ces restes appartinssent à des espèces perdues, mais sans s'y arrêter. Cuvier commença par établir par l'inspection des dents qu'il y a de nos jours mêmes deux espèces distinctes d'éléphants, et que les os fossiles appartiennent à une troisième espèce aujourd'hui disparue. Appliquant à la masse entière des débris sa méthode éprouvée, il parvient à distinguer entre elles les espèces fossiles avec la même sûreté que les espèces vivantes. Les dents d'un de ces antiques animaux étant recueillies, il en déduit la mâchoire et la tête, puis le tronc, puis les pieds, enfin tout l'animal, et la découverte imprévue d'un squelette entier dans les carrières des environs de Paris vient confirmer de la façon la plus éclatante les reconstructions du savant. Il arrive ainsi à faire sortir de terre toute une faune fossile et à proclamer que les espèces qui la composent ne sont pas les espèces aujourd'hui vivantes, qu'elles ont été détruites et remplacées par la faune actuelle. Considérant enfin les couches terrestres dans lesquelles se rencontrent ces fossiles, il établit même que plusieurs faunes, toutes différentes, toutes anéanties complétement, se sont succédé et ont fait place à celle qui vit autour de nous.

De cette imposante classification des espèces animales vivantes ou éteintes, des faits et des principes qui avaient servi à la construire, Cuvier tirait plus ou moins explicitement des conséquences d'un intérêt direct et immense pour quelques-unes des grandes questions qu'agite spécialement la philosophie. Réunies, ces idées représentent même quelques parties d'une véritable métaphysique.

Puisque les organes ou les fonctions sont unis par une corrélation si constante et si étroite que tel organe respiratoire exige telle circulation du sang et telles dents, tels estomacs, il s'ensuivait pour Cuvier que les organes sont faits pour remplir certaines fonctions déterminées, en un mot, que la nature poursuit des fins dans la formation

des êtres. Le principe des causes finales était un corollaire du principe de la corrélation des organes. Puisque certains organes s'appellent nécessairement, il en concluait que certains organes ne s'excluaient pas avec moins de nécessité; la dent du carnivore appelle la griffe pour saisir la proie vivante et exclut le sabot; le vol des oiseaux appelle le poumon et exclut les branchies. Toutes les combinaisons d'organes ne sont donc pas possibles; il y a donc des types différents d'organisation, sans transition entre ces types. Le règne animal ne forme pas une échelle continue sans solution, sans hiatus; il représente l'exécution de plusieurs plans parallèles dans la nature. Dans chaque plan les détails varient, et l'on peut voir la nature passer par degrés d'une modification à une autre; mais entre les plans primitifs et généraux il y a un abîme qu'aucune modification intermédiaire ne peut combler. Les vertébrés ont leur plan que l'oiseau avec ses cellules aériennes ou le poisson avec ses branchies, réalise autrement, mais aussi bien que le mammifère avec ses poumons. Les mollusques ont le leur, les articulés en ont un autre qui diffère essentiellement de celui des zoophytes. Il est donc impossible qu'un zoophyte, avec son système nerveux rayonné, devienne un mollusque avec son cerveau; qu'un articulé, avec ses cordons nerveux courant sous le ventre, se transforme en un vertébré avec son grand sympathique et son épine dorsale. Le type des espèces n'est pas moins fixe que celui des embranchements; il n'est pas possible que les espèces vivantes dérivent des espèces fossiles qui leur ressemblent le plus. Les révolutions du globe, qui nous ont laissé tant de débris de ces anciennes créations, nous auraient aussi laissé, dans des espèces intermédiaires, des traces d'une transformation qui n'aurait pu être que lente et graduée. Elles nous ont, au contraire, donné des preuves de leur violence et de leur soudaineté qui n'auraient pu permettre ces changements insensibles.

Ces idées de Cuvier sont pour la plupart en opposition formelle avec celles d'un autre grand naturaliste, de Geoffroy Saint-Hilaire, dont la *Philosophie anatomique* a pour principe l'unité de composition de tous les êtres, et pour conséquences la négation des causes finales et la variabilité des espèces. Cuvier et Geoffroy étaient liés dès le principe d'une étroite amitié; ils avaient, en commun, fait plus d'une découverte et publié plus d'un mémoire; partis à peu près du même point, ils n'ont jamais cessé de s'accorder sur beaucoup de questions particulières; mais la diversité de leur génie les engage peu à peu dans des voies différentes et de plus en plus divergentes. Pendant de longues années, l'antagonisme de leurs vues demeura ignoré d'eux-mêmes; mais insensiblement il se révélait, et il devait éclater le jour où tous deux, en pleine possession de leurs doctrines, en verraient et en proclameraient hautement les conséquences. Il éclata en effet à plusieurs reprises devant l'Académie des sciences dans les séances mémorables des mois de février, mars et juillet 1830. La lutte des deux savants, qui, malgré sa vivacité, ne cessa jamais d'être courtoise, eut, même à la veille des journées de juillet, le plus grand retentissement. Gœthe voyait dans la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire et dans son triomphe possible une révolution bien autrement importante pour la science, et qui l'intéressait bien plus que la chute des Bourbons. La philosophie anatomique s'accordait avec ses propres travaux en histoire naturelle et flattait ses idées en philosophie. Aussi, dans deux articles qu'il consacre à la discussion des deux savants français et dont les dernières pages sont à la fois les dernières qu'il ait écrites, tout en rendant hommage au génie de Cuvier, le juge-t-il avec sévérité et même avec injustice. Selon Gœthe, Cuvier ne serait qu'un *ordonnateur systématique*, *séparant*, *distinguant sans cesse*, uniquement attaché aux faits, partisan exclusif de l'analyse, refusant toute puissance scientifique à l'idée ou à l'inspiration, méconnaissant les ressemblances et les analogies, ennemi de la synthèse.

On peut, comme Gœthe, préférer la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire à celle de Cuvier; on a le droit de penser que la question qui fait le fond de la discussion entre les deux savants n'est pas encore résolue; il est permis de croire à l'impossibilité ou à la difficulté de concilier dans une mesure convenable l'esprit d'analyse et l'esprit de synthèse; mais il est injuste de représenter Cuvier comme le génie mesquin des détails et des divisions. Celui qui a ressuscité le monde fossile, créé des animaux de toutes pièces avec une dent ou une facette d'os, qui a réuni tous les êtres vivants sous quatre types, qui a reconnu l'unité du plan de la nature dans les limites de chacun de ces quatre grands embranchements, ne peut être accusé d'avoir méconnu l'importance des analogies et la puissance de la synthèse. Seulement Cuvier n'a pas voulu poursuivre cette synthèse, en dépit des faits ou sans l'autorisation de l'expérience, jusqu'aux dernières limites, jusqu'à la conception d'un type unique de tous les êtres, jusqu'à confondre tous les êtres dans l'unité de ce Dieu-nature dont Gœthe était épris et qu'il regardait, à tort ou à raison, comme la conclusion dernière de la philosophie anatomique.

Parmi les nombreux ouvrages de Cuvier, nous citerons comme intéressant plus particulièrement la philosophie : *le Règne animal distribué d'après son organisation*, Paris, 1817, 4 vol. in-8, et 1829, 5 vol. in-8; — *Leçons d'anatomie comparée*, recueillies et publiées par C. Duméril et G. L. Duvernoy, 1800-1805, 5 vol. in-8; — *Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, 1812, 4 vol. in-4; dernière édition, 1834, 10 vol. in-8; — *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, 1825, in-8 (cet ouvrage n'est autre que l'Introduction de la troisième édition des *Recherches*).

On peut consulter : Ét. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de la Philosophie zoologique*, Paris, 1830, 1 vol. in-8 (c'est le résumé de la discussion entre Cuvier et Geoffroy); — Flourens, *Analyse raisonnée des travaux de G. Cuvier*, précédée de son *Éloge historique*, Paris, 1845, in-18; — Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1847, in-8; — Gœthe, *Œuvres d'histoire naturelle*, traduites en français par C. F. Martins, Paris, 1837, in-8. Voy. Geoffroy Saint-Hilaire. A. L.

CUVIER (Frédéric), né à Montbéliard en 1773, directeur de la ménagerie du roi, inspecteur général de l'Université, membre de l'Académie des sciences, professeur au Muséum d'histoire naturelle, mort en 1838, à Strasbourg, pendant une tournée d'inspection générale.

L'histoire naturelle fut l'unique objet des études et des écrits de Fr. Cuvier; mais dans cette science même il tient une place à part parmi les zoologistes, et il s'occupa spécialement d'un sujet qui rattache ses travaux à la philosophie. Tout en suivant la voie de son illustre frère et en étudiant la structure des animaux, il s'attacha particulièrement à observer leurs mœurs. La question de l'intelligence des bêtes, traitée presque exclusivement comme un problème de mé-

taphysique par Descartes et même par Buffon, devient entre ses mains une question de fait. Fr. Cuvier ne constate pas seulement au nom d'une longue expérience l'intelligence des bêtes comme un fait incontestable, il fixe de tous les côtés les limi es de cette intelligence. D'abord il trace celles qui séparent l'intelligence des espèces différentes, puis celles qui séparent l'intelligence de l'instinct, enfin celles qui séparent l'intelligence des bêtes de l'intelligence de l'homme.

Comme ses idées ne sont fondées que sur l'observation, et qu'il a surtout observé les mammifères, ce sont les seuls mammifères qu'il classe selon le degré de leur intelligence. Au plus bas de l'échelle, il place les rongeurs, par exemple, le castor; au-dessus, les ruminants, le bison ou le bélier; beaucoup plus haut, les pachydermes, le cheval et l'éléphant; plus haut encore, les carnassiers, le chien en tête; au-dessus de tous, les quadrumanes, et en première ligne parmi eux, l'orang-outang et le chimpanzé. A ces animaux supérieurs il n'hésite pas à reconnaître la faculté de généraliser.

Pour séparer l'instinct de l'intelligence, c'est de l'observation du moins intelligent des mammifères, du rongeur, du castor, qu'il tire ses preuves. Tout admirable qu'elle est, Fr. Cuvier ne rapporte pas à l'intelligence l'industrie du castor. De jeunes castors, placés isolément dans une cage, tout exprès pour qu'ils n'aient pas besoin de bâtir, bâtissent malgré tout; il en conclut qu'ils agissent sans intelligence, poussés par une force machinale, l'instinct, qu'il essaye de distinguer de l'habitude. Il remarque que l'habitude consiste en ce qu'une action corporelle, d'abord accomplie avec le concours de l'intelligence, finit, après avoir été longtemps répétée, par s'exécuter sans ce concours; de telle sorte que l'habitude établit une dépendance immédiate entre les besoins et les organes d'action. Or, dit-il, « si cette dépendance pouvait exister naturellement, tous les phénomènes de l'instinct seraient expliqués. » L'instinct et l'intelligence sont deux forces également primitives, mais distinctes et même contraires : l'une aveugle, fatale, invariable, particulière; l'autre libre, progressive, générale.

Entre l'intelligence du plus intelligent des animaux et l'intelligence de l'homme, la distinction n'est pas moins profonde. Aux bêtes, Fr. Cuvier accorde la puissance de recevoir par les sens les mêmes impressions que nous, d'en conserver la trace, de les associer, de les combiner, de tirer des rapports de ces combinaisons, d'en déduire des jugements. Mais elles n'ont pas la réflexion, c'est-à-dire la puissance qu'a seule l'intelligence humaine de se considérer elle-même, de s'étudier, de se connaître.

Fr. Cuvier pensait que les facultés instinctives et intellectuelles pouvaient fournir à la classification des animaux des caractères aussi distinctifs que les caractères physiologiques. Il trouvait dans l'instinct de la sociabilité la raison de la réduction faite ou à faire par l'homme de certaines espèces à l'état de domesticité; les seules espèces douées de cet instinct, qui vivent naturellement en société à l'état sauvage, seraient capables de devenir domestiques; celles dont les individus vivent solitaires ne pourraient jamais être qu'apprivoisées. Toute la puissance de l'homme sur les individus des espèces sociables consisterait à entrer en quelque sorte dans leur société et à se faire reconnaître pour le chef du troupeau.

Un grand nombre de faits particuliers et instructifs pour le philosophe sont épars dans tous les ouvrages de Fr. Cuvier, et malheureusement difficiles à recueillir. Le résultat et le résumé philosophiques de toutes ces observations et de tous ces écrits seraient une sorte de psychologie générale des animaux supérieurs.

Outre son grand ouvrage, l'*Histoire générale des mammifères*, Paris, 1818-1837, 70 livraisons in-f°, les écrits de Fr. Cuvier, qui se rapportent particulièrement à la question de l'instinct et de l'intelligence, sont : *Observations sur le chien de la Nouvelle-Hollande*, précédées de quelques réflexions sur *les Facultés morales des animaux*, 1808, Annales du Muséum, vol. XI; — *Description d'un orang-outang et observations sur ses facultés intellectuelles*, 1810, *ibid.*, vol. XVI; — *Observations sur les facultés physiques et intellectuelles du phoque commun*, 1811, *ibid.*, vol. XVII; — *Examen des observations de M. Dugald Stewart, qui tendent à détruire l'analogie des phénomènes de l'instinct avec ceux de l'habitude*, 1829, Mémoires du Muséum, vol. X; — *de la Sociabilité des animaux*, 1825, *ibid.*, vol. XIII; — *Essai sur la domesticité des mammifères, précédé de Considérations sur les divers états des animaux dans lesquels il nous est possible d'étudier leurs actions*, 1825, *ibid.*, vol. XIII; — *de l'Instinct des animaux*, dans le Dictionnaire des sciences naturelles, vol. XXIII.

On peut consulter : Flourens, *Éloge historique de Fr. Cuvier*, dans les Mémoires de l'Académie des sciences, vol. XVIII; du même auteur, *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux. Resumé des observations de Fr. Cuvier sur ce sujet*, Paris, 1845, in-18. A. L.

CYNIQUE (École). Après la mort de Socrate, Antisthène réunit quelques disciples dans le Cynosarge, gymnase d'Athènes, situé près du temple d'Hercule, et fréquenté par les citoyens de la dernière classe. Ces disciples s'appelèrent d'abord antisthéniens; plus tard ils reçurent le nom de cyniques à cause du lieu de leurs réunions et surtout à cause de leurs habitudes beaucoup trop semblables à celles des chiens.

L'école cynique n'a, dans l'histoire de la science, qu'une importance secondaire. Plus libre, plus personnelle qu'aucune autre école, amie de la singularité jusqu'au fanatisme, elle n'a pas ce qui fait l'originalité véritable, un principe qui lui soit propre. Je passe sous silence la logique d'Antisthène, renouvelée de celle de Gorgias, logique toute négative, que les successeurs d'Antisthène n'ont pas même conservée (voy. Antisthène et Diogène). La morale des cyniques, c'est-à-dire leur doctrine entière, sur quoi repose-t-elle? sur ce principe que la vertu est le seul bien : principe assez peu nouveau même au temps d'Antisthène. Pythagore l'avait introduit dans son école, Socrate l'avait proclamé sur les places publiques, presque tous les socratiques l'acceptaient d'un commun accord. Le principe des cyniques est un principe d'emprunt; mais ce qui leur est propre et ce que personne ne leur conteste, ce sont les conséquences qu'ils en tirent. *La vertu est le seul bien*, disent-ils; donc le plaisir est un mal; la beauté, les richesses, la santé, la naissance, tout ce qui n'est pas la vertu est pour le moins indifférent. La douleur est un bien véritable. Il faut aimer la douleur et la rechercher pour elle-même. *La vertu est le seul bien*, donc les arts, les sciences, la politesse, toutes les bienséances sont des superfluités condamnables; la civilisation ne fait qu'amollir et corrompre les âmes; en toutes choses le mieux est d'en revenir à la simple nature, à la nature animale, parfait modèle de la nature humaine. Enfin, puisque la vertu est le seul bien, le sage jouit de tous les avantages possibles; il se suffit à lui-

même. Par suite, il ne fait rien pour ses semblables; il trouve en lui-même son but et sa règle, et abaisse les lois de l'État devant celles de la vertu et de la raison.

Cette révolte audacieuse contre la société, ce mépris de tout ce qu'elle estime, s'expliquent par les antécédents et la condition des principaux cyniques. Antisthène, pauvre et né d'une mère thrace, était exclu de toutes les fonctions publiques. Diogène, fils de faux-monnayeurs, faux-monnayeur lui-même, avait été chassé de sa ville natale. Cratès était difforme et contrefait. Maxime avait été le domestique d'un banquier. Ménippe était esclave. Disgraciés des hommes et de la fortune, tous ces malheureux ne devaient-ils pas en appeler des lois de la société à celles de la nature, devant lesquelles pauvres et riches sont égaux? Durs et durement élevés, ne devaient-ils pas s'indigner contre la mollesse de leur siècle et faire de la volupté divinisée par une autre école (voy. Aristippe et École cyrénaïque) la source de tous les maux? Mais, en même temps, au milieu d'une société élégante et polie, cet étroit rigorisme était à jamais frappé d'impuissance. Pendant le premier siècle de son existence, l'école cynique a eu trois chefs remarquables : Antisthène, Diogène, Cratès. Voici leur histoire : Antisthène, objet de la risée publique, n'a laissé, en mourant, qu'un seul disciple. Diogène, le plus distingué des cyniques, n'est pour Platon qu'un Socrate en délire. Cratès a produit Zénon. Zénon a porté à la doctrine cynique un coup mortel. Il l'a rendue impossible en la tempérant. Après lui, l'école cynique se traîne sans gloire pendant un demi-siècle, et finit par disparaître. Au temps des empereurs, elle renaît à Rome, représentée par quelques hommes obscurs, esprits malades pour qui le stoïcisme est une faiblesse, et dont l'austérité tout extérieure touche de près au charlatanisme. Durant tant de siècles, quelques traits de vertu, pas un ouvrage remarquable, pas un écrit que l'on puisse citer.

Sur les cyniques en général, il faut consulter Diogène Laërce, liv. VI, ch. CIII, les Histoires de Tennemann et de Ritter, et surtout les dissertations suivantes : Richteri, *Dissert. de cynicis*, in-4, Leipzig, 1701; — Meuschenii, *Disput. de cynicis*, in-4, Kel, 1703; — Joecheri, *Progr. de cynicis nulla re teneri volentibus*, in-4, Leipzig, 1743; — Mentzii, *Progr. de cynismo nec philosopho nec homine digno*, in-4, *ibid.*, 1744; — Delaunay, *de Cynismo ac præcipue de Antisthene, Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831. — Pour la bibliographie de chacun des cyniques, voy. leurs noms. D. H.

CYRÉNAÏQUE (École). Pendant qu'Antisthène s'établissait dans le Cynosarge, un autre disciple de Socrate fondait à Cyrène, colonie d'Afrique, une autre école aussi exclusive que l'école cynique et destinée à la contredire sur tous les points. L'histoire de l'école cyrénaïque se divise en deux périodes.

Au commencement de la première, Aristippe, un ami de la volupté, un homme de cour, égaré parmi les socratiques, enseigne que le plaisir est le seul bien, que le seul mal est la douleur, et se comporte en conséquence. Arété, sa fille, recueille cette doctrine et la transmet à son fils Aristippe le jeune, qui érige en système de morale les idées éparses de sa mère et de son aïeul (Aristote, *Ap. Euseb. Præp. evang.*, lib. XIV, c. XVIII). Rien de plus facile à résumer que ce système : sa base est, comme toujours, dans la psychologie. L'esprit, dit-on, connaît les diverses modifications qu'il éprouve, mais non les causes de ces modifications. Par conséquent, la morale ne doit tenir compte que des divers états de notre âme, c'est-à-dire de la peine et du plaisir. Or, relativement au plaisir et à la peine, il n'y a qu'une seule règle possible, c'est de chercher l'un et d'éviter l'autre. Mais les plaisirs sont de diverses espèces. Il y a les plaisirs des sens et les plaisirs de l'esprit : il faut préférer les plaisirs des sens. Il y a aussi le plaisir présent que la passion réclame et le plaisir éloigné que poursuit l'espérance : il faut préférer le plaisir présent. Cela est clair et positif.

Restent les conséquences; elles éclatent d'elles-mêmes pendant la seconde période. Théodore l'athée, disciple du second Aristippe, s'autorisant de ce principe, que nous connaissons nos sensations, mais non pas leurs causes, oblige le sage à se concentrer en lui-même, traite de folies l'amitié et le patriotisme, nie l'existence du monde avec l'existence de Dieu, et arrive au plus grossier égoïsme par un système complet d'indifférence morale et religieuse. Deux de ses disciples, Bion et Évhémère, tournent ces doctrines contre la religion établie. Et, pour aller jusqu'au bout, Hégésias, étonné qu'un être fait pour le plaisir soit en proie à tant de misères, déclare que la vie n'a aucun prix, et prêche ouvertement le suicide. C'est en vain qu'Anniceris, le dernier des cyrénaïques, se révolte contre ces effrayantes théories et sépare son école de celle d'Hégésias : pendant que, par une honorable inconséquence, il parle de délicatesse et de vertu; pendant qu'il s'efforce de réhabiliter toutes les nobles affections de l'âme, l'école cyrénaïque perd entre ses mains la seule originalité à laquelle elle puisse prétendre, et se confond désormais avec l'école épicurienne.

Ainsi, l'école de Cyrène, fondée, comme l'école cynique, dans les premières années du IVe siècle avant notre ère, disparaît comme elle un siècle plus tard, lorsqu'une école nouvelle s'est emparée de ses principes et les a rendus plus applicables en les tempérant. Au fond, malgré le nombre des sectes dont elle est la mère, malgré les noms sonores d'annicerites, d'hégésiaques, de théodoriens, l'école de Cyrène n'a eu, comme l'école cynique, qu'une influence restreinte. En un siècle elle ne produit ni un seul grand ouvrage ni un seul grand homme; elle n'attire guère à elle que des habitants de Cyrène, et sa doctrine, pendant trois générations, semble n'être qu'une tradition de famille. L'isolement de Cyrène, jetée entre les sables et la mer à l'extrême limite de la civilisation grecque, explique en partie cette impuissance; mais la cause principale en est ailleurs : elle est dans la nature humaine, qui réprouve tous les excès, qui se rit de toutes les extravagances, aussi éloignée de l'abjection de la doctrine du plaisir que de la folie d'un rigorisme qui défend jusqu'à l'espérance.

Pour la bibliographie, voy. les noms des principaux cyrénaïques. D. H.

CYTHÉNAS, plus exactement appelé *Saturnin Cythénas*, fut, selon le témoignage de Diogène Laërce (liv. IX, ch. CXVI), le disciple de Sextus Empiricus, et suivit, comme son maître, l'école empirique. Nous ne savons rien de plus de sa vie et de ses opinions. X.

D. Dans les termes mnémoniques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même consonne; par exemple que Darepti ou Disamis se ramènent au mode Darii.

Voy. Conversion, Syllogisme.

DABITIS. Terme mnémonique de convention

par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

DALBERG (Charles-Théodore prince de), né en 1744 à Hernsheim, près de Worms, est un personnage dont le nom appartient avant tout à l'histoire de l'Église et de la politique, puisqu'il fut à la fois archevêque et prince primat de la confédération du Rhin. Son goût pour les lettres, ses relations avec Herder, Gœthe, Wieland, Schiller, et quelques-uns de ses ouvrages lui assurent aussi une place honorable dans l'histoire de la littérature. Enfin il n'est pas resté étranger à l'étude de la philosophie, et la meilleure partie de ses écrits est consacrée à cette science. On cite de lui : *Réflexions sur l'univers*, Francfort, 1777, six fois réimprimées jusqu'en 1821 ; — *Pensées sur la dignité morale*, Erfurt, 1787 ; — *Principes d'esthétique*, Francfort, 1791 ; — *de la Conscience comme fondement général de la philosophie*, Erfurt, 1793. Ces ouvrages ont été publiés en allemand, bien que l'on rapporte que plusieurs ont été écrits en français. Ils ont eu peu d'influence en Allemagne, peut-être parce que leur auteur était justement suspect aux yeux de ses compatriotes. Le mouvement qui a depuis emporté la philosophie allemande a laissé bien loin derrière lui ces essais dont les critiques contemporains font à peine mention.

DAMASCÈNE (saint Jean), né à Damas, en Syrie, a été l'un des plus illustres Pères de l'Église au VIIIe siècle. Il eut pour précepteur un religieux italien, nommé Côme, que son père avait racheté de la captivité, et sous lequel il fit de rapides progrès. Ayant succédé à son père dans la charge de conseiller du calife, sa fidélité au christianisme le fit bientôt tomber dans la disgrâce ; mais, quoique réintégré plus tard, il abandonna le monde, donna la liberté à ses esclaves, distribua ses biens aux pauvres, et se retira dans la laure de Saint-Sabas avec un autre disciple de Côme. Il se soumit à la volonté du patriarche de Jérusalem, qui lui ordonna de recevoir la prêtrise ; et bientôt après, ayant pris la plume pour défendre le culte des images, il visita Constantinople, dans l'espérance d'y trouver la couronne du martyre. Ce désir n'ayant point été satisfait, il retourna dans sa solitude, où il mourut vers la fin du VIIIe siècle.

Les ouvrages de saint Jean Damascène ne sont pas exclusivement théologiques. Plusieurs sont consacrés à la philosophie, et, dans ceux même qui traitent des questions principales de la foi chrétienne, de nombreux passages font connaître les doctrines philosophiques de ce Père.

Il reconnaît que les Gentils ont cru en Dieu, et que la Providence elle-même a pris soin d'en déposer la connaissance dans nos esprits. Il s'appuie surtout, pour démontrer la réalité du principe suprême, sur la nécessité d'une cause première, créatrice et conservatrice de l'univers (*Orth. fid.*, lib. I, c. III). Il démontre ensuite l'unité de Dieu par sa perfection, qui ne saurait appartenir à plusieurs êtres à la fois (*Ib.*, c. V). Il cherche aussi, dans la nature, des témoignages de l'existence du Verbe divin, et les trouve surtout, comme saint Augustin avant lui, dans des similitudes tirées de notre constitution intellectuelle ; il reconnaît néanmoins que, quand il s'agit de l'essence divine, toutes ces comparaisons sont imparfaites (*Ib.*, c. VI). Il est moins heureux lorsqu'il veut définir l'espace, et opposer, à l'étendue visible, l'ubiquité spirituelle de Dieu (*Ib.*, c. XVI). Quant aux attributs divins, il les énumère, les décrit en peu de mots, et n'en apporte guère d'autres preuves que la perfection divine qu'ils constituent (*Ib.*, c. XIX). Il est, sur la nature du temps, moins explicite encore que sur celle de l'espace ; ce qu'il en dit, ou plutôt ce qu'il dit du mot *siècle*, souvent usité dans l'Écriture, se borne à la définition des sens divers dans lesquels ce mot est employé, soit dans la Bible, soit dans les écrivains ecclésiastiques (*Ib.*, lib. II, c. I). Il attribue la création à un acte libre de la bonté de Dieu, dont l'amour ne pouvait se contenter de la contemplation de lui-même et de lui seul (*Ib.*, c. II).

Une partie du second livre du traité *de la Foi orthodoxe* comprend une sorte de psychologie de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Les passions y sont énumérées dans une classification très-incomplète et tout à fait arbitraire, qui n'a rien d'ailleurs d'original, et rappelle des écrivains antérieurs et des doctrines antiques. Quelques détails sur les sens et leurs propriétés ne présentent rien de neuf, et n'ont point de portée. Les facultés qu'il reconnaît dans l'intelligence sont la pensée et la mémoire. Il distingue la parole interne, qui n'est autre chose que la pensée, de la parole externe et articulée, distinction qui ne lui fournit aucune considération de quelque importance. Il n'y a pas plus de profit à tirer de ses définitions de la passion, de l'action et de la volonté (*Ib.*, c. XIII-XXII). Il définit avec raison la Providence : *la volonté divine par laquelle toutes choses sont sagement et harmoniquement gouvernées* (*Ib.*, c. XXIX). La prescience étant la condition nécessaire de la Providence, il en cherche l'accord avec le libre arbitre. Dans ce but, il distingue les choses que Dieu prévoit et fait, de celles qu'il prévoit seulement. C'est parmi ces dernières que se rangent les actes humains. Cette distinction, comme on sait, ne résout pas complétement la difficulté ; mais on voit facilement que ce Père n'a pas abordé la question dans toute son étendue, telle qu'elle est posée par saint Paul (*Épît. aux Philipp.*, ch. II, ℣. 13), telle qu'elle avait été développée par saint Augustin, et telle qu'elle le fut plus tard par les thomistes, par Descartes et par Malebranche.

Dans son traité *de la Dialectique* ou *de la Logique*, il donne plusieurs définitions de la philosophie, dont la meilleure est celle-ci : « La Philosophie est la connaissance des choses qui sont, en tant qu'elles sont, c'est-à-dire de leur nature. » Dans cet opuscule, il définit successivement l'être, la substance, l'accident, le genre, l'espèce, conformément aux traditions de la philosophie péripatéticienne. Il modifie cependant le sens de ces mots, toutes les fois qu'ils ne se prêtent pas assez à l'exposition de la foi orthodoxe : la théologie préludait ainsi aux subtilités de la scolastique. Il emprunte à Aristote ses catégories, qu'il explique avec quelque développement, et suit Porphyre pour les genres et les espèces. Les mêmes définitions se reproduisent dans son opuscule sur les *Institutions premières*, et sa *Physique* n'est autre chose que l'exposition de quelques principes empruntés à celle d'Aristote.

Dans son *Dialogue contre les Manichéens*, il réfute le dualisme du bien et du mal, admis tous deux comme principes absolus, à l'aide de la doctrine adoptée, avant et après lui, par les écrivains ecclésiastiques, qui considèrent le mal comme n'existant pas en lui-même, mais seulement en vertu de rapports faux, créés par l'homme. Il soutient donc que toutes choses sont bonnes, mais qu'elles peuvent devenir mauvaises par l'usage que nous en faisons.

On voit, par ce rapide exposé, que la philosophie de saint Jean Damascène n'a rien d'original. Elle se retrouve presque tout entière dans

la philosophie grecque, principalement dans la philosophie péripatéticienne, modifiée par quelques-uns des Pères ses prédécesseurs; mais elle est loin de montrer, dans ses écrits, la richesse de développement et la finesse d'aperçus qui la distinguent dans saint Augustin. Saint Jean Damascène fut célèbre, parmi ses contemporains, par sa vie solitaire et sa lutte contre les iconoclastes. La gloire que méritèrent sa piété et sa constance dans la foi a pu rejaillir sur ses écrits, sans que la critique moderne soit obligée de ratifier un jugement trop favorable.

Il y a plusieurs éditions des œuvres de saint Jean Damascène. Les principales sont celles de Jacques de Billy, abbé de Saint-Michel en l'Erm, Paris, 1619. Cette édition ne contient guère que les traductions latines des différents ouvrages de ce Père. Trois ont été données à Bâle par Marc Hopper, en 1548, 1559 et 1575; la dernière est beaucoup plus ample que les précédentes. Enfin la meilleure et la plus nouvelle est celle du P. Lequien, Paris, 1712, chez J.-Bapt. Delespine, 2 vol. in-f°. H. B.

DAMASCIUS DE DAMAS, philosophe alexandrin du VIe siècle, a été compté mal à propos au nombre des stoïciens par Suidas, suivi en cela par Fabricius. Il étudia d'abord à Alexandrie, sous Théon et Ammonius, fils d'Hermias; puis il se rendit à Athènes, où Zénodote lui apprit les mathématiques, et Marinus la philosophie. Mais ce qui le forma surtout à la dialectique, ce furent les entretiens et les leçons d'Isidore. Une étroite amitié se forma dès lors entre Isidore et Damascius; et lorsque le premier, pour se rendre à Alexandrie, abandonna cette chaire d'Athènes illustrée par les Plutarque, les Syrien et les Proclus, ce fut Damascius qui lui succéda. Il fut le dernier anneau de cette chaîne glorieuse; car le décret de Justinien qui ferma l'école d'Athènes mit bientôt fin à ses leçons, et le contraignit de chercher hors de l'empire un lieu où la philosophie pût respirer. Il se rendit auprès de Chosroès, avec Simplicius et les derniers débris de l'école de Plotin, et n'y trouva qu'un esclavage plus dur. Rentré dans le monde romain avec ses amis découragés, on croit qu'il se réfugia dans Alexandrie, où subsistaient encore quelques traces des études philosophiques, et qu'il y mourut obscurément. Ses principaux ouvrages sont des *Commentaires sur divers dialogues de Platon*, une *Biographie des Philosophes*, dont il nous reste des fragments où il est sans cesse question d'Isidore, et enfin des *Problèmes et solutions sur les principes des choses*, dont on a également retrouvé quelques lambeaux. Photius parle avec mépris de Damascius, dont les écrits, dit-il, sont remplis de fables puériles, et d'attaques déguisées, mais perfides, contre la religion chrétienne. S'il s'agit bien de notre Damascius, dans ce passage de Photius, on peut dire du moins que ce jugement est d'une témérité excessive; car les seules traces qui nous soient restées de sa doctrine indiquent un esprit pénétrant, et capable d'imprimer à son école une direction nouvelle. On sait la double origine de la spéculation alexandrine; Plotin et ses successeurs suivaient Platon dans son ascension dialectique, et arrivaient, sinon avec lui, du moins par sa méthode, à l'unité des éléates; mais une fois parvenus à cette hauteur, au lieu de se perdre dans l'absolu comme les éléates et de nier le relatif faute de pouvoir l'expliquer, ils acceptaient, au contraire, les données de l'expérience, et mettaient tous leurs soins à concilier les résultats opposés de ces deux méthodes, c'est-à-dire le Dieu puissant et intelligent, auquel le spectacle du monde nous conduit, et le Dieu absolu, supérieur à l'intelligence et à l'être, que nous donne la dialectique. Cette conciliation s'opérait, dans l'école d'Alexandrie, au moyen de la théorie des hypostases, qui sauvait l'unité de Dieu par l'unité substantielle du principe, et la pluralité des points de vue par la Trinité. On avait même poussé si loin l'abus de ces divisions inintelligibles, que Plotin et Porphyre n'admettaient pas seulement une Trinité, mais une Ennéade. La solution proposée par Damascius fut toute différente. Il repoussa cette supposition d'une pluralité hypostatique qui n'altère pas l'unité substantielle; il laissa tout entière l'unité absolue de Dieu, qui le rend incompréhensible et ineffable; mais il soutint que, si nous ne connaissons pas sa nature, nous connaissons du moins son gouvernement, et son efficace par rapport au monde et à nous-mêmes.

Selon lui, nous savons clairement que Dieu est et qu'il est infini, et nous savons ce que c'est qu'être infini, sans pour cela comprendre les attributs de l'infinité. Par l'idée que nous avons spéculativement de Dieu, Dieu est infini et incompréhensible; par les preuves que nons avons de la Providence, Dieu est bon, intelligent, puissant. Ce n'est pas que nous arrivions par cette voie détournée à comprendre Dieu; mais nous jugeons, par les effets de sa puissance, qu'il n'y a rien en lui qui ressemble à la négation de l'intelligence, de la bonté, de la puissance. Nous lui donnons ces attributs, parce qu'ils expriment ce que nous connaissons de plus parfait après lui, avec cette réserve qu'il ne les possède pas sous la forme que nous connaissons. Damascius, en parlant ainsi, était tout près de pénétrer le mystère qui a tant troublé cette école, et de rendre au dieu mystique des alexandrins, à ce dieu qui n'est pas l'Être, le vrai caractère du Dieu de la raison, c'est-à-dire de l'Être absolu, incommunicable, sans mesure commune avec l'être que nous sommes; mais cette spéculation incomplète et inachevée resta sans écho dans une école qui n'avait plus de souffle, et dont Proclus avait clos sans retour les brillantes destinées. Le livre des *Problèmes* a été publié en partie par J. Kopp, Francfort, 1826, in-8. Consultez l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1846-50, 3 vol. in-8, et l'*Histoire d'Alexandrie*, par M. J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8. J. S.

DAMIEN (Pierre), né à Ravenne, dans les premières années du XIIe siècle, quitta le monde, jeune encore, pour entrer au monastère de Fontavellana, dont il fut élu abbé en 1041. Les services qu'il avait rendus au Saint-Siége dans plusieurs occasions importantes, ayant décidé le pape Étienne IX à le nommer, en 1057, cardinal et évêque d'Ostie, il n'accepta ces hautes dignités que pour les résigner peu d'années après. Malgré son penchant pour la solitude, il fut encore appelé à remplir les fonctions de légat en France, en Allemagne et en Italie. Il est mort à Faenza, le 22 février 1072.

Pierre Damien n'a émis dans ses nombreux ouvrages aucune opinion qui lui soit propre. Théologien orthodoxe, il reproduit fidèlement la doctrine de l'Église, et craindrait de l'altérer en cherchant à l'approfondir. Il n'était pas étranger à la connaissance de l'antiquité; mais il n'a aucune sympathie pour ses écrivains. Il veut ne recourir, selon ses termes, ni aux sources de l'éloquence cicéronienne, ni à la science de Platon et de Pythagore, mais suivre les sentiers frayés par la divine sagesse (*Opp.*, t. III, p. 97, édit. de Paris). Ailleurs, il gourmande les moines qui étudient les règles de Donat de préférence à la règle de saint Benoît (*Ib.*, p. 130). Comme il est ordinaire, cette rigueur envers

l'antiquité s'allia chez Pierre Damien à des tendances hostiles à la philosophie. Il ne conteste pas qu'elle ne donne de la force à l'esprit dans la méditation des saints mystères, mais il l'estime peu; il aurait du penchant à la proscrire, et il la subordonne entièrement à la théologie (*Ib.*, p. 271). En un mot, Pierre Damien est un écrivain plus prudent qu'original, dont les ouvrages solides et sensés ont joui au moyen âge d'une juste célébrité, mais qui n'a exercé aucune influence notable sur la marche des idées.

Les œuvres de Pierre Damien ont été recueillies, sous le pontificat du pape Clément VII, par le cardinal Constantin Cajétan, Rome, 1606-1615, en trois volumes in-f°, réimprimés à Lyon en 1623. Le premier volume contient cent cinquante-huit lettres, divisées en huit livres; le second, soixante-quinze sermons ou biographies; le troisième, divers opuscules sur le dogme, la discipline et la morale, au nombre de soixante. Cajétan ajouta, en 1640, un quatrième volume renfermant des prières, des hymnes, etc. Cette édition a servi de base à celles de Paris, in-f°, 4 vol., 1642 et 1663. Consultez Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XIe *siècle;* — Oudin, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 668; — *Histoire littéraire de France*, t. VIII. C. J.

DAMIRON (Jean-Philibert), né en 1794 à Belleville (Rhône), élève de Cousin, condisciple et ami de Jouffroy, est l'un des plus honorables représentants du spiritualisme au XIXe siècle. Sa vie tout entière, dévouée à l'accomplissement du devoir, peut s'écrire en deux lignes. Admis à l'École normale en 1813, après quelques années passées en province, il revint à Paris professer la philosophie aux collèges Bourbon, Charlemagne, Louis-le-Grand, à l'École normale, et enfin à la Sorbonne. Cette existence paisible ne fut troublée qu'un moment; la mort de Jouffroy lui causa une vive douleur, et le devoir qui lui fut imposé de publier ses *Nouveaux mélanges philosophiques* souleva contre lui des récriminations passionnées qui durent bien étonner le meilleur des hommes. Mais, à part ce petit orage, il n'eut qu'à se louer de sa destinée et des hommes. Il mourut en 1862, entouré d'amis et de disciples, en possession d'une renommée modeste, mais durable, et surtout environné d'un respect que des génies d'un ordre supérieur n'ont pas obtenu au même degré. C'est un de ces hommes qui servent de témoignage à une doctrine, ou tout au moins la font aimer en montrant combien elle les rend vertueux et bienveillants. Les mérites de l'esprit n'étaient pas chez Damiron inférieurs à ceux du caractère; ses ouvrages ne renferment sans doute aucune de ces conceptions originales qui donnent la gloire; mais ils ne manquent pourtant pas de vues neuves et d'heureuses observations. Ce qui lui donne un rang à part, quoique un peu secondaire, dans l'école de M. Cousin, c'est qu'il en est le moraliste et pour ainsi dire le prédicateur. En toute chose c'est la question morale qui l'intéresse; c'est elle qui inspire ses travaux, il ne la perd pas de vue, et entend qu'on le sache bien, dût-il le répéter un peu trop souvent. Cette religion du devoir lui sert de principe de critique dans ses ouvrages historiques : *Essais sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1846, — *au* XVIIIe *siècle*, Paris, 1862, — *au* XIXe *siècle*, Paris, 1834. Un système qui ne peut se concilier avec la foi au beau, à Dieu, et à la vie future, est pour M. Damiron une erreur; et prouver qu'il contredit ces croyances, c'est à peu près le réduire à l'absurde. Tel est encore le caractère dominant de son seul ouvrage dogmatique, le *Cours de philosophie*, Paris, 1842. Certes, M. Damiron a comme toute son école le sentiment de l'importance de la psychologie, mais il estime qu'elle est un moyen pour nous apprendre notre destinée et pour nous dicter nos devoirs; la logique elle-même n'est pas soustraite à cette subordination, et la méthode n'est guère qu'une bonne habitude, c'est-à-dire une vertu de l'intelligence, pour laquelle le vrai est le bien. Il faut dire à ceux qui ne le savent pas, que ce cours de philosophie est un des meilleurs livres du temps : il abonde en idées qu'on appellerait hardies, si elles étaient annoncées avec fracas, et qui ont paru neuves à ceux qui les ont reproduites sans en indiquer l'origine. M. Damiron a donné plusieurs articles au *Dictionnaire des sciences philosophiques*. On peut consulter Damiron dans le livre qu'il a publié sous le titre : *Dix ans d'enseignement*, Paris, 1859, in-8, et l'article que lui a consacré M. Ad. Franck, dans *les Moralistes et Philosophes*, in-8, Paris, 1872. E. C.

DANIEL (Gabriel), né à Rouen, en 1649, entra au noviciat des Jésuites de Paris en 1667, fut successivement professeur de théologie à Rennes, bibliothécaire de la maison professe de Paris, et obtint de Louis XIV, avec le titre d'historiographe de France, une pension de 2000 livres dont il jouit jusqu'à sa mort, arrivée en 1718. Le P. Daniel est connu principalement par son *Histoire de France;* mais il s'est fait aussi un nom comme théologien et comme philosophe, ou du moins comme adversaire de la philosophie cartésienne, à laquelle son ordre avait déclaré une guerre d'extermination. Les ouvrages qu'il a écrits en cette dernière qualité, les seuls, par conséquent, dont nous ayons à nous occuper ici, sont : le *Voyage du monde de Descartes*, et le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*, le premier publié en 1690, le second en 1724, et contenus l'un et l'autre dans le premier volume du recueil de tous les ouvrages philosophiques et théologiques du P. Daniel (3 vol. in-4, Paris, 1724).

Le *Voyage du monde de Descartes* est plutôt une satire qu'un traité de philosophie, mais une satire agréablement écrite et aussi bienveillante que l'esprit des Jésuites et le but même de leur institution pouvaient le permettre. Si le cartésianisme et la philosophie en général y sont traités avec le plus profond dédain et une légèreté qui n'exclut point les insinuations perfides, ni les plus odieuses prétentions sur la liberté de l'esprit humain, du moins le génie de Descartes et même son caractère y sont-ils respectés en apparence; du moins, n'a-t-on pas eu la folie de dissimuler l'immense influence que ce philosophe a exercée sur son siècle. S'appuyant sur ce principe cartésien que l'essence de l'âme consiste tout entière dans la pensée, et que la vie et les mouvements du corps sont régis exclusivement par des lois mécaniques, l'auteur suppose que Descartes n'est pas mort; mais qu'ayant eu coutume de se servir de son corps à peu près comme on fait de sa maison, d'en sortir et d'y rentrer à volonté, de le laisser sur la terre plein de vie, tandis qu'il se promenait, pur esprit, dans les régions les plus élevées de l'univers, il lui arriva un accident semblable à celui que la tradition raconte d'Hermotime de Clazomène. Un jour que cette séparation se prolongeait au delà du terme ordinaire, le médecin suédois attaché à la personne de Descartes, ne trouvant à la place du philosophe qu'un corps sans âme, c'est-à-dire sans raison, le crut atteint de délire, et voulant le rendre à la santé, le tua. L'âme, à son retour, se voyant privée de son asile ici-bas, alla fixer sa demeure dans le troisième ciel,

c'est-à-dire, selon le plan de la cosmologie cartésienne, dans cet espace infini qui s'étend au delà des étoiles fixes. C'est dans cette région solitaire, où, pour ainsi dire, la puissance divine elle-même n'a pas encore pénétré, qu'elle travaille à la construction d'un monde selon les principes de la philosophie nouvelle, et qu'elle continue ses relations avec quelques disciples d'élite instruits comme elle à se séparer de leurs corps sans mourir. Deux de ses disciples, dont l'un est le P. Mersenne, ont conduit notre voyageur près de leur maître, dans ce monde encore ignoré qui va s'échapper de ses mains; et, à peine revenu sur la terre, il a besoin de nous raconter tout ce qu'il a vu et entendu.

Dans ce récit où l'esprit et l'imagination ne manquent pas, quoique employés d'une manière un peu frivole, se trouve encadrée la discussion, plus ou moins sérieuse, de tous les principes importants et de toutes les parties du système philosophique de Descartes. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, il n'en est point de plus maltraitée que la métaphysique et les règles générales de la méthode ; car c'est là précisément que l'esprit d'indépendance et de libre examen, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, se montre en quelque façon dans son centre, appliqué aux questions les plus élevées et avec une entière conscience de lui-même. Les *Méditations métaphysiques*, et tous les écrits qui s'y rattachent, sont, à ce que nous assure le P. Daniel, le plus méchant, le plus inutile des ouvrages de Descartes. Quant aux raisons qu'il en donne, comme elles ne sont que la reproduction des objections d'Arnauld, de Gassendi, du P. Mersenne, et de beaucoup d'autres, nous n'avons pas à nous en occuper. Il veut bien admettre que dans le *Discours de la Méthode* il y ait quelques maximes vraiment sages et utiles; mais, en revanche, il ne trouve rien d'aussi dangereux que la séparation entière et l'indépendance mutuelle de la philosophie et de la théologie. Il veut, au contraire, quoi que disent les disciples de Descartes, que l'autorité religieuse ait sur la philosophie la haute surveillance, afin qu'elle n'avance rien qui puisse blesser même indirectement le dogme révélé (*Voyage du monde de Descartes*, Ire partie, p. 276). Accordez-lui ce seul point, le droit de surveillance, non-seulement sur les principes, mais sur les conséquences les plus éloignées de tout système philosophique, et vous le trouverez sur le reste de facile accommodement. Il est loin de tout blâmer dans la nouvelle philosophie et de toujours blâmer à tort; il ne montre pas plus d'opiniâtreté à admirer tout dans la philosophie ancienne. Voici, dans sa propre bouche, l'énumération de tous les biens qu'a produits, même dans l'école, l'avénement du cartésianisme : « Depuis ce temps-là on y est plus réservé à traiter de démonstrations les preuves qu'on apporte de ses sentiments. On n'y déclare pas si aisément la guerre à ceux qui parlent autrement que nous, et qui souvent disent la même chose. On y a appris à douter de certains axiomes qui avaient été jusqu'alors sacrés et inviolables, et en les examinant, on a trouvé quelquefois qu'ils n'étaient pas dignes d'un si beau nom. Les qualités occultes y sont devenues suspectes et n'y sont plus si fort en crédit. L'horreur du vide n'est plus reçu que dans les écoles où l'on ne veut pas faire la dépense d'acheter des tubes de verre. On y fait des expériences de toutes sortes d'espèces, et il n'y a point maintenant de petit physicien qui ne sache sur le bout du doigt l'histoire de l'expérience de M. Pascal » (*ubi supra*, IIIe partie, p. 137).

Quant à ce qui regarde la philosophie péripatéticienne, il ne se raille pas moins des formes substantielles, des accidents absolus, des espèces intentionnelles, et, comme nous venons de le voir par le passage précédent, des qualités occultes, que des tourbillons, du mécanisme des bêtes, des causes occasionnelles et des hypothèses les plus décriées de la nouvelle école. Il raconte avec beaucoup de malice les peines que les péripatéticiens se sont données, et se donnaient encore de son temps, pour découvrir dans les écrits d'Aristote la matière éthérée, la démonstration de la pesanteur de l'air, la théorie de l'équilibre des liquides, et tous les principes de la physique cartésienne, que l'expérience et la raison semblaient avoir confirmés.

Au fond, peu lui importe, soit l'ancienne, soit la nouvelle doctrine; il n'a pas plus de foi dans l'une que dans l'autre, et dans la raison elle-même. Il ne craint pas de dire qu'on est pour Descartes ou pour Aristote, selon les préjugés dans lesquels on a été élevé, selon les habitudes qu'on a données à son esprit, ou selon les passions et les rivalités du moment. Ainsi, Descartes, à ce qu'il nous assure, avait d'abord cherché à gagner les Jésuites. « C'eût été pour lui, dit-il, un coup de partie, et ses affaires après cela allaient toutes seule. » Mais les Jésuites s'étant déclarés contre son système, cela même engagea les jansénistes et aussi l'ordre de l'Oratoire à en prendre la défense. Les jansénistes le mirent à la mode parmi les dames, et celles-ci lui donnèrent en peu de temps une vogue presque universelle ; à tel point qu'on ne rencontre plus guère de péripatéticiens que dans les universités et dans les colléges. Encore, comme nous l'avons vu tout à l'heure, se mettent-ils l'esprit à la torture pour faire de leur maître Aristote un bon cartésien (*ubi supra*, IIIe partie, p. 144 et suiv.). Si, malgré cette profonde et sceptique indifférence où le laissent les deux écoles rivales, il s'est décidé avec tout son ordre à prendre parti pour Aristote, c'est qu'il pense avec Colbert qu'ayant à choisir entre deux folies, une folie ancienne et une folie nouvelle, il faut préférer l'ancienne à la nouvelle (Ve partie, p. 279). D'ailleurs, fût-il entièrement convaincu de la supériorité du cartésianisme, ce ne serait pas encore pour lui une raison de ne pas le combattre. « On peut, dit-il (IIIe partie, p. 147), ne pas désapprouver les opinions d'un philosophe considérées en elles-mêmes et se trouver en même temps dans une telle conjoncture, que la prudence oblige d'en arrêter le cours. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; l'esprit des Jésuites s'y révèle tout entier.

Il nous reste peu de chose à dire sur le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*. Ce petit écrit, à part quelques principes généraux qui tendraient à détruire la science de la mécanique, est une critique pleine de bon sens de la théorie des causes occasionnelles, et en général de l'opinion cartésienne sur les rapports de l'âme et du corps. Mais, bien qu'il soit dirigé contre Descartes, il est plein de l'esprit cartésien, c'est-à-dire de l'esprit d'observation, et signale la haute puissance de ces idées nouvelles que ni la ruse, ni la violence, ni les satires les plus spirituelles n'ont pu empêcher de régénérer la science et, jusqu'à un certain point, la société elle-même.

DANTE ALIGHIERI (Florence, 1265. — Ravenne, 1321), le plus grand poëte de l'Italie, l'a aussi illustrée comme philosophe :

Theologus Dantes nullius dogmatis expers,
Quod foveat claro philosophia sinu,

dit l'épitaphe composée par Giovanni del Virgilio. « Il s'était acquis une telle gloire dans tous les

genres d'études, dit un de ses plus anciens biographes, Benvenuto d'Imola, que les uns l'appelaient poëte, les autres philosophe, les autres théologien. » Ainsi s'exprime également le premier traducteur français de la *Divine Comédie*, Grangier, dans la dédicace de sa traduction à Henri IV : « En ce poëme il se découvre un poëte excellent, un philosophe profond et un théologien judicieux. »

Le philosophe seul doit nous occuper ici dans la vie et dans les œuvres de Dante. Lui-même nous fait connaître dans son *Banquet* (*Convito*) le point de départ de ses études philosophiques. Il était au seuil de la jeunesse (vingt-cinq ans) lorsqu'il perdit la noble dame (Béatrice) qui lui avait inspiré ses premiers chants, et qui, retrouvée plus tard dans une merveilleuse vision, devait lui inspirer les derniers. Après quelque temps donné au plus violent désespoir, il chercha des consolations dans un autre amour. Or, l'objet de ce nouvel amour c'était, dit-il, « la très-belle et très-illustre fille de l'empereur de l'univers, à laquelle Pythagore a donné le nom de philosophie. » Il avait lu, pour faire diversion à sa douleur, la *Consolation* de Boëce et le traité *de l'Amitié* de Cicéron. Il y puisa le goût de la philosophie, et dès lors il fréquenta assidûment les lieux où on l'enseignait, c'est-à-dire les écoles des religieux et des philosophes. Suivant Benvenuto d'Imola, Dante étudia la philosophie naturelle et la morale à Florence, à Bologne et à Padoue, et la philosophie sacrée à Paris, où il ne vint que dans son âge mûr, après son bannissement (1302). C'est pendant son séjour à Paris que se place un tour de force philosophique raconté par Boccace : il aurait soutenu sans désemparer, contre quatorze adversaires, une de ces discussions de *quolibet*, si fréquentes dans les écoles du moyen âge. Si l'on en croit Jacques de Serravalle, évêque de Fermo, qui commentait la *Divine Comédie* au commencement du xve siècle, Dante serait venu en France avant son entrée dans la vie publique, et il y serait resté assez lontemps pour prendre à l'Université de Paris le grade de bachelier en théologie ; le manque d'argent l'aurait seul empêché d'y prendre celui de docteur. Il faut admettre ce témoignage, si l'on veut qu'il ait pu entendre un maître célèbre des écoles de la rue du Fouarre, Sigier de Brabant, que les savantes recherches de M. Victor Leclerc ont restitué à l'histoire de la scolastique (*Histoire littéraire de France*, t. XXI) : il l'a mis, en effet, au nombre des docteurs qui, en l'an 1300, jouissaient déjà de la béatitude du Paradis. Mais on sait qu'il ne laisse échapper aucune occasion de se mettre en scène : s'il avait personnellement connu Sigier, il n'aurait pas manqué de le rappeler.

Les études philosophiques de Dante se poursuivirent jusqu'à la fin de sa vie. Une thèse, *de Aqua et Terra*, imprimée à Venise en 1508, et dont il n'y a aucun motif de suspecter l'authenticité, est présentée, à la dernière page, comme ayant été soutenue par lui à Vérone le 20 janvier 1320.

La philosophie n'est étrangère a aucun des ouvrages de Dante. Ses poésies lyriques elles-mêmes contiennent souvent, soit directement, soit sous la forme de l'allégorie, des thèses philosophiques. Le *Traité de la langue vulgaire* (*de Vulgari eloquio*), débute par une théorie philosophique du langage, considéré comme une faculté exclusivement propre à l'homme, et dont l'usage lui a été révélé par Dieu en le créant. Le traité *de la Monarchie* est le développement de toute une philosophie politique. La *Vie nouvelle* est comme la préface du *Banquet* et de la *Divine Comédie*, et, dans ces deux derniers ouvrages, toutes les parties de la philosophie sont représentées.

Des preuves intrinsèques fixent la composition du *Banquet* pendant l'exil de Dante, vers l'an 1303. C'est le premier livre de métaphysique écrit en langue vulgaire. Il tient, sous ce rapport, dans l'histoire de la philosophie italienne, une place analogue à celle du *Discours de la Méthode*, postérieur de plus de trois siècles, dans l'histoire de la philosophie française. Ainsi que Descartes, Dante appelle à profiter de ses méditations, ou, comme il le dit, à s'asseoir à sa table philosophique ceux qui n'ont pas eu l'*heur* de se rencontrer dans les mêmes chemins que lui ; et, pour distribuer le pain de la vérité d'une main plus libérale, il préfère à la langue des savants celle des gens du monde et des femmes. Mais, s'il renonce à la langue des savants, il ne renonce pas à leurs procédés. Le *Banquet* est tout scolastique, non-seulement par l'abus des divisions, des distinctions, des syllogismes, mais par l'emploi de deux formes chères aux docteurs du moyen âge, le commentaire et l'allégorie. C'est un commentaire philosophique, non sur un livre d'Aristote ou sur le Maître des Sentences, mais sur trois *Canzoni* de Dante lui-même, et c'est par là qu'il se justifie surtout de l'avoir écrit en italien ; car le commentaire suit nécessairement la langue de l'œuvre commentée. Ces trois *Canzoni* sont des poésies d'amour (Dante avoue, dans la *Vie nouvelle*, que l'italien naissant ne comportait pas encore d'autres sujets); mais l'amour y est pris, grâce à l'allégorie, dans le sens le plus large, et lors même que tout semble s'y rapporter aux beautés sensibles, le commentaire en donne hardiment une interprétation métaphysique. Dante use, dans l'interprétation de sa propre pensée, de tous les raffinements du symbolisme. Il n'y distingue pas moins de quatre sens : le littéral, l'allégorique, le moral et l'anagogique ou inductif. Une simple invocation aux intelligences qui meuvent le troisième ciel, dans le premier vers d'une des poésies qu'il commente, donne lieu à toute une théorie du ciel, d'après le système de Ptolémée, à une exposition de la nature et de la hiérarchie des anges, et à une classification des sciences, reproduisant allégoriquement l'ordre des sphères célestes : aux cieux planétaires correspondent les sept arts libéraux ; aux deux pôles du ciel étoilé, la physique et la métaphysique ; au Premier Mobile, la morale, et à l'Empyrée, la théologie. Ces rapprochements subtils entre l'ordre moral et l'ordre physique se retrouvent partout dans la science comme dans l'art du moyen âge. Ils se fondent sur une harmonie réelle, dans laquelle se manifeste l'unité de la création ; mais employés avec une confiance aveugle, comme procédé de raisonnement, sans tenir compte de l'imperfection des connaissances acquises et des différences de nature ou de degré qui séparent les divers ordres de vérités, ils ont été l'un des principaux obstacles aux progrès des sciences. Toutes les sciences, en effet, se moulant, en quelque sorte, les unes sur les autres, devenaient solidaires, et l'on ne pouvait changer les idées reçues en physique, sans bouleverser, en même temps, la métaphysique, la morale et la théologie elle-même.

Les théories philosophiques du *Banquet* sont reprises, avec de nouveaux développements, dans la *Divine Comédie*, où elles se revêtent de vives et familières images, sans rien perdre de leur précision et de leur vigueur. Dante lui-même rapporte son poëme à la philosophie morale, et il lui assigne pour objet la destinée humaine déterminée par le mérite et le démérite (*Épître dédicatoire du Paradis à Cane della scala*). Mais

il ne sépare pas la morale des autres sciences dont elle est le principe ordonnateur, comme le Premier Mobile, auquel elle correspond, soutient tout l'ordre du ciel. Aussi une véritable *Somme* de philosophie et de théologie trouve place dans cette série de dissertations dont il entremêle sans cesse ses tableaux de l'autre vie, soit qu'il parle en son propre nom, soit qu'il fasse parler ses deux guides, Virgile et Béatrice, ainsi que les divers personnages qu'il met en scène.

Dante n'a point proprement une doctrine philosophique. L'aristotélisme scolastique, sous la forme que lui avait donnée saint Thomas, fait le fond de toutes ses théories. Il appelle Aristote *le maître de ceux qui savent*, et il s'incline presque toujours devant l'autorité du *bon frère Thomas d'Aquin*. Sur les rapports des sens avec la raison et de la raison avec la foi, sur la formation, l'unité et l'immortalité de l'âme, sur la création et la hiérarchie des êtres, sur le libre arbitre et l'origine du mal, sur la division des vertus, il professe le pur thomisme. S'il s'écarte de l'Ange de l'École dans la classification des péchés, c'est pour remonter directement à Aristote, ou pour s'inspirer d'un autre scolastique, saint Bonaventure. Il connaît les Arabes Algazel, Avicenne, et *celui qui fit le grand Commentaire*, Averroës, dont il réfute, par les arguments de saint Thomas, la théorie et l'intellect impersonnel. De Platon, il ne paraît avoir lu que le *Timée*, qu'il ne cite que pour le combattre; mais on reconnaît, dans l'esprit même de sa philosophie, une sorte de platonisme inconscient, qu'il puise dans Cicéron, dans Boëce, dans Richard de Saint-Victor, dans saint Bonaventure et dans saint Thomas lui-même. Comme presque tous les scolastiques, il est attiré, sans le bien connaître, par l'idéalisme platonicien, et contenu par le réalisme péripatéticien, mieux connu et plus conforme aux exigences d'un enseignement dogmatique. Parmi les principes de la métaphysique d'Aristote, il s'empare surtout de cette idée de finalité qui fait du moteur suprême le centre commun vers lequel tendent tous les êtres. Il se plaît à montrer un immense courant d'amour circulant partout *à travers la grande mer de l'être*. Le mouvement physique, la vie végétative, la vie intellectuelle, forment l'échelle ascendante de l'amour universel. Infaillible dans ses degrés inférieurs, l'amour devient susceptible de bien et de mal, lorsqu'il est éclairé par la raison. Le vice, comme la vertu, procède de lui, suivant qu'il s'arrête sur des biens imparfaits ou qu'il tend avec une ardeur persévérante vers le bien suprême. Même quand la volonté devient mauvaise, quand elle poursuit le mal d'autrui par la violence ou par la fraude, elle n'obéit qu'à un amour déréglé de soi-même. Il y a des degrés dans le vice, suivant que l'amour s'éloigne plus ou moins de sa fin, et, d'un autre côté, les efforts qu'il fait pour l'atteindre sont la mesure des degrés de la vertu. Les vertus de la vie contemplative sont supérieures à celles de la vie pratique, comme manifestant plus d'amour; mais, pour chacune de ces deux vies, il est un terme que l'amour humain ne peut dépasser, même au sein de la béatitude céleste. Les anges vont au delà, mais eux-mêmes ne réalisent pas encore la perfection de l'amour. Dieu seul la possède, au sommet de l'être, et il en répand les rayons sur toutes ses créatures, dans la mesure de leur perfection relative. L'Enfer lui-même est une œuvre d'amour autant que de justice. Ces cercles superposés dans lesquels les châtiments sont proportionnés au démérite, sont inégalement éloignés de Dieu; l'amour divin éclaire encore d'une pâle lueur ces limbes où ceux à qui la foi seule a manqué sont du moins exempts de souffrances, et il ne s'éteint qu'au fond de cet abîme de glace où se dresse, au milieu des traîtres, le corps immense de Lucifer.

Dans sa métaphysique et dans sa morale, Dante, comme tous les docteurs de son temps, ne sépare jamais la philosophie de la théologie. Il n'en maintient pas moins très-fermement leur distinction et leur indépendance mutuelle. Il n'y a pas lieu, sous ce rapport, de faire deux parts dans sa vie, l'une dans laquelle la philosophie aurait remplacé la foi naïve de son adolescence, l'autre qui aurait été marquée par une sorte de conversion religieuse, sous l'influence prépondérante de la théologie. On a faussement interprété dans ce sens la succession symbolique de ses deux amours. La philosophie qu'il expose dans son *Banquet*, comme ayant remplacé dans son âme l'amour de Béatrice, non-seulement est d'une orthodoxie scrupuleuse, mais se montre partout imprégnée de théologie. Quant à Béatrice, lorsqu'elle reprend possession de son âme dans la *Divine Comédie*, elle est loin d'y représenter la théologie pure et le triomphe de la foi sur ce qu'on appellerait aujourd'hui la libre pensée. Elle-même lui envoie, pour le guider jusqu'à elle, Virgile, le représentant de la science humaine, de « tout ce que la raison peut voir ici-bas, » et, quand elle se charge à son tour de le diriger, elle ne l'éclaire pas seulement sur la théologie, elle lui expose aussi des théories philosophiques. Une même doctrine politique est développée dans le *Banquet*, dans la *Divine Comédie* et dans le traité latin *de la Monarchie;* or cette doctrine repose précisément sur la distinction radicale de la philosophie et de la théologie, distinction considérée par Dante comme le principe de l'indépendance de l'Empire à l'égard de l'Église.

La politique de Dante est la partie la plus originale de sa philosophie. Lui-même, dans le traité *de la Monarchie*, la présente comme nouvelle. Il avoue que ses idées ont varié sur ce sujet. Il avait été élevé dans les principes des Guelfes, il s'est rapproché de ceux des Gibelins. Ce changement a-t-il été amené par le progrès naturel et logique de ses réflexions, ou bien faut-il l'attribuer à ses ressentiments d'homme de parti et d'exilé? La question serait tranchée dans le premier sens, si l'on admettait avec un critique allemand, M. Witte, auquel la littérature dantesque est redevable de précieux travaux, que le traité *de la Monarchie* est une œuvre de sa jeunesse, écrite avant son bannissement, lorsqu'il n'avait encore aucun grief personnel contre les Guelfes. Mais cette hypothèse, contraire au témoignage de Boccace et à une tradition constante, est peu vraisemblable. Elle n'est pas nécessaire d'ailleurs pour la justification de Dante. Sa théorie de l'Empire se rattache évidemment à tout l'ensemble de ses doctrines philosophiques. Il n'appartenait au parti guelfe que par tradition de famille, et il a pu s'en séparer sans apostasie, lorsqu'il a commencé à se faire des convictions personnelles.

L'unité d'une fin commune pour tout le genre humain conduit Dante à proclamer la nécessité d'un empire unique, réunissant sous ses lois tous les peuples de la terre. Mais comme, pour atteindre leur fin, les hommes suivent une double lumière, la raison et la foi, le gouvernement universel reçoit deux formes, l'Empire et l'Église, le premier destiné à leur assurer la béatitude terrestre, le second ayant pour mission de les guider vers la béatitude céleste. Irréductibles entre eux, les deux pouvoirs sont mutuellement indépendants; ils ne relèvent que de la puissance divine, dont ils sont l'un et l'autre une émanation immédiate. L'em-

pereur est inférieur au pape, comme la philosophie est inférieure à la théologie, la béatitude terrestre à la béatitude céleste; mais il n'y a de l'un à l'autre qu'une subordination de déférence.

Ces idées politiques sont en opposition avec celles de saint Thomas et de la plupart des docteurs; mais elles ne sont pas pour cela étrangères à l'esprit du moyen âge. Si le moyen âge se perd par l'excès du morcellement, il ne s'égare pas moins dans la poursuite de l'unité universelle. L'Église y prétend dans l'ordre spirituel; les Césars d'Allemagne, héritiers du titre des Césars de Rome, aspirent à la réaliser dans l'ordre temporel. Aussi ne conçoit-on que trois théories politiques : la première absorbe l'Empire dans l'Église; la seconde assujettit l'Église à l'Empire; la troisième investit les deux pouvoirs, chacun dans sa sphère, d'une souveraineté également universelle et pleinement indépendante. L'unité de l'Empire, dans la théorie de Dante, ne s'autorise pas seulement des traditions toujours vivantes de l'Empire romain, elle apparaît comme le couronnement de l'édifice féodal. Elle n'est pas destinée, en effet, à se substituer en tout à la diversité des États. Elle ne fait que les relier entre eux sous la souveraineté de l'empereur, comme les fiefs d'un même royaume sont réunis sous la suzeraineté du roi.

Enfin la politique de Dante appartient encore au moyen âge par l'appareil scolastique sous lequel elle se présente, soit dans les démonstrations en forme du traité *de la Monarchie*, soit dans les digressions oratoires ou poétiques du *Banquet* ou de la *Divine Comédie*. En discutant des questions sur lesquelles se sont livrées pendant plusieurs siècles tant de batailles de plume et d'épée, Dante ne peut se dispenser d'user des mêmes armes que ses adversaires. Quand l'opinion qu'il combat voit dans la subordination de la lune au soleil une preuve convaincante de celle du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, faut-il s'étonner s'il déploie contre un tel argument toutes les ressources de la scolastique et toutes les subtilités de l'interprétation symbolique? Il ne se refuse pas même, dans l'ardeur de la discussion, l'emploi des armes de l'intolérance : « On voudrait, s'écrie-t-il, en réfutant une certaine théorie sur la noblesse d'origine, répondre, non avec des paroles, mais avec le couteau, à une telle marque de bestialité » (*Convito*, IV).

L'originalité véritable de la philosophie de Dante, c'est la forme populaire dont il l'a revêtue. Toutes les questions qui se débattaient dans l'ombre des écoles se produisent au grand jour dans une langue à la fois savante et naïve, qui sait se plier aux plus formidables abstractions et y répandre la lumière et la vie. Et en même temps qu'elles font appel à toutes les intelligences, elles s'emparent de toutes les imaginations par cet ensemble de fictions charmantes ou terribles au sein duquel elles tiennent place. Elles provoquent ainsi une curiosité insatiable, stimulée plutôt que rebutée par les obscurités dont le poëte philosophe n'a pas voulu les dégager. Il a donné lui-même l'exemple d'un commentaire philosophique de ses poésies dans la langue du peuple. D'innombrables interprètes, dont la chaîne remonte aux premières années après sa mort, suivent à l'envi cet exemple pour la *Divine Comédie*. Ce n'est pas assez des commentaires écrits, des chaires sont créées dans la plupart des villes d'Italie, pour l'explication du poëme sacré. On sait que celle de Florence fut inaugurée par Boccace. Les détails naïfs dans lesquels ces premiers commentateurs se croient obligés d'entrer attestent à la fois l'ignorance du public auquel ils s'adressent, et l'universelle avidité de savoir que l'œuvre de Dante avait excitée.

C'est le triomphe de la scolastique, c'est en même temps le point de départ de sa décadence. Le cercle étroit dans lequel s'est enfermée la pensée du grand poëte ne suffit bientôt plus à l'esprit humain émancipé par lui-même. Malgré ses avertissements, on veut *aller par plus d'un sentier en philosophant*. On veut surtout s'abreuver plus largement à cette antiquité profane dont les poëtes et les philosophes jouent dans son poëme un rôle secondaire et subordonné, mais déjà plein d'éclat. Aussi on a pu dire (Franz Wegele, *Dante 's Leben und Werke*) que la *Divine Comédie* avait été, en Italie du moins, le chant du cygne de la scolastique. Pétrarque, plus jeune que Dante seulement de trente-neuf ans, est déjà un philosophe de la Renaissance.

Mais la popularité de Dante n'a point eu à souffrir de ce mouvement nouveau. Lui-même y avait contribué sans le vouloir, non-seulement en produisant la philosophie hors de l'enceinte des écoles et en la plaçant sous l'invocation des souvenirs classiques, mais en faisant un choix dans cet enseignement scolastique auquel il prétendait rester fidèle. Il laisse dans l'ombre les théories propres au moyen âge sur le principe d'individuation, sur les universaux, sur la distinction des deux intellects. Sous ces formes pédantesques dont il a peine à s'affranchir, il sait retrouver cette *philosophia perennis* dont parle Leibniz, qui subsiste à travers tous les systèmes anciens et modernes. Il se fait, pour employer son langage, le citoyen de « cette Athènes céleste où les stoïciens, les péripatéticiens et les épicuriens, par l'effet de la vérité éternelle, se réunissent dans un vouloir commun » (*Convito*, III). Prises en elles-mêmes, la plupart de ses théories philosophiques peuvent, sans un anachronisme trop sensible, être mises dans la bouche de Virgile, son guide dans le champ de la science humaine, et, sauf sur les questions de physique, où il ne pouvait devancer les découvertes modernes, elles ont pu garder leur place dans l'enseignement et dans les discussions des philosophes. Même après la chute de la scolastique, la *Divine Comédie* est encore commentée avec enthousiasme par de purs platoniciens comme Landino et par les savants les plus dégagés de l'esprit du moyen âge comme Galilée. La décadence intellectuelle de l'Italie au XVIIe siècle y interrompit seule les études dantesques. On sait quelle faveur elles ont reconquise de nos jours. Non-seulement l'ère des commentateurs s'est rouverte, mais des citations de la *Divine Comédie* et des *Opere minori* sont devenues l'illustration obligée de tous les livres de philosophie.

Hors de l'Italie, Dante est moins souvent cité, parce qu'il perd beaucoup à être traduit; mais, au point de vue historique surtout, il est l'objet d'études non moins patientes et non moins sympathiques. Sa gloire a profité de la réaction qui s'est produite de nos jours en faveur du moyen âge, et elle a contribué à son tour à provoquer les recherches sur l'histoire et sur la philosophie du moyen âge. Les plus obscurs représentants de la scolastique sont tirés de l'oubli pour éclaircir un passage du poëte qui a résumé dans ses vers immortels toute la science de son temps.

Dans la philosophie de Dante, un intérêt particulier s'attache à sa politique. Comme sa métaphysique, elle procède du moyen âge, mais elle va au delà du moyen âge. Elle manifeste, sous la théorie chimérique de l'Empire universel, le pressentiment déjà très-net de toutes les grandes questions que la politique moderne aspire à résoudre : la fédération des États, sinon sous un chef unique, du moins sous certaines

lois communes, la conciliation des libertés provinciales ou municipales avec la souveraineté du gouvernement central, l'indépendance réciproque du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Dante n'est pas même étranger à ces rêves de réformes sociales qui prétendent assurer le libre développement de toutes les vocations naturelles (*Paradiso*, VIII, discours de Charles Martel). Il reste, en un mot, à tous les points de vue, le plus vivant, non-seulement des poëtes, mais des philosophes du moyen âge.

Les meilleures éditions des œuvres complètes de Dante sont celles de Zatta (4 vol. in-4, Venise, 1758) et de Barbera, avec les commentaires de Fraticelli (4 vol. in-12, Florence, 1857).

Parmi les anciens commentateurs on consultera surtout avec fruit sur la philosophie de Dante ceux de Landino et de Vellutello, réunis en un seul volume in-f° (Venise, 1596), et, parmi les commentateurs et critiques modernes — *Italiens :* Conti, *Storia della filosofia* (t. II, leçons VII-XI, San Tommaso e Dante); Perez, *la Beatrice svelata* (in-12, Palerme, 1865). — *Allemands :* Karl Witte, *Dante Alighieri's lyrische Gedichte übersetzt und erklært* (2 vol., Leipzig, 1842); Philalethes (le roi Jean de Saxe), *Dante Alighieri's Gœttliche Comœdia metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen* (3 vol. in-4, Leipzig et Dresde, 1849); Franz Wegele, *Dante's Seben und Werke* (in-8, Iéna, 1852); Emil Rüth, *Etudien über Dante Allighieri*, in-8, Tubingue, 1853. — *Français :* Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au* XIIIe *siècle* (Œuvres complètes, t. IV); Paul Janet, *Histoire de la science politique* (t. I, liv. II, ch. IV); Charles Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin* (t. II, liv. II, ch. III). EM. B.

DARAPTI. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

DARII. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

DARWIN (Érasme), né en 1731, à Elston, dans le comté de Nottingham, élève du collége de Cambridge, médecin à Nottingham, puis à Lichtfield, enfin à Derby, mort en 1802, jouit, de son vivant et quelque temps après sa mort, comme physiologiste et comme poëte, d'une assez grande renommée que l'on a peine à comprendre aujourd'hui. Ses principaux ouvrages sont : *Jardin botanique*, poëme, Londres, 1791. La seconde partie, *les Amours des plantes*, a été traduite en français par Deleuze, Paris, an VIII, in-12. — *Zoonomie* ou lois de la vie organique, Londres, 1793-96, 2 vol. in-4, traduite en français par Kluyskens, Gand, 1810, 4 vol. in-8; — *Phytologie* ou philosophie de l'agriculture et du jardinage, Londres, 1801, in-8; — *Traité sur l'éducation des femmes*, Londres, 1797, in-8; — *le Temple de la nature*, poëme posthume, publié dans le recueil de ses œuvres poétiques, Londres, 1806, 3 vol. in-8. On voit par ces simples titres que les poëmes de Darwin eux-mêmes ont des sujets scientifiques; il chante l'histoire naturelle. En revanche, il y a moins de science que d'imagination dans ses traités en prose. Le seul important est la *Zoonomie*, dont nous nous contenterons de résumer les idées confuses et bizarres. Elles ont à peine quelque valeur historique, en ce qu'on peut trouver dans quelques-uns des rêves d'É. Darwin une certaine analogie avec une partie de la doctrine philosophique de Lamarck, de Geoffroy Saint-Hilaire et de M. Ch. Darwin son petit-fils.

Dans la préface de sa *Zoonomie*, É. Darwin s'oppose à ceux qui s'efforcent d'expliquer les lois de la vie par celles de la mécanique et de la chimie. Le principe qui anime le corps vivant en est cependant, dit-il, le caractère distinctif. Son plan et son but sont de faire connaître les lois qui gouvernent les corps organisés, de partir de ces lois observées dans les corps les plus simples pour remonter jusqu'à celles qui régissent l'homme, de réduire ces lois en classes, ordres, genres et espèces, et de les faire servir à l'explication des maladies. L'ouvrage se divise donc en trois parties : 1° Physiologie; 2° Pathologie; 3° Matière médicale. La première seule mérite une rapide analyse, parce que Darwin y prétend tirer de la physiologie une sorte de système métaphysique, prouver que nos facultés intellectuelles sont l'effet nécessaire de nos facultés physiques, et construire une genèse des êtres vivants.

Toute la nature consiste en deux substances, dont l'une s'appelle esprit et l'autre matière. Mais on ne sait quelles sont la valeur et l'intention de cette distinction, car Darwin n'en fait aucun usage, ne s'occupe que de la matière, et a bien soin de dire qu'il laisse à la révélation la considération de la partie immortelle de notre être. De ces deux essences, la première a la faculté de commencer ou de produire le mouvement, la seconde celle de le recevoir et de le communiquer. Les lois du mouvement sont donc les lois de la nature entière. Les mouvements de la matière sont primitifs ou secondaires. Les lois des mouvements secondaires, objet de la mécanique, sont connues. Les mouvements primitifs se divisent en trois classes, selon qu'ils dépendent de la gravitation, se rapportent à la chimie ou sont des effets de la vie. Les mouvements vitaux sont l'objet spécial de la *Zoonomie*.

La première chose que prétend établir Darwin, c'est que le *sensorium* jouit d'une puissance motrice et que ses mouvements constituent nos idées. Qu'est-ce que le sensorium ? Il est malaisé pour nous de le savoir et Darwin n'en avait pas lui-même une idée bien nette ; car le sensorium, dit-il, est non-seulement la substance cérébrale et spinale, les nerfs, les organes du sentiment et les muscles, mais encore le principe vivant, l'*esprit d'animation* qui vivifie le corps et se manifeste par ses effets. On ne sait même pas quel est ce mouvement qui constitue une idée, au milieu de tous les mouvements *fibreux*, *sensoriaux* et autres que Darwin distingue et confond tour à tour. Quoi qu'il en soit du sensorium, les fibres des muscles et des organes du sentiment sont contractiles et les circonstances de leurs contractions sont les lois mêmes du mouvement animal. L'esprit d'animation est la cause immédiate de la contraction des fibres, le *stimulus* des objets extérieurs n'en est que la cause éloignée. Une certaine quantité de stimulus produit l'*irritation*, c'est-à-dire une action de l'esprit d'animation qui détermine la contraction des fibres. Un certain degré de contraction produit le plaisir ou la douleur, la *sensation* sous ses deux formes. Une certaine quantité de sensation produit le désir ou l'aversion, d'où naît la *volition*. Tous les mouvements animaux produits simultanément ou successivement sont liés de telle sorte que le second est disposé à suivre ou à accompagner le premier, ce qui produit l'*association* ou la *causation*. Le sensorium possède donc quatre facultés ou mouvements, c'est-à-dire qu'il produit des contractions fibreuses en conséquence 1° des irritations produites par les corps extérieurs; 2° des sensations de plaisir ou de douleur ; 3° de la volition; 4° de l'association des contractions fibreuses entre elles. Ces quatre

facultés sont, en puissance, l'*irritabilité*, la *sensibilité*, la *volontariété*, l'*associabilité*, en acte, l'*irritation*, la *sensation*, la *volition*, l'*association*. L'irritation est une modification des dernières parties du sensorium provoquée par l'impression du dehors. La sensation est une modification du centre ou de la totalité du sensorium. La volition est une modification du centre ou de la totalité du sensorium, mais qui se termine à ses dernières extrémités. L'association enfin est une modification des dernières parties du sensorium, qui précède ou accompagne les contractions fibreuses. Les idées, qui ne sont autre chose que les mouvements du sensorium, sont donc elles-mêmes de quatre espèces, *irritatives, sensitives, volontaires, associées*. La notion d'un objet se produit parce qu'une partie du sensorium, comprimé par cet objet, prend la même configuration que lui. Raisonner est une opération du sensorium par laquelle nous déterminons deux familles d'idées et rappelons les idées avec lesquelles celles-là ont des rapports de ressemblance ou de différence. Juger c'est fixer les bornes de cette différence. Le libre arbitre est la puissance de poursuivre volontairement la chaîne des idées associées. Toutes ces puissances appartiennent également à l'homme et aux animaux; l'instinct des bêtes est en effet une sorte de sagacité, perfectible et raisonnée. Les végétaux eux-mêmes sont des animaux d'un ordre inférieur qui ont leurs plaisirs, leurs amours, leurs penchants et leurs idées.

La partie la plus curieuse de la *Zoonomie* est la théorie de Darwin sur la génération. L'embryon est une partie de l'individu dont il procède. C'est une sécrétion du sang mâle, l'extrémité d'un nerf. Ce *point d'entité* est un filament vivant qui tient du père une certaine susceptibilité d'irritation et même quelques habitudes particulières. Le fluide environnant, dans lequel est reçu chez la mère ce filament primitif, le fait se replier sur lui-même en un anneau qui devient ainsi le commencement d'un tube. Ce tube augmente par nutrition de grandeur et de volume, mais dans des limites assez étroites. Darwin repousse l'hypothèse des germes emboîtés et qui se développent par la seule distension de leurs parties jusqu'aux plus grandes proportions de l'animal parfait. Selon lui, c'est par acquisition de nouvelles parties, par addition de nouveaux organes que se forme l'animal supérieur. Les parties premières étant irritées éprouvent des besoins, s'adjoignent en conséquence de nouvelles parties; de ce changement de forme résultent une irritabilité nouvelle, de nouveaux besoins; de ces besoins de nouveaux organes qui remplissent de nouvelles fonctions. Tous les animaux ont une origine semblable et la diversité de leurs formes ne provient que de la diversité des irritations primordiales du filament primitif. Il n'est donc pas impossible, dit Darwin, dans la première édition de sa *Zoonomie*, que la totalité des espèces procède d'un petit nombre d'ordres naturels multipliés et diversifiés par le croisement; par exemple, il n'est pas impossible que tous les animaux à sang chaud, l'homme y compris, n'aient qu'une même origine. Mais plus tard il renverse cette fragile barrière élevée un instant entre les animaux à sang chaud, les poissons, les insectes, les vers, selon la classification linnéenne, et il attribue à tous indistinctement la même origine dans un premier et unique filament. Il fait plus encore : les végétaux ne sont que des animaux inférieurs qui ont leurs sexes et leurs amours (d'où le poëme *les Amours des plantes*); ils ont donc pu sortir eux aussi de ce même filament primitif. C'est la *grande cause première* qui l'a doué de l'animalité, ce sont les diverses circonstances, les mouvements divers de son irritabilité qui l'ont modifié, lui et ses rejetons infinis et ont perfectionné graduellement sa postérité végétale et animale. « Quelle idée sublime de la puissance infinie du grand architecte! La cause des causes! Le père des pères! L'être des êtres! »

Dans la seconde partie de sa *Zoonomie*, Darwin explique toutes les maladies par un excès ou un défaut ou un mouvement rétrograde des facultés du sensorium; il les divise en conséquence en quatre classes, maladies d'irritation, de sensation, etc., et chaque classe en trois subdivisions, maladies par excès, par défaut, etc. Enfin dans la dernière il traite des substances qui peuvent contribuer à rétablir la santé.

On voit que les idées de Darwin sont un mélange de celles de Locke, de Ch. Bonnet, de Maillet, de Robinet, qui échappe à toute critique. Cependant un philosophe distingué, compatriote et contemporain de Darwin, Thomas Brown, dans sa première jeunesse, il est vrai, en a entrepris l'examen sous ce titre : *Review of Darwin 's Zoonomia*, Édimbourg, 1798, in-8. Ce qui donne aujourd'hui quelque intérêt à ce tissu d'hypothèses bizarres, c'est qu'on y trouve l'idée de la transformation des espèces soutenue plus tard scientifiquement par Lamarck et surtout par Geoffroy Saint-Hilaire, et que le filament primitif d'Érasme Darwin est bien l'aïeul de la cellule primordiale de Ch. Darwin, l'auteur contemporain de l'*Origine des espèces*.

Consultez sur la *Zoonomie* les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, de Dugald Stewart, t. III. A. L.

DATISI. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

DAVID L'ARMÉNIEN. David était resté à peu près inconnu jusqu'au moment où M. Neumann publia, dans le *Journal Asiatique* (janvier et février 1829), une notice pleine d'intérêt sur ce philosophe. Auparavant, le nom de David était simplement mentionné, sans aucun détail précis ni de temps ni de lieu, dans le catalogue des commentateurs d'Aristote. C'était sur un titre aussi vague que Fabricius l'avait plusieurs fois cité dans sa *Bibliothèque :* et Buhle, dans le premier volume de son édition d'Aristote, n'avait pu donner sur lui rien de plus positif. Les manuscrits cependant ne manquaient pas. A Florence, à Rome, à Paris, les œuvres du philosophe arménien étaient conservées dans de nombreux exemplaires; mais aucun philologue n'avait pensé ni à les publier, ni même à les analyser.

Wyttenbach, dans ses notes sur le *Phédon*, avait fait usage du commentaire de David sur les *Catégories*, mais sans en connaître l'auteur. M. Neumann est venu combler cette lacune et réparer cet injuste silence de la philologie. Il a montré que l'auteur du *Commentaire sur les Catégories* et du *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre* était le philosophe qui, chez les Arméniens, passait pour le premier des penseurs nationaux, et qui, instruit aux écoles de la Grèce, élève des professeurs d'Athènes, d'Alexandrie et de Constantinople, devait tenir une place distinguée dans l'histoire de la philosophie, jusque-là muette sur ses travaux.

David avait traduit et commenté plusieurs ouvrages d'Aristote, particulièrement la *Logique*, et il avait écrit ses commentaires en grec et en arménien tout à la fois. L'usage des deux langues lui était également familier, comme l'attestent les manuscrits arméniens et grecs que nous

possédons. Voici l'indication précise de ses ouvrages philosophiques :

1° En arménien seulement : *Définition des principes de toutes choses; — Fondements de la philosophie; — Apophthegmes des philosophes.*

2° En arménien et en grec : *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre; — Commentaire sur les Catégories d'Aristote.*

3° En grec seulement : *Prolégomènes* de ce dernier commentaire.

4° Enfin des traductions des *Catégories*, de l'*Herménéia*, un extrait des *Analytiques Premiers et Derniers*, une traduction de la *Lettre à Alexandre sur le monde*, une traduction du petit traité apocryphe *sur les Vices et les Vertus*, etc.

David a fait encore quelques autres ouvrages qui sortent du domaine de la philosophie, mais qu'il est bon de mentionner : ce sont des traités théologiques, et entre autres un sermon prononcé dans la chaire d'Athènes, le βῆμα, où les élèves devaient porter la parole en public à la fin de leur stage de sept années. Ce sermon, écrit d'abord en grec, passe pour un des chefs-d'œuvre de la littérature arménienne. David a fait de plus une grammaire arménienne, dont il reste des fragments, et il commenta pour l'usage de ses compatriotes la grammaire de Denys de Thrace.

Des trois caractères que ces divers ouvrages assignent à David, philosophe, théologien, grammairien, le premier seul nous intéresse. Ce que l'on sait de la vie de David se réduit à quelques renseignements fort courts. Il naquit dans un village du Douroupéran, nommé Herthen, Héréan, ou plus communément Nerken. Il était, au rapport de Nersès, cousin germain de Moïse de Khorène, l'illustre historien de l'Arménie, et il florissait vers 490, selon le témoignage de Samuel, autre chroniqueur arménien. Il mourut vers le commencement du VIe siècle. Le plus récent des auteurs qu'il mentionne lui-même dans ses ouvrages est Ammonius, fils d'Hermias, qui est de cette époque aussi. David est donc contemporain de Proclus, et probablement il fut son condisciple aux leçons de Syrianus et d'Ammonius. David fut un des jeunes gens que saint Sahag et Mesrob, régénérateurs de l'Arménie, envoyèrent aux écoles grecques pour y puiser les lumières qui, rapportées dans le pays, en firent alors une nation indépendante et fort supérieure à toutes celles dont elle était entourée.

David se montra digne de cette confiance, et il suffit de lire ses ouvrages grecs pour se convaincre de son mérite. Il est Grec par le savoir et par la diction, et c'est le plus bel éloge qu'on en puisse faire. Rentré dans sa patrie après de longues et fructueuses études, il paraît s'être consacré uniquement à la science; son nom, du moins, ne paraît point une seule fois dans les agitations politiques dont l'Arménie fut alors le théâtre.

Son livre intitulé *Définition des principes de toutes choses*, imprimé en arménien à Constantinople en 1731, ne paraît être qu'un recueil de nomenclatures; et, d'après le fragment cité par M. Neumann, on peut croire que cet ouvrage n'est que le programme d'un cours. En voici le début : « En combien de parties, ou comment une chose est-elle divisée? En deux : substance première et seconde. — En combien la substance seconde est-elle divisée? En deux : substance spéculative, substance active. » Comme on le voit, c'est toujours, sauf le dernier trait, la doctrine péripatéticienne; c'est un simple emprunt aux *Catégories*.

L'ouvrage arménien le plus important et le plus original de David paraît être celui qui a pour titre : *Fondements de la philosophie.* C'est une réfutation en règle du pyrrhonisme. David réduit à quatre propositions le système des sceptiques, et il les combat l'une après l'autre. Il commence par prouver que la connaissance est possible et que la philosophie existe. David y cite fréquemment les philosophes de la Grèce, et surtout Platon, dont il adopte en général le système.

Enfin, dans son *Recueil des apophthegmes des anciens philosophes*, M. Neumann assure avoir trouvé quelques apophthegmes nouveaux qui ne se rencontrent pas dans les auteurs grecs. De plus, M. Neumann, qui a étudié sur les textes originaux tous ces ouvrages, n'hésite point à dire que David doit prendre place parmi les plus célèbres néo-platoniciens du Ve siècle, et que désormais nul historien de la philosophie ne peut plus passer sous silence « le très-grand et invincible philosophe de la nation arménienne. » Ce sont là en effet les épithètes un peu fastueuses et toutes scolastiques dont l'admiration nationale a entouré le nom de David.

Dans son *Commentaire grec sur l'Introduction de Porphyre*, il suit pas à pas le commentaire d'Ammonius, traitant les mêmes points, dans le même ordre, donnant les mêmes solutions, et empruntant parfois des expressions identiques.

Le *Commentaire sur les Catégories* se divise en deux parties fort distinctes, les prolégomènes et le commentaire lui-même. Les prolégomènes sont plus étendus que ceux d'Ammonius et même de Simplicius. C'est une sorte d'introduction générale aux ouvrages d'Aristote, divisée en dix points. Le second, où il traite de la classification des œuvres du philosophe, contient des indications précieuses qui peuvent compléter les catalogues que nous avons. Ainsi, il vient joindre son témoignage à celui de l'anonyme de Ménage, qui était unique jusque-là, pour attester qu'à cette époque on possédait un livre d'Aristote en soixante-douze sections, intitulé *Mélanges*. Il nous apprend, en outre, que le fameux *Recueil des Constitutions* était rangé par ordre alphabétique; qu'au Ve siècle la *Politique* était partagée en livres comme elle l'est aujourd'hui, et enfin que ce furent les commentateurs attiques d'Alexandrie qui décidèrent, parmi les diverses éditions des *Analytiques* déposées dans les bibliothèques, quelle était la véritable. On pourrait encore, avec quelque attention, découvrir dans les prolégomènes de David bien d'autres indications précieuses pour l'histoire de la philosophie. Quant au commentaire lui-même, il joint à une élégance de style fort remarquable une exactitude qui traite scrupuleusement, si ce n'est avec originalité, tous les points de la discussion; et c'est un complément très-utile des travaux d'Ammonius et de Simplicius.

Les œuvres de David, indépendamment de leur valeur propre, en ont une autre toute relative et qui n'est point à dédaigner. Elles sont, dans l'histoire de la philosophie, un des anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui unit l'antiquité aux temps modernes. David représente le mouvement philosophique de la Grèce se propageant en Arménie, et contribuant pour sa part à celui que développèrent les Arabes un peu plus tard. Retrouver dans un monument authentique l'état des études philosophiques en Arménie à la fin du Ve siècle, c'est presque, ce semble, conquérir une nouvelle province à l'histoire de la philosophie. L'Arménie, jusqu'à présent, n'y figurait point à ce titre, et pourtant elle méritait d'y figurer. Elle vivait à cette époque de la

vie philosophique de la Grèce. Elle étudiait, comme Athènes elle-même, comme Alexandrie, comme Constantinople, Aristote et Platon. En un mot, elle prenait rang en philosophie, et si elle n'y joua pas un rôle éclatant, il faut en accuser les circonstances et les difficultés du temps plus encore que le génie de la nation. La gloire de David sera de représenter son pays en philosophie comme il le représentait aux écoles d'Athènes.

L'édition générale d'Aristote, publiée par l'Académie de Berlin, a donné, dans le IV[e] volume, de longs fragments des *Commentaires* de David, et entre autres les *Prolégomènes* entiers aux *Catégories*. B. S.-H.

DAVID DE DINAN, philosophe scolastique, fut, suivant quelques historiens, disciple d'Amaury de Chartres. Il était mort, selon toute apparence, en 1209, car il n'est pas compris dans le décret rigoureux dont quatorze disciples d'Amaury furent alors frappés par un concile tenu à Paris : la sentence ne mentionne son nom qu'à propos de *Quatrains, Quaternuli,* qu'elle lui attribue et qu'elle condamne au feu, en ordonnant à tous ceux qui possèdent l'ouvrage, de s'en défaire dans le délai d'un mois sous peine d'être considérés comme hérétiques. Sous le nom de David, Albert le Grand cite un autre livre, le *Liber tomorum, Liber de tomis,* titre auquel il est aisé de reconnaître, soit le célèbre traité de Jean Scot *de Divisione naturæ,* soit un abrégé quelconque de ce traité. Cependant quoique la doctrine de David de Dinan offre certaines analogies avec celle de Scot, elle en diffère par d'autres côtés, et arrive en plus d'un point à des conclusions nouvelles qui sont très-graves. Selon David tous les objets de l'univers peuvent se rapporter à trois classes, les corps, les âmes, les idées. La matière première, sans attribut et sans forme, constitue l'être et la substance des corps, dont par conséquent les qualités se réduisent à de vaines apparences, qui ne présentent rien de réel en dehors de la sensation de l'âme et du jugement. La pensée est aux âmes ce que la matière est au corps. Dieu est le principe des idées. On ne trouve rien jusque-là, dans les opinions de David de Dinan, qui soit entaché de panthéisme; mais poussant plus loin sa doctrine, il identifiait la pensée et la divinité avec la matière première. En effet, si ces trois principes étaient distincts, ils ne pourraient l'être, disait-il, qu'à raison de leurs différences; mais ces différences introduiraient dans leur nature un élément de composition ; de simples qu'ils doivent être et qu'ils sont, ils deviendraient complexes. Ils ne peuvent donc pas être différents, et s'ils ne le sont pas, ils doivent être ramenés à un seul principe, dans lequel ils se confondent. Albert cite cet argument sous le nom d'un disciple de David, appelé Baudouin, contre lequel il nous apprend que lui-même disputa. La plupart des autres moyens ou preuves alléguées par David étaient selon l'usage du temps, quelques textes des anciens, plus ou moins détournés de leur sens véritable, tels qu'une citation d'Orphée, une autre de Sénèque et les vers célèbres de Lucain, au IX[e] livre de la *Pharsale,* sur l'union intime des hommes et de Dieu. Cependant, si on en croit Albert, celui de tous les écrivains qui nous a laissé le plus de renseignements sur cette école encore peu connue, David de Dinan se serait particulièrement attaché à Alexandre d'Aphrodisias, il n'aurait fait que reproduire les opinions de ce célèbre commentateur. Il est constant que dès le commencement du XIII[e] siècle divers écrits d'Alexandre étaient connus en Occident, et que les théories qu'ils renferment attirèrent bientôt la réprobation de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Or le fond de ces théories, c'est assurément l'identité de la pensée et de la matière, considérées l'une et l'autre comme indéterminées : ce qui est la doctrine propre de David. Quelle qu'en soit l'origine, cette doctrine est un des épisodes les plus curieux de l'histoire de la philosophie au moyen âge. Consultez Martène, *Novus Thesaurus Anecdot.*, t. IV, p. 166; —Albert le Grand, *Opp.*, t. II, p. 23, et t. XVIII, p. 62 ; — Saint Thomas, *Contra Gentiles,* I, XVII ; — Ch. Jourdain, *Mémoire des sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan,* dans les *Mémoires de l'Acad. des inscriptions*, t. XXVI, 2[e] partie. C. J.

DÉDUCTION (de *deducere,* tirer de, faire sortir de). La déduction est une forme du raisonnement qui consiste à déterminer une vérité particulière en la tirant et la faisant sortir d'un principe général antérieurement connu. C'est l'opposé de l'*induction,* qui consiste à s'élever de vérités particulières à la détermination d'un principe général.

Quand l'objet particulier qu'il s'agit de déterminer est directement observable, il n'y a qu'à employer l'observation; mais il arrive souvent que les objets sont trop éloignés de nous dans le temps ou dans l'espace pour que nous puissions les atteindre par l'observation. Souvent aussi nous ne voulons pas seulement connaître ce qui est, mais ce qui doit être, l'absolu et le nécessaire, et l'observation ne nous suffit pas, attendu que l'observation ne nous donne que ce qui est dans un moment, dans un lieu, et non ce qui doit être partout et toujours, nécessairement et absolument. Si nous ne savons rien de l'objet à déterminer, rien que son existence, il n'y a rien à faire; mais si nous connaissons quelqu'une de ses qualités, et possédons ainsi sur lui quelques *données,* il faut voir si par ces données on peut le rattacher à quelque principe général dans lequel la qualité cherchée est évidemment unie à la qualité connue. Si cela se peut, nous affirmons alors du particulier ce que nous avons affirmé du général; voilà ce qu'on appelle *déduire.* Par exemple, soit à déterminer *si Pierre est mortel;* je sais de lui qu'il est *homme,* et cette donnée me permettant de le rattacher à ce principe général *tous les hommes sont mortels,* je puis faire sortir de cette affirmation générale cette affirmation particulière : *Pierre est mortel.*

La forme de la déduction est le syllogisme, qu'Aristote (*Prem. Analyt.*, liv. I, ch. I) a défini « une énonciation dans laquelle certaines assertions étant posées, par cela seul qu'elles le sont, il en résulte nécessairement une autre assertion différente de la première. »

Il résulte de cette définition, et de ce qui précède, que la déduction n'est pas et ne saurait être une opération primitive, puisque pour tirer la connaissance du particulier de celle du général, on doit, auparavant, être entré en possession de la connaissance du général. Alors seulement on peut essayer de ne plus étudier les individus en eux-mêmes, et de tirer la connaissance d'une de leurs propriétés des autres propriétés connues dans le général. Mais les principes généraux nous viennent de deux sources bien différentes, et présentent des caractères bien distincts. Les uns se forment immédiatement en nous et nous apparaissent tout d'abord évidents, invariables, nécessaires et indépendants de toute réalisation; ce sont les principes absolus que nous donne la *raison,* faculté de l'absolu; soit par exemple ce principe : *Tout phénomène commençant suppose une cause.* Les autres sont

dégagés par nous à la suite d'observations, d'expériences, de comparaisons, d'abstractions nombreuses; ils sont toujours relatifs à une réalisation donnée, et sont indéfiniment perfectibles. Ce sont les principes inductifs ou obtenus par voie d'induction; par exemple : *Les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions.*

Or, la déduction emploie ces deux sortes de principes généraux, et les connaissances qu'elle tire de ces principes sont de la même valeur que les principes d'où elle les tire. Si elle part des principes absolus et nécessaires, elle en fait sortir des conséquences d'une certitude absolue, complète et invariable comme ces principes eux-mêmes : elle est le procédé qui constitue les sciences de raisonnement pur, comme les mathématiques, où les vérités acquises sont à jamais invariables. « Il est évident, dit Aristote (*Dern. Analyt.*, liv. I, ch. VIII), que si les principes d'où on tire la conclusion sont universels, il y a nécessité que la conclusion soit une vérité éternelle. » Si la déduction part des variétés générales obtenues par voie d'induction, les vérités qu'elle en fait sortir sont marquées du même caractère de contingence, de relativité et de perfectibilité indéfinie; mais la valeur de la conséquence n'en est pas infirmée pour cela. Tant que subsisteront les lois de l'univers et l'ordre qui a permis de dégager ces principes, ces principes seront vrais, et les conséquences vraies comme les principes. « Quant à la démonstration et à la science du cours ordinaire des choses, évidemment elles sont éternelles dans l'essence de ces choses » (*ubi supra*). Et c'est là ce qui permet de se servir de la déduction pour appliquer les vérités générales obtenues par induction, et même pour les vérifier et s'assurer si elles sont exactes et si les faits s'accordent avec les lois que nous avons cru découvrir. En effet, d'après la manière dont sont formées les vérités inductives, tout ce qui est vrai du genre doit être vrai de l'individu, puisque le genre ne contient que des qualités communes. Or, 1° ou il n'y a pas d'ordre dans l'univers, ou par la déduction nous pouvons tirer des principes généraux que fournit l'induction des applications qui constituent les arts; 2° si la loi de tel genre est légitimement formulée, tel individu de ce genre devra y être soumis. On expérimente sur cette déduction, et si le résultat est en contradiction avec la loi, c'est une preuve que cette loi n'est point celle du genre et que la généralisation qui l'a formulée est à recommencer. Ainsi, dans la science, comme dans les applications de la vie, l'induction et la déduction se supposent l'une l'autre, et sont dans un rapport tel que la seconde ne peut exister sans la première, et que la première peut et doit être appliquée et vérifiée par le moyen de la seconde.

L'induction doit sa légitimité et sa puissance irrésistible à ce principe nécessaire et absolu sur lequel elle repose : *Dans les mêmes circonstances, et dans les mêmes substances, les mêmes effets résultent des mêmes causes.* De même, la déduction doit la sienne à ceux de ces mêmes principes qui lui servent de base et de fondement. Quand elle conclut l'identité des effets et des phénomènes, de l'identité de cause et de substance, elle s'appuie sur le même principe que l'induction, en l'appliquant à sa manière. Quand elle prend, pour arriver à sa conclusion, un intermédiaire entre l'objet donné et la qualité à découvrir, et que, du rapport de convenance qui unit cet intermédiaire d'un côté à l'objet et de l'autre à la qualité cherchée, elle conclut le même rapport de convenance entre l'objet et la qualité, elle n'est qu'une application de cet axiome : *Deux choses comparées à une troisième, et trouvées semblables à cette troisième, sont semblables entre elles*, axiome qu'on pourrait appeler *principe de déduction*, comme on appelle l'autre *principe d'induction.*

Ainsi, les deux procédés inductif et déductif, et les vérités qu'ils nous donnent, reposent sur les principes premiers qu'ils supposent et desquels se tire, même à notre insu, par une nécessité de notre constitution intellectuelle, toute l'autorité que nous leur donnons. Il faut bien qu'il en soit ainsi, pour qu'il y ait quelque chose de fixe et de stable dans la croyance humaine. S'il n'y avait pas quelque chose de primitif, d'inconditionnel et d'absolu, à quoi le raisonnement se référât et qui lui servît de base, quelque chose, en un mot, de nécessaire, qui brillât de tout l'éclat d'une évidence propre, constante, ineffaçable, toute la chaîne des vérités inductives et déductives flotterait en l'air et ne tiendrait à rien.

Dans sa plus grande simplicité, la déduction suppose au moins trois idées : l'idée du principe en général, l'idée des données, et l'idée déduite ou sortant nécessairement des deux premières. Dans ce cas il n'y a qu'un genre et qu'une donnée intermédiaire; mais il pourrait y en avoir une série plus ou moins longue, sans que la nature de l'opération changeât en rien. Un genre peut rentrer comme espèce dans un genre plus élevé, mais toujours ce qui est affirmé en général pourra être affirmé du particulier qu'il comprend, et, s'il est vrai de dire : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles; il est aussi vrai d'ajouter que si l'une des trois est égale à une quatrième, elles sont toutes quatre égales entre elles; et ainsi de suite.

Les règles de la déduction se tirent de la nature de cette opération et du but qu'elle se propose. Comme la déduction établit un rapprochement entre un principe général connu et déterminé et les données d'un objet particulier à déterminer dans ce qu'il a d'inconnu, il est nécessaire, 1° de vérifier le principe général, c'est-à-dire de voir s'il est un principe légitimement acquis, et d'en déterminer exactement la nature et la portée; 2° d'examiner les *données* de l'objet particulier, de s'assurer qu'elles suffisent pour le rattacher au principe général, afin de ne point s'exposer à ne pas aller du même au même, et à rapporter au genre connu un individu qui, mieux étudié dans ses données, ne saurait lui être assimilé.

Quand on considère la déduction dans sa forme, dans le syllogisme, on ajoute aux règles précédentes celles qu'exige l'emploi des formes verbales.

Le mot *déduction* n'a été employé dans le sens que lui donne actuellement la philosophie, ni par les Latins, ni par les scolastiques. Les lexicographes ne le donnent pas, et on ne le trouve que dans la dernière édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie.* Cela vient de ce que c'est dans les derniers temps seulement que cette opération intellectuelle a été distinguée de sa forme, et désignée par un nom qui marque ses rapports avec l'induction. Précédemment elle n'avait été étudiée que dans la forme syllogistique. Consultez : Aristote, *Premiers Analytiques;* — *Logique de Port-Royal;* — *Logique de Bossuet;* — Waddington, *Essais de logique;* — Stuart Mill, *Logique inductive et déductive*, trad. en français par L. Peisse. Voy. SYLLOGISME, MÉTHODE.

J. D. J.

DÉFINITION. Proposition par laquelle on détermine soit le sens d'un mot, soit la nature d'une chose.

Toute chose a son caractère propre, une nature, essence, forme ou quiddité, comme on voudra l'appeler, qui la fait être ce qu'elle est et qui la distingue des autres choses. C'est ainsi qu'un triangle n'est pas un cercle, que l'éléphant diffère du lion, et que l'homme s'élève au-dessus de tous les êtres animés par la prérogative de la raison.

Fixer ce caractère qui constitue la véritable essence de chaque chose, contingente ou nécessaire, sensible ou idéale, naturelle ou artificielle, tel est le rôle de la définition dans son sens le plus vaste. Elle offre, pour ainsi parler, la réponse que cherche notre esprit, quand il se demande ce qu'est Dieu, ou l'âme, ou la matière, ou tout autre objet. Il ne faut pas seulement y voir un simple procédé, mais une partie fondamentale de la science des êtres. Elle équivaudrait à cette science elle-même, si, outre la nature des choses, la raison ne voulait en pénétrer l'origine et la fin.

La définition, ainsi comprise, ne doit pas être confondue avec la description familière au poëte et à l'orateur, qui, s'adressant à l'imagination, ne saisissent des objets que le côté sensible, l'enveloppe extérieure, et ne s'occupent pas du fond. C'est au fond que la définition proprement dite s'attache, et elle omet les accidents. Dans un végétal, par exemple, elle fait abstraction de la tige, du nombre des feuilles et de l'éclat de la corolle, qui peuvent varier sans que la plante soit altérée ; mais elle expose la structure intime de la fleur et du fruit, qui sont des parties essentielles.

La définition doit aussi être distinguée de la démonstration. Démontrer, c'est faire voir qu'il y a un rapport entre tel attribut et tel sujet, sans expliquer la nature du sujet ni celle de l'attribut, qui est supposée déjà connue ; c'est prouver, par exemple, que tout cercle a ses rayons égaux, sans déterminer ce qu'est un cercle, ni un rayon, et en partant de ces idées comme suffisamment éclaircies ; c'est établir enfin qu'une chose est ou n'est pas, et nullement dire quelle elle est. La définition suit la marche contraire, néglige le point de vue de l'existence, et n'envisage que l'essence. Le géomètre qui définit le triangle ne fait qu'assigner le caractère d'une figure possible ; et quand un astronome explique les causes de l'éclipse, il ignore si, à l'heure même, la terre s'interpose entre le soleil et la lune ou la lune entre le soleil et la terre. La seule définition qui implique l'existence du sujet défini est celle de l'être parfait, qu'on ne peut concevoir sans juger aussitôt qu'il existe.

Enfin, parmi les définitions elles-mêmes, les logiciens distinguent celles qui se rapportent aux mots dont elles fixent le sens, ou définitions nominales, et celles qui se rapportent aux choses, ou définitions réelles.

Ce qui caractérise les premières, c'est qu'elles sont arbitraires, et ne sauraient être contestées, tandis qu'on doit le plus souvent exiger la preuve des secondes. Chacun est le maître, en effet, d'attribuer aux termes qu'il emploie la signification que bon lui semble ; et si j'avertis, par exemple, que j'appellerai du nom de cercle toute figure qui a trois côtés et trois angles, on peut me blâmer de détourner une expression de son sens ordinaire, mais non me contester que j'y ai attaché un sens nouveau, ni m'imputer en cela aucune erreur. Mais nous n'avons pas sur la nature des choses le même pouvoir que sur les mots : il ne dépend pas de nous de leur prêter des attributs qu'elles ne possèdent pas ; et, quand nous le faisons, c'est le résultat d'une méprise qu'il est toujours permis de relever.

En outre, puisque les définitions nominales sont arbitraires, non-seulement elles ne supposent pas l'existence de leurs objets, elles n'en supposent même pas la possibilité, et peuvent s'appliquer aussi bien aux termes qui signifient une chose contradictoire, comme une chimère, qu'à ceux qui désignent un être véritable. Un des caractères de la définition réelle est, au contraire, d'envelopper la possibilité de son sujet; car il ne saurait être défini s'il n'a une essence propre, laquelle ne peut être connue par l'entendement, qu'autant qu'elle n'implique aucune contradiction. Que si le principe de la possibilité nous échappe, si nous ne connaissons de la chose que les accidents ou quelques effets, comme le bruit ou la lumière qui accompagne la foudre, la définition se réduit à indiquer certaines propriétés qui conviennent au sujet ; elle facilite l'application du terme qui le désigne ; mais c'est tout; elle est réelle en apparence, et au fond purement nominale.

On a quelquefois demandé si la définition de choses ne rentrerait pas dans la définition de mots, ou réciproquement. Pour qui saisit bien le caractère de l'une et de l'autre, il est manifeste qu'une semblable réduction n'est pas fondée, à moins qu'on ne veuille ne tenir nul compte du langage, ou bien ne voir dans la pensée qu'un système frivole de signes arbitraires. Il est vrai de dire cependant que les définitions réelles peuvent aussi, à certains égards, être regardées comme nominales, dans les cas où celui qui les considère ignorait à la fois le nom et la nature de la chose définie. Par exemple, quand un terme nouveau est appliqué à un objet nouveau, comme une nouvelle substance, une espèce animale inconnue, un phénomène inaperçu, on ne saurait évidemment définir la nature de cette substance, de cette espèce, de ce phénomène, sans déterminer par là même la signification du mot arbitrairement choisi pour les désigner.

Voyons maintenant comment procède l'esprit dans les définitions.

Soit l'homme à définir.

La nature humaine comprend plusieurs éléments essentiels, comme l'être, l'organisation, le sentiment, la pensée. Mais chacun de ces éléments pris à part la dépasse, c'est-à-dire se retrouve dans des choses différentes de l'humanité. L'être se retrouve dans tout ce qui existe ; l'organisation dans les plantes ; le sentiment dans les animaux; la pensée en Dieu. Je n'aurai donc pas défini l'homme, en lui attribuant ou la pensée, ou le sentiment, ou la vie organique, ou simplement l'existence. Cette attribution incomplète ne suffira pas pour donner une idée de ce qui est, et même elle exposera à le confondre avec ce dont il diffère.

Si je veux le caractériser pleinement, je dois chercher une formule qui non-seulement convienne à sa nature, mais qui n'exprime qu'elle, qui y soit tellement propre qu'elle ne puisse s'appliquer à aucune autre espèce que l'humanité.

Or, il est facile de voir que cette formule adéquate ne peut être que l'expression synthétique de tous les attributs humains qui se déterminent l'un l'autre en se combinant, et qui tous réunis donnent la représentation exacte de notre nature commune.

Le sentiment, la vie organique et la raison doivent donc également figurer dans la définition de l'homme. Il est un être organisé, sensible et raisonnable.

Mais la forme de cette définition peut aisément être simplifiée. Tous les objets de la pensée forment une série dont chaque terme est com-

pris dans ceux qui le précèdent, et comprend à son tour ceux qui le suivent. L'individu est dans l'espèce, l'espèce dans le genre, le genre inférieur dans un genre plus élevé, tous les individus, toutes les espèces et tous les genres dans la catégorie suprême de l'être. Les attributs passent ainsi de classe en classe, en s'augmentant de l'une à l'autre, et il suit de là qu'on peut réunir sous une appellation générique tous ceux que l'objet à définir emprunte à la classe immédiatement supérieure.

La vie organique et le sentiment appartiennent au genre des êtres animés, dont l'homme fait partie; à l'énonciation successive de ces deux propriétés, je puis donc substituer le nom du genre qui les résume, et dire: l'homme est un animal, en ajoutant qu'il est doué de raison, pour achever de déterminer sa nature.

Les attributs généraux de l'humanité sont les seuls éléments qui entrent dans cette définition; mais on peut aussi définir les choses, et on les définit même d'une manière plus instructive et plus profonde, en indiquant quelle en est l'origine ou quel en est le but. Les géomètres avaient le droit de définir la sphère un solide dont la surface a tous ses points à une égale distance d'un point intérieur appelé centre; ils ont préféré dire qu'elle est un solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre. Quand j'énonce que la quadrature est la formation d'un carré équivalent à une figure, je suis moins complet que si j'ajoute par une moyenne proportionnelle. Serait-ce définir une montre que d'en exposer le mécanisme et d'en taire l'usage?

Mais, quels que soient l'objet et le mode de la définition, on doit remarquer qu'il faut toujours aboutir à un genre qui la comprend et à une différence qui la caractérise. Dans les deux définitions de la sphère, elle est rangée dans la catégorie des solides, et déterminée par l'addition d'une idée particulière. Les usages d'une montre servent de même à la reconnaître entre toutes les autres machines avec laquelle on la classe.

Voilà le fondement du principe posé par Aristote, et avoué par la plupart des logiciens, que toute définition se fait par le genre et la différence, ou autrement, consiste à placer un objet dans une classe déterminée, et à indiquer les caractères qui le distinguent de tous les objets de la même classe.

Et, comme chaque genre a plus ou moins de compréhension, il n'est pas indifférent de choisir un genre ou un autre. Il faut s'arrêter à celui qui renferme immédiatement le sujet. Ce n'est pas la même chose de dire: l'homme est un être, ou l'homme est un animal doué de raison; car, dans le premier cas, je n'indique pas qu'il est autre chose qu'une pure intelligence, et je montre dans le second qu'il est un corps uni à un esprit.

Les logiciens ajoutent que la définition doit convenir à tout le défini et au seul défini, *toti definito et soli definito;* en moins de mots, être propre et universel, ce qui découle également de tout ce qui précède.

Ils veulent enfin qu'elle soit réciproque, par où ils entendent que le sujet et l'attribut doivent pouvoir être pris indifféremment l'un pour l'autre. Ce dernier caractère est ce qui distingue la définition des propositions pures et simples dont les formes ne sont pas convertibles. L'or est jaune; voilà une proposition: car l'idée de couleur n'est pas adéquate à l'idée d'or, puisqu'il y a d'autres choses que l'or qui sont jaunes, et que l'or, de son côté, n'a pas cette unique propriété. Une étoile est un astre qui brille de sa propre lumière; voilà une définition, parce que le sujet et l'attribut sont deux idées égales, ou, pour mieux dire, une seule idée exprimée de deux manières différentes: par un seul mot dans le premier membre, et par un assemblage de mots dans le second.

Est-il nécessaire de faire observer que la définition doit joindre la clarté à l'exactitude, qui autrement serait obtenue en pure perte? « Une définition obscure, dit Aristote, ressemble à ces tableaux de mauvais peintres, qui sont inintelligibles à moins d'une inscription pour en expliquer le sujet. » Il est donc essentiel, lorsqu'on définit, d'éviter les métaphores, qui voilent trop souvent les pensées et peuvent donner lieu à de graves méprises. On doit, au contraire, rechercher la précision, qui produit la netteté et qui fait que la parole n'est, pour ainsi dire, que l'idée devenue sensible dans le discours.

Si nous avons bien fait comprendre le procédé de la définition, on voit que ce procédé consiste à développer la série des éléments que renferme une idée. Étant donné un objet dont la notion est indéterminée, analyser cette notion pour l'éclaircir: voilà en deux mots toute la définition.

Une conséquence à tirer de là, c'est que tous les objets ne peuvent être définis, mais uniquement ceux dont la nature est complexe. Je puis définir l'homme; pourquoi? Parce que l'homme est un sujet composé, qui se prête, par conséquent, à l'analyse; mais je ne puis pas définir l'être dont la simplicité s'y refuse. Aristote avait entrevu cette vérité, que Pascal et Arnauld ont mise dans tout son jour. Il ne fallait donc pas en rapporter la découverte à Locke, comme on l'a souvent fait.

Par une raison différente, les individus tels que Socrate, Pierre, Paul, échappent aussi à la définition; car ils ont la même essence, et ils ne se distinguent les uns des autres que par le nombre et d'autres accidents qui ne sont pas susceptibles d'être formulés avec rigueur. Tout ce que je puis faire est d'indiquer les caractères qui servent à les reconnaître, comme la pénétration, la douceur, la fermeté, les traits du visage, l'attitude du corps, etc.

Une autre conséquence de la nature de la définition, c'est que l'analyse du sujet pouvant être fautive, soit qu'on ait omis des attributs essentiels, ou qu'on ait tenu compte d'éléments inutiles, elle est elle-même dans beaucoup de cas hypothétique et infidèle. A quoi se réduisent les définitions du sec, de l'humide et de tant d'autres phénomènes naturels, si péniblement élaborés par Aristote? Qui peut dire où iront celles qu'on donne maintenant de l'eau et de l'air, lorsque la chimie aura fait de nouveaux progrès? Pour démontrer une définition, il faudrait établir l'exactitude de la division qui y sert de base, et le plus souvent on ne le peut.

Les conceptions rationnelles n'ont aucun avantage sur les données expérimentales, et il est également ou même plus délicat de les déterminer avec une entière certitude. On dispute encore sur la nature du temps, de l'espace, du bien et du beau. La vraie définition de la substance avait échappé aux cartésiens et n'a été donnée que par Leibniz. N'est-il pas arrivé à toute une secte de philosophes de méconnaître les attributs essentiels de l'âme, au point de la confondre avec la matière? Les définitions se ressentent du défaut de nos méthodes et, en général, elles partagent toutes les vicissitudes de la connaissance humaine; imparfaites dans l'origine, elles se rectifient à mesure que l'esprit avance.

Il n'y a qu'une science, la géométrie, où elles aient une évidence immédiate, qui a fait décerner aux mathématiques le nom de sciences exactes par excellence. A quoi tient cette clarté, cette rigueur, cette absolue et irrésistible certitude d'une classe particulière de définitions? C'est, comme l'a très-bien vu Kant, que les figures, et en général les objets de la géométrie, sont des produits de la pensée, qui y met précisément ce qu'elle veut, et qui sait tout ce qu'elle y met, à peu près comme l'horloger connaît une pendule. Par exemple, décrire un cercle, c'est tracer une figure terminée par une courbe dont les points sont à une égale distance d'un point intérieur qu'on appelle centre: le mot de cercle résume le fait; la définition l'expose, et il ne reste au géomètre qu'à en tirer les dernières conséquences. Il en est de même pour les triangles, pyramides, ellipses, etc., que nous pouvons toujours construire en aussi grand nombre qu'il nous plaît; tout y est d'une clarté parfaite pour l'intelligence, parce qu'elle engendre elle-même le sujet à définir. Comme, au contraire, les substances, le temps, l'espace, les phénomènes nous sont donnés par la nature, et que nous ne les créons pas; nous les ignorons d'abord, et plus tard nous ne parvenons à les connaître que par un travail lent et peu sûr de la réflexion.

Les ouvrages où la théorie de la définition est exposée sont innombrables; il nous suffira d'indiquer parmi les anciens: Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. II; *Topiques*, liv. VI; et parmi les modernes: Pascal, *Réflexions sur la Géométrie; — Logique de Port-Royal*, 1re partie, ch. XII, XIII et XIV; 2e partie, ch. XVI; — Locke, *Essais sur l'Entend. hum.*, liv. III, ch. III et IV; — Leibniz, *Nouv. Essais sur l'Entendement humain*, liv. III, ch. III et IV; — Kant, *Logique*, trad. par J. Tissot, Paris, 1840, § 99 et suiv.; — Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, 1re partie, leçons XII et XIII. C. J.

DEGÉRANDO (Marie-Joseph), né à Lyon le 29 février 1772, fut élevé chez les oratoriens de cette ville. En 1794, lors du siége de Lyon par les armées républicaines, il prit les armes pour la défense de sa cité natale, fut fait prisonnier et n'échappa à la mort que par miracle. Contraint, pour sauver sa vie, de chercher un asile à l'étranger, il se réfugia d'abord en Suisse, et de là dans le royaume de Naples. En 1796, après un exil qui avait duré environ trois années, l'établissement du Directoire permit à M. Degérando de rentrer en France. Il passa quelques mois à Lyon; mais bientôt, cédant aux instances de Camille Jordan, son parent et son ancien condisciple, qui le pressait de le suivre à Paris, il vint s'établir dans cette ville. Au 18 fructidor, il fut assez heureux pour sauver la liberté de son courageux ami, qu'il déroba aux recherches de la police et accompagna dans sa fuite en Allemagne. Agé alors de vingt-cinq ans, et resté sans emploi, malgré sa capacité et son intelligence précoces, il résolut d'embrasser la carrière des armes qu'entouraient de prestige les brillantes victoires de l'armée d'Italie, et s'engagea comme chasseur au sixième régiment de cavalerie. Vers le même temps, la Classe des Sciences morales et politiques mettait au concours cette curieuse question, empruntée à la philosophie de Condillac: « Quelle est l'influence des signes sur la faculté de penser? » M. Degérando concourut, obtint le prix, et en reçut la nouvelle peu de temps après la bataille de Zurich, à laquelle il avait pris part. Ce premier triomphe, qui fut suivi de succès non moins brillants dans d'autres luttes académiques, fixa l'attention du gouvernement sur M. Degérando, devant lequel s'ouvrit une carrière plus conforme à sa vocation que l'état militaire. Attaché, en 1799, au ministère de l'intérieur par Lucien Bonaparte; élevé, en 1804, au poste de secrétaire général par M. de Champagny; en 1805, il accompagna Napoléon dans son voyage en Italie; il est nommé maître des requêtes en 1808; fait ensuite partie de la junte administrative de Toscane et de la consulte établie près les États romains; reçoit, en 1811, le titre de conseiller d'État, et, en 1812, est appelé à l'intendance de la Catalogne. Lors de la chute de l'empire, M. Degérando conserva la position élevée qu'il devait moins encore aux circonstances qu'à son noble caractère et à ses talents éprouvés; mais ayant été envoyé, pendant les Cent-Jours, en qualité de commissaire extraordinaire dans le département de la Moselle pour y organiser la défense du territoire national, il fut mis à l'écart durant les premiers mois de la seconde restauration. Rentré peu de temps après au conseil d'État, il joignit sa voix à celles de MM. Allent, Bérenger, Cormenin, etc., pour défendre avec fermeté le maintien des ventes nationales et le respect des droits acquis pendant la révolution et l'empire. En 1819, il ouvrit, à la Faculté de droit de Paris, un cours de droit public et administratif que les ombrageuses défiances du pouvoir suspendirent en 1822, mais qu'il reprit en 1828, sous le ministère réparateur de M. de Martignac. Animé du noble désir d'être utile à ses semblables, il consacrait les loisirs que lui laissaient les affaires et le culte assidu des lettres à la propagation des découvertes utiles et à des œuvres de bienfaisance. Le gouvernement de Juillet reconnut les longs services de M. Degérando, en l'élevant, en 1837, à la pairie; il faisait depuis longtemps partie de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et de celle des sciences morales et politiques. Il est mort le 9 novembre 1842, à l'âge de soixante-dix ans.

Ce n'est pas ici le lieu de considérer dans M. Degérando l'administrateur sage et intègre, dont le court passage a laissé les plus honorables souvenirs en Italie et en Catalogne; ni le publiciste consommé qui a si longtemps éclairé le conseil d'État de ses lumières, et dont l'enseignement a fondé en France la théorie du droit administratif; ni même l'homme de bien, membre dévoué de plusieurs sociétés charitables et auteur d'utiles ouvrages consacrés à la bienfaisance; parmi tant de titres divers que M. Degérando s'est acquis à la reconnaissance des amis de leur pays, nous n'avons à apprécier que ses travaux en philosophie.

Vers l'époque où commence la carrière philosophique de M. Degérando, la doctrine de Condillac était en possession d'une autorité exclusive et absolue. Les rares adversaires qu'elle conservait gardaient un silence prudent, et ses nombreux admirateurs n'hésitaient pas à la présenter avec plus d'enthousiasme que de réflexion, comme le dernier mot de la raison humaine sur les problèmes qui l'intéressent le plus. Cédant au préjugé universel, M. Degérando suivit d'abord la pente où les meilleurs esprits étaient alors engagés. Son premier ouvrage, travail ingénieux sur les signes et l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels (4 vol. in-8, 1800), reproduit en général la méthode et les théories du maître. Le point de départ de l'auteur est ce principe, universellement accepté, dit-il, par les philosophes de nos jours, que l'origine de toutes les connaissances humaines est dans la sensation, ou, ce qui revient au même, dans l'impression des objets extérieurs

sur nos organes. Réduit aux seules facultés que la sensation enveloppe, la perception, l'attention, le jugement, l'imagination, la réminiscence et la mémoire, l'homme ne pourrait acquérir le petit nombre des idées indispensables à son existence : la limite de ses besoins marquerait celle de son savoir. Mais à la lumière de l'analogie, il découvre chez son semblable des facultés pareilles aux siennes, se rapproche de lui, cherche à s'en faire comprendre, imagine le langage, le perfectionne, et, par le moyen de ce merveilleux instrument, modifie ses premières connaissances, en acquiert de nouvelles et recule à l'infini le domaine de sa raison. Le langage est la condition des idées complexes et abstraites, ainsi que du raisonnement qui consiste à substituer à un signe, dont la valeur ne pourrait être saisie immédiatement par l'esprit, d'autres signes dont les idées sont plus voisines de nous. Il suit de là que la plupart des jugements dont un raisonnement se compose, n'ont pour objet que d'apprécier la valeur de nos signes; ils sont vrais ou faux, selon que cette appréciation l'est elle-même, et le langage se trouve être à la fois la source principale de nos connaissances et de nos illusions.

Il faut toutefois le reconnaître, malgré les liens étroits qui le rattachent à l'école de Condillac, M. Degérando n'accepte les doctrines de cette école que sous bénéfice d'inventaire et avec une réserve intelligente. C'est ainsi qu'il n'adopte pas sans restriction la célèbre maxime qu'une science bien étudiée n'est qu'une langue bien faite, et que les contestations et les erreurs ne sont dues qu'à l'imperfection de nos signes. Il croit peu, ou, pour parler plus exactement, il ne croit pas à la possibilité d'une langue philosophique exempte de défauts, et, au lieu de déclamer inutilement contre les vices des idiomes vulgaires, il pense que les philosophes devraient plutôt s'occuper d'en faire valoir les avantages. Il ne se montre guère plus favorable au projet d'appliquer à la métaphysique les procédés de l'algèbre en réduisant le raisonnement au calcul; déclare même, en propres termes, qu'une pareille tentative n'est qu'une chimère. Enfin, M. Degérando réhabilite le syllogisme comme la forme primitive et essentielle de la pensée; il rend hommage à la rigoureuse exactitude de la logique des écoles, et il s'incline devant Aristote comme devant le penseur le plus profond, le génie le plus éminemment didactique qui se soit montré sur l'horizon de la philosophie.

Ces jugements, d'une impartialité si rare en France, il y a un demi-siècle, annonçaient chez M. Degérando une rectitude et une libéralité de vues qu'on retrouve, encore qu'étouffée par des préjugés d'école, dans son mémoire *de la Génération des connaissances humaines*, publié en 1802 (Berlin, 1 vol. in-8). M. Degérando avait pris pour épigraphe cette phrase de Locke : « L'expérience est le principe de nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur source. » Après une revue rapide des systèmes anciens et modernes sur l'origine des idées, il s'attache à la théorie des idées innées, qu'il s'applique à combattre sous toutes ses formes. Une dernière partie de l'ouvrage, consacrée à l'analyse des facultés de l'âme, a pour objet de montrer comment l'expérience engendre toutes les connaissances humaines; il est à remarquer que M. Degérando y considère la réflexion, c'est-à-dire la conscience, à l'exclusion des sens, comme la source des idées de substance, d'unité et d'identité. Ce mémoire, que l'Académie de Berlin couronna, contient le germe d'un ouvrage bien supérieur, et qui formera dans l'avenir le principal titre de M. Degérando, nous voulons parler de son *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, dont la première édition parut en 1804 (Paris, 3 vol. in-8).

Ce qui manque à la plupart de nos historiens, c'est l'unité, et ce défaut tient à la multitude presque infinie des faits dont l'historien doit nous dérouler le tableau. M. Degérando pensa qu'on pourrait y échapper en rattachant l'exposition des systèmes philosophiques à l'analyse d'une question tellement liée à toutes les autres, qu'elle eût déterminé constamment et d'une manière infaillible le caractère dominant et les destinées des systèmes; et comme il n'y a pas en philosophie de problème plus important que la question de l'origine et du fondement des connaissances humaines, il s'arrêta à ce point de vue pour tracer l'histoire des écoles anciennes et modernes. Son ouvrage se divisait en deux parties : la première toute narrative, où il se bornait à exposer les doctrines; la seconde où il en appréciait les caractères et la valeur; celle-ci ne comprenait pas moins de quatorze chapitres et formait la moitié de l'ouvrage entier. Certes, ni la méthode ni le plan de M. Degérando ne sont irréprochables; sa méthode est arbitraire; elle dérange, comme l'a très-bien fait remarquer M. Cousin, la proportion et l'ordonnance naturelles des systèmes, pour y substituer une ordonnance factice qui présente les idées, non sous le point de vue de l'auteur, mais sous celui de l'historien; son plan est impraticable, car on ne peut séparer d'une manière absolue l'exposition et la critique d'un système, et, de plus, il entraîne à des répétitions fâcheuses. Mais ces réserves une fois faites, nous devons reconnaître l'importance et la nouveauté du service que M. Degérando rendait à la philosophie. L'*Histoire comparée des systèmes* a ramené les esprits au culte des grands noms, si négligé par l'école de Condillac, et maintenant encore, malgré le progrès des études historiques, elle offre une lecture pleine d'intérêt. Par la vérité des détails et par l'étendue des aperçus, elle est incomparablement supérieure à tous les essais du même genre qui avaient jusque-là paru en France, entre autres à l'abrégé insuffisant et fautif de Deslandes. L'érudition en est exacte; les cadres sont à peu près complets, et, ce qui vaut mieux, elle respire au plus haut point l'amour de la science, le sentiment de la dignité de l'homme et une généreuse confiance dans l'avenir. Les préférences de l'auteur pour la méthode expérimentale sont visibles; mais il tempère, par le désir d'être impartial, tout ce qu'il y a d'exclusif et d'étroit dans son point de vue. S'il ne rend pas entièrement justice à la profondeur de Kant, il discute librement et n'accepte pas toujours les conclusions de l'idéologie. Il est même assez curieux de suivre dans l'*Histoire comparée* le progrès des opinions de M. Degérando, qui, après s'être séparé de Condillac sur les questions de détail, finit par répudier son principe, contester la rigueur de ses analyses et de son langage, et distinguer l'activité de l'âme de la sensibilité. M. Degérando juge Locke beaucoup plus près de la vérité que Condillac; cependant il ne le croit pas à l'abri de toute erreur sur des points d'une haute importance. Il blâme, par exemple, sa théorie du jugement, et rejette ce dangereux paradoxe, que nous n'avons aucune idée de la substance, ou que cette idée ne consiste que dans la réunion des qualités. « Car, dit-il (t. III, p. 209), si nous n'avions aucune idée de la substance, nous ne pourrions avoir celle de la qualité, qui est sa

corrélative; et la réunion de plusieurs qualités ne forme point encore une substance, mais seulement une qualité complexe. » M. Degérando, disciple infidèle de ses maîtres, voyait aussi chaque jour s'étendre l'intervalle qui le séparait de leurs doctrines, et semblait vaguement pressentir la réforme heureuse qui s'est accomplie dans les années suivantes. Le commerce assidu des grands monuments de l'histoire, en agrandissant ses vues, l'avait de plus en plus détaché des influences d'école et de parti.

Pendant la durée du régime impérial et les commencements de la Restauration, M. Degérando, bien qu'absorbé par les affaires, trouva le temps de refondre la première édition de son *Histoire*, dont une seconde édition parut en 1823 (Paris, 4 vol. in-8). Cette édition ne diffère en rien de la première sous le rapport du plan et de la méthode; mais elle s'est enrichie de développements et d'additions si considérables, qu'elle peut passer pour un ouvrage entièrement nouveau. Il est vivement à regretter que l'auteur n'y ait pas mis la dernière main. Les volumes parus s'arrêtent, comme on sait, au renouvellement des lettres et de la philosophie au XVe siècle.

Parvenu au seuil de la vieillesse, M. Degérando mit au jour son beau livre *du Perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, que l'Académie française couronna en 1825. L'idée fondamentale de cet ouvrage, où la spéculation se mêle à la pratique, la théorie aux préceptes en proportion à peu près égale, c'est que la vie de l'homme n'est en réalité qu'une grande éducation dont le perfectionnement est le but. Cinq mobiles principaux sollicitent la volonté humaine; ce sont les sensations, les affections, la pensée, le devoir, la religion. Le perfectionnement consiste à poursuivre avec ordre et par le développement harmonieux de toutes nos facultés, les fins que ces mobiles nous révèlent. Il suppose donc deux conditions : l'une, l'amour du bien, ce mouvement éclairé, libre, généreux de l'âme, qui se porte avec un dévouement aussi entier que sincère vers tout ce qui est excellent; l'autre, l'empire de soi, par lequel l'homme excite, modère, dirige, réprime ses affections et ses pensées, et commande à sa volonté elle-même. Les fruits de l'amour du bien sont : la justice, la bonté, la droiture d'intention; ceux de l'empire de soi, la modération, la force d'âme, l'indépendance, la bonne direction de l'activité; un juste accord de ces deux puissances produit la grandeur d'âme, la dignité du caractère, la paix intérieure. Aimer le bien et le maîtriser, voilà donc le terme où doivent tendre tous nos efforts. Pour l'atteindre, il faut cultiver en nous la sensibilité, vivre dans la méditation et le silence, apprendre à nous connaître, veiller sur nous-mêmes, tourner à profit toutes les circonstances et jusqu'à nos fautes. Cette analyse décolorée permet de saisir l'ensemble de la doctrine; mais elle ne donne qu'une idée fort insuffisante du livre. Écrit avec chaleur et conviction, plein de vues élevées, de sages conseils et de nobles espérances, le *Perfectionnement moral* est au nombre des ouvrages qu'il faut avoir lus pour en apprécier toute la valeur.

En résumé, M. Degérando était doué d'un esprit laborieux et souple, qui s'appliquait avec une merveilleuse aisance à une grande variété d'objets. Peut-être avait-il moins de profondeur que d'étendue et surtout que de facilité. Il entrevoyait un horizon assez large, mais dont il ne démêlait bien clairement ni les contours, ni les divers aspects. Mais, à défaut d'une doctrine originale, il a laissé d'estimables travaux, développements heureux de la théorie de Locke et de Condillac sur les rapports des signes et de la pensée. Par son *Histoire comparée des systèmes*, il a préparé de nouveaux matériaux et ouvert une nouvelle voie à l'activité des esprits. Enfin, malgré le caractère un peu indécis de sa doctrine métaphysique, il n'a jamais varié sur les grandes vérités de la religion et de la morale, et à l'enthousiasme avec lequel il les expose, on voit qu'elles avaient passé de son esprit dans son cœur et dans sa vie. Consacré également par la vertu et par la science, son nom demeurera dans l'avenir, sinon comme un des plus glorieux, du moins comme un des plus justement vénérés de la philosophie contemporaine.

Outre les ouvrages mentionnés dans le cours de cet article, M. Degérando en a laissé un grand nombre d'autres, parmi lesquels nous indiquerons les suivants : *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages*, in-8, Paris, 1801; — *Éloge de Dumarsais, discours qui a remporté le prix proposé par la seconde classe de l'Institut national*, in-8, ib., 1805; — *le Visiteur du pauvre*, in-8, ib., 1820; 3e édition, ib., 1826; — *Institutes du droit administratif*, 4 vol. in-8, ib., 1830; — *Cours normal des instituteurs primaires, ou Directions relatives à l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*, in-8, ib., 1832; — *de l'Éducation des sourds-muets*, 2 vol. in-8, ib., 1832; — *de la Bienfaisance publique*, 4 vol. in-8, ib., 1838. M. Cousin a consacré à l'examen de l'*Histoire comparée des systèmes* un article de ses *Fragments de philosophie contemporaine*. C. J.

DÉISME (de *Deus*, Dieu). Il n'existe point dans la langue philosophique de terme plus vague, plus mal défini que celui-là et dont on ait abusé davantage. Si l'on ne consulte que l'étymologie, le déisme est la croyance en Dieu, ou le contraire de l'athéisme. Alors le déisme n'est plus un système, il est le fond même de la raison et de la nature de l'homme, il est la croyance du genre humain. Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend ordinairement, et peu s'en faut que, dans le langage et dans l'esprit de certains hommes, déisme et athéisme ne soient devenus synonymes. Le nom de déiste, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, a été pris d'abord dans une acception purement théologique : on le donnait aux sociniens ou nouveaux ariens qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Plus tard on l'a étendu à tous ceux qui, n'admettant que les principes de la religion naturelle, c'est-à-dire l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la règle du devoir, rejettent les dogmes révélés et le principe même de l'autorité en matière religieuse. Mais ce dernier sens est loin d'être adopté généralement. Ainsi Clarke, dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (t. II, ch. II), distingue quatre classes de déistes : les uns ne reconnaissent qu'un Dieu sans providence, indifférent aux actions des hommes et aux événements de ce monde, un moteur intelligent qui, après avoir tiré l'univers du chaos, l'abandonne à lui-même et aux lois générales dont il a été pourvu; les autres s'élèvent jusqu'à l'idée d'une providence, dans ce sens que Dieu, après avoir produit le monde, le gouverne par sa sagesse et continue à donner l'impulsion à tous les phénomènes de la nature; mais en même temps ils détruisent toutes les bases de la morale et de la croyance à une vie future, en soutenant que les lois établies par les hommes sont l'unique source de nos idées d'obligation et de mérite, et la seule règle d'après laquelle nos actions sont ju-

gées bonnes ou mauvaises. Les déistes qui composent la troisième classe, tout en admettant l'idée du devoir et de la divine providence, refusent de croire aux châtiments et aux récompenses d'une autre vie. Enfin, dans la quatrième classe sont compris ceux qui acceptent toutes les vérités de la religion naturelle, y compris le dogme de la vie future, et ne rejettent que le principe de l'autorité et de la révélation. Kant, non moins arbitraire, mais dont la définition a cependant trouvé plus de crédit que celle de Clarke, établit une différence entre le déisme et le théisme : le théiste, selon lui, reconnaît un Dieu libre et intelligent, auteur et providence du monde ; tandis que le déiste, dans l'idée qu'il se fait du premier principe des choses, ne va pas au delà d'une force infinie, inhérente à la matière et cause aveugle de tous les phénomènes de la nature (*Critique de la Raison pure*, p. 659). Le déisme, dans ce sens, ne serait plus qu'une forme du matérialisme et se confondrait avec la doctrine de certains physiciens de l'antiquité ; par exemple celle de Straton de Lampsaque (voy. ce nom). On comprend après cela que nous soyons embarrassés de faire l'histoire et la critique du déisme, puisque ce mot, sur la signification duquel on n'a jamais été d'accord, ne s'applique pas à un système en particulier, mais à plusieurs systèmes essentiellement distincts et dont chacun a sa place dans ce recueil. Quant à l'opinion qui rejette les dogmes révélés, ce n'est pas ici, où tout est donné à la spéculation philosophique, qu'elle peut être examinée. L'autorité de la révélation ne se prouve pas par des raisonnements, mais par des témoignages et par des faits ; et tous ceux qui ont pris une autre route, tous ceux, depuis Origène jusqu'à certains écrivains de notre temps, qui ont essayé de justifier par la raison ce qui, par sa nature même, doit être regardé comme au-dessus d'elle, ont également compromis les intérêts de la foi et ceux de la science. Nous dirons seulement, parce que nous pouvons le dire sans franchir les limites de l'observation philosophique, que c'est étrangement méconnaître la nature humaine que de supposer inutile l'intervention de l'autorité, et, par conséquent, de la foi, dans les croyances sur lesquelles se fondent la société et l'ordre moral. Qui oserait prétendre que les âmes puissent se passer de gouvernement et de règle dans un ordre d'idées où la sécurité est si nécessaire, où l'erreur et le doute ont de si déplorables conséquences ? Voy. Théisme.

DELAFORGE ou **DE LA FORGE** (Louis). Docteur en médecine à Saumur, il fut l'ami de Descartes et fut considéré comme un des plus habiles cartésiens de son temps pour la physique. Son principal ouvrage, écrit d'abord en français, et ensuite traduit en latin, a pour titre : *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, d'après les principes de Descartes*, in-4, Paris, 1664. L'historien de la vie de Descartes, Baillet, porte ce jugement sur l'ouvrage de Louis Delaforge : « M. Delaforge a réuni dans cet ouvrage tout ce que M. Descartes avait dit de plus beau et de meilleur en plusieurs endroits de ses écrits ; il est même allé plus loin, il a expliqué en détail plusieurs choses que M. Descartes n'a touchées qu'en passant. » C'est dans la question des rapports de l'âme et du corps qu'il nous semble être allé plus loin que Descartes et avoir ajouté un nouveau développement à sa doctrine. Descartes, pour expliquer ces rapports et cette association de l'âme avec le corps, en avait appelé à l'assistance divine ; mais il n'avait pas entrepris de déterminer en quoi consiste cette assistance divine. Delaforge reprend cette question et s'efforce de lui donner une solution plus précise, en conformité avec les grands principes de la métaphysique cartésienne. Il y a, selon lui, deux causes de l'association qui existe entre l'âme et le corps : d'abord une cause générale qui est la volonté divine ; ensuite une cause particulière qui est la volonté humaine ; c'est Dieu qui est la cause générale de l'alliance de l'âme avec le corps. Car il n'y a rien dans le corps qui puisse être la cause de cette union, de cette alliance. C'est donc Dieu qu'il faut considérer comme la cause de cette association qu'on trouve chez les hommes entre certaines idées et certains mouvements corporels. Cette association constante des mouvements du corps avec les sentiments et les idées de l'esprit a été établie par Dieu dès le jour où, pour la première fois, tel mouvement a eu lieu dans le corps ou telle pensée dans l'esprit. Mais, à côté de cette cause générale et prochaine de l'alliance de l'âme et du corps, il faut reconnaître l'existence d'une autre cause particulière de cette dépendance mutuelle de l'âme et du corps ; cette cause particulière est la volonté de l'âme. Car, selon Delaforge, Dieu n'est la cause efficiente et prochaine que de ces rapports de l'âme et du corps qui ne dépendent pas de l'âme, et tous les mouvements corporels qui sont les résultats d'actes volontaires de l'esprit ont pour cause directe et efficiente la volonté humaine. Ainsi, toutes les actions réciproques, tous les rapports de l'âme et du corps, ne dépendent pas directement de Dieu, mais seulement cette classe de rapports sur lesquels l'âme n'a aucun pouvoir et qui s'opèrent sans elle, et malgré elle. Quant aux mouvements volontaires, il ne faut pas leur rechercher d'autre cause que la volonté elle-même. Mais si Louis Delaforge ne rapporte pas à Dieu toutes les actions réciproques de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, il lui rapporte déjà directement toute une grande classe de ces actions. Il se trouve ainsi placé, de même que Clauberg, sur la voie qui conduit à Malebranche, et sa théorie de l'âme et du corps fait déjà pressentir la théorie des causes occasionnelles. A ce titre, l'ouvrage de Louis Delaforge se recommande à l'intérêt de celui qui veut suivre attentivement les développements des principes posés par Descartes. L'ouvrage de Delaforge a été traduit en latin par Flayder sous ce titre : *Tractatus de mente humana ejusque facultatibus et functionibus*, in-4, Paris, 1666. On peut consulter : P. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8 ; — F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854 et 1867, 2 vol. in-8.

DELONDRE (Adrien-Pierre), né en 1824 à Paris, après avoir achevé toutes ses études au collége Louis-le-Grand, fut admis à l'École normale en 1845, à l'agrégation de philosophie en 1849, au doctorat ès lettres en 1855. Il enseigna successivement la philosophie dans les lycées de Chaumont, de Strasbourg, de Clermont, de Toulouse et à la faculté des lettres de Douai. Forcé par une cruelle maladie de quitter l'enseignement, il mourut à Paris après plusieurs années de souffrance en 1863. On a de lui ses deux thèses : *Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1855, in-8 ; — *de Animi facultate quæ corpori movendo præsil*, Paris, 1855, in-8 ; — plusieurs articles philosophiques publiés dans la *Revue Contemporaine* et dans la *Revue Européenne*, parmi lesquels on remarque des études critiques sur *le Somnambulisme naturel et artificiel, la folie*, sur *les tendances positivistes de l'école médicale*,

à propos du dictionnaire de Nysten par MM. Littré et Robin, et sur l'*Hygiène de l'âme*, de Feuchtersleben. Cette dernière étude sert de préface à la traduction française du livre de Feuchtersleben par M. Schlesinger, Paris, 1860, in-8. A. L.

DÉMÉTRIUS, philosophe cynique, ami de Thraséas Pétus et de Sénèque, qui en parle fréquemment et avec la plus haute estime dans plusieurs de ses ouvrages, vivait à Rome au temps de Néron et de Vespasien, et paraît y avoir joui d'une très-grande considération, inspirée par l'austérité de ses mœurs et la noblesse de ses principes. Ainsi que la plupart des philosophes de son école, surtout à cette époque de décadence, il professait un profond mépris pour les connaissances purement spéculatives, et tout son enseignement se bornait à quelques préceptes de morale dont sa vie ne s'écartait jamais. La nature, disait-il, a marqué du cachet de l'évidence et rendu accessible à tous les esprits le petit nombre de vérités que nous avons besoin de savoir pour bien vivre et être heureux. Nos véritables biens doivent être cherchés en nous-mêmes, dans la liberté et dans la force de notre âme; les objets extérieurs ne doivent exciter ni nos craintes ni nos espérances; la mort n'est pas un mal, mais une délivrance; nous avons peu de chose à redouter de la part de nos semblables, et rien de la part des dieux; nous devons toujours nous conduire comme si le monde entier avait les yeux fixés sur nous; enfin, les hommes, étant destinés par la nature à vivre en société, doivent regarder la terre comme leur commune patrie : telles sont à peu près ces vérités évidentes par elles-mêmes dans lesquelles, au dire de Sénèque (*Ép.* LXII et LXVII; *de Provid.*, ch. III et V; *de Vita beata*, ch. XVIII; *de Benef.*, lib. VII, c. I et VIII), Démétrius faisait consister la morale et la philosophie tout entière. — Il a existé plusieurs autres philosophes du nom de Démétrius, mais tellement obscurs, qu'ils ne méritent pas d'être mentionnés. Nous ne parlerons pas davantage du fameux Démétrius de Phalère, bien qu'en sa qualité de disciple de Théophraste il soit ordinairement compris dans l'école péripatéticienne, et que nous possédions sous son nom un traité sur la même matière et portant le même titre que l'*Herménéia* ou *Traité de la proposition d'Aristote*. La philosophie n'a rien de commun avec les actions et les événements qui l'ont rendue célèbre.

DÉMIURGE (de δημιουργός, ouvrier, artisan, architecte). Platon, et avant lui Socrate, sont les premiers qui, par une métaphore très-facile à comprendre, ont transporté dans la métaphysique cette expression de la langue usuelle. S'étant élevés à l'idée d'une cause première, intelligente et libre, et ne concevant pas qu'une telle cause ait pu développer sa puissance sans le secours de la matière, ils ont représenté Dieu comme l'architecte ou l'artisan du monde. Tel est le rôle que l'intelligence ou le νοῦς remplit dans la Genèse du Timée. Mais Platon n'a certainement pas prétendu établir une différence entre cette intelligence suprême, cause ordonnatrice et providence du monde, et ce qu'il appelle ailleurs l'Unité ou le Bien. Plus tard, dans l'école d'Alexandrie, où la langue et la dialectique platoniciennes ont été mises au service d'un système nouveau, on ne s'est pas contenté de concevoir l'intelligence et le bien comme deux choses distinctes, quoique réunies dans la même substance, comme deux hypostases, dont la seconde est supérieure à la première; on a encore voulu faire du Démiurge une troisième hypostase tout à fait distincte des deux autres, et non moins éloignée de la seconde que la seconde de la première. Tel est le sentiment de Plotin, qui confond le Démiurge avec l'âme du monde, moteur universel et intelligent, mais inférieur à l'intelligence elle-même; car il ne convient pas à ce dernier principe de sortir, par le mouvement et par l'action, du caractère immuable qui lui est propre. Proclus a de nouveau élevé le Démiurge au rang de l'intelligence, mais sans le confondre entièrement avec elle, et en confondant encore moins l'intelligence elle-même avec l'Unité ou le Bien. Pour lui, le Démiurge est le troisième degré de la trinité intellectuelle, l'intelligence devenue active et féconde, inférieure au pur intelligible. Son action se manifeste par les idées; les idées, qui sont en même temps une cause efficace, communiquent leur puissance à l'âme universelle, et celle-ci, à son tour, gouverne l'univers (*Theolog. secund. Plat.*, lib. V, c. XXIII). Enfin les gnostiques, mêlant à leurs idées religieuses plusieurs principes de l'école d'Alexandrie, ont conçu le Démiurge encore autrement. Les uns, par exemple Basilide et Valentin, l'ont représenté comme une émanation divine ayant une existence à part, formant un être ou plutôt une hypostase tout à fait distincte, mais éloignée du Dieu suprême par une foule d'existences intermédiaires : il sert, pour ainsi dire, de limite, de transition entre le monde supérieur ou le Plérôme, et le monde inférieur, corrompu par le contact de la matière. Les autres, comme les ophites, les caïnites, les nazaréens, en ont fait un mauvais génie dont le seul but, en créant le monde, était de lutter contre la volonté de Dieu, et de tourmenter les âmes émanées de son sein en les chargeant des liens honteux du corps (voy. GNOSTICISME). Si étrange qu'elle puisse sembler d'abord, cette idée d'un principe moteur, d'un Démiurge inférieur à Dieu, a son origine dans une difficulté très-réelle de la métaphysique, celle de concilier la nature immuable de la cause infinie avec les effets variables et contingents qu'elle produit dans le monde. Mais il s'en faut que cette difficulté soit résolue par l'hypothèse inintelligible de Plotin et de Proclus, ou par les grossières fictions de l'école gnostique.

DÉMOCRITE. La vie de ce philosophe nous est beaucoup moins connue que sa doctrine; car de celle-ci, quoique le temps en ait détruit tous les monuments originaux, il nous reste encore un certain nombre de fragments, dont l'authenticité ne peut pas être sérieusement contestée : les rares documents que l'on possède sur celle-là sont pleins de fables et de contradictions. On sait d'une manière certaine que Démocrite reçut le jour à Abdère, colonie grecque de la Thrace, qui s'était fait par son intelligence une réputation analogue à celle de la Béotie; mais on n'est pas encore parvenu à fixer l'époque de sa naissance : les uns désignent la première année de la LXXXe olympiade, c'est-à-dire l'an 460 avant J. C.; les autres l'an 470, faisant ainsi Démocrite d'une année plus âgé que Socrate; enfin d'autres s'arrêtent à l'an 494. De ces trois opinions, la dernière, recommandée par l'autorité de Diodore de Sicile, est celle qui nous paraît la plus vraisemblable et la plus facile à concilier avec la plupart des traditions qu'on a pu recueillir sur le philosophe abdéritain. Le père de Démocrite, pour lequel nous avons à choisir entre trois noms aussi incertains l'un que l'autre, possédait, à ce qu'il paraît, une très-grande fortune; on rapporte que Xerxès, retournant dans son pays après la bataille de Salamine, c'est-à-dire vers 480 avant J. C., reçut chez lui l'hospitalité et, par reconnaissance, lui laissa des mages pour instruire son fils, encore jeune, dans les sciences de la Chaldée et de la Perse. Quoi qu'il

en soit de cette tradition, c'était une opinion unanime chez les anciens, que Démocrite a puisé en Orient une grande partie des connaissances par lesquelles il s'est rendu célèbre. On dit qu'il visita l'Inde, l'Éthiopie, la Chaldée, la Perse, se faisant initier par les prêtres de ces différents pays aux sciences dont ils étaient alors les seuls dépositaires. On a du moins quelques raisons de croire qu'il passa plusieurs années en Égypte, où Pythagore l'avait précédé, et qui fut vraisemblablement l'institutrice de la Grèce pour la géométrie et les sciences mathématiques. Il est probable qu'il visita aussi la Grande-Grèce, où florissaient alors les deux écoles rivales de Pythagore et de Zénon d'Élée, l'une et l'autre parfaitement connues de Démocrite, et dont il semble avoir voulu combattre les principes par son propre système. Enfin, rien n'empêche qu'attiré par la célébrité d'Athènes, il ait assisté, comme on le prétend, sans se faire connaître, aux leçons de Socrate et d'Anaxagore. Sans parler de l'analogie qui existe entre l'hypothèse des homéoméries et celle des atomes, nous pourrions signaler plus d'un point de contact entre l'astronomie d'Anaxagore et celle du philosophe abdéritain. Quant à Leucippe, qui passa généralement pour son maître, et dont le nom est rarement séparé du sien dans la bouche des premiers historiens de la philosophie, nous ne savons ni en quel lieu ni à quelle époque de sa vie il le rencontra; nous ignorons même quelle part il faut faire à chacun d'eux dans le système qui leur est attribué en commun. Ce qui nous reste à dire de la vie de Démocrite est encore plus incertain s'il est possible, mais peut servir à nous donner une idée de son immense réputation chez les anciens, de l'impression que sa science et son génie avaient produite sur leur imagination. On raconte qu'après avoir passé dans tous ces voyages la plus grande partie de sa vie, il revint dans sa patrie entièrement ruiné et obligé de demander un asile à un de ses frères appelé Damasus. Une loi de son pays privait des honneurs de la sépulture ceux qui avaient dissipé leur patrimoine. Démocrite, pour se soustraire aux effets de cette loi plus que sévère, aurait lu en public son principal ouvrage, connu sous le nom de Μέγας διάκοσμος, et le peuple en aurait été charmé à ce point qu'il accorda à l'auteur, en témoignage de sa satisfaction, la somme énorme de 500 talents ou de deux millions et demi de notre monnaie, et décida que ses funérailles seraient à la charge du trésor public. Il alla même, à ce qu'on prétend, jusqu'à confier à Démocrite le gouvernement de l'État; mais le philosophe, après avoir accepté cet honneur, ne tarda pas à y renoncer pour reprendre sa vie et ses travaux accoutumés. Ce récit, comme tout le monde le remarquera, ne s'accorde guère avec la triste célébrité des Abdéritains ni avec une autre tradition, d'après laquelle Démocrite, passant aux yeux de ses concitoyens pour un homme frappé de démence, aurait été confié par leur pitié aux soins d'Hippocrate, appelé tout exprès de Cos pour le rendre à la raison. On ne saurait ajouter plus de foi à ce rire inextinguible avec lequel Démocrite nous est ordinairement représenté. Nous pensons, avec un historien moderne de la philosophie, que ce n'est là qu'une expression exagérée à dessein de l'insouciance et du mépris enseignés par le philosophe pour tout ce qui peut affliger ou réjouir les hommes. C'est en exprimant d'une manière analogue son amour pour la science qu'on a pu dire qu'il se priva lui-même de la vue, ou qu'il errait sans cesse au milieu des tombeaux, afin de n'être point distrait de ses méditations. Il mourut à Abdère dans un âge fort avancé, à 104 ans selon les uns, à 108 ou à 109 ans selon les autres; nous adoptons la version de Diodore de Sicile, qui le fait vivre 90 ans.

Démocrite fut un de ces rares génies qui, non contents de rassembler en eux toute la science d'une époque, y ajoutent encore les fruits de leurs propres méditations. Il peut être regardé comme l'Aristote de son temps, et l'on a le droit de supposer que ses recherches sur les animaux et sur les plantes ne furent point perdues pour le philosophe de Stagire. Malheureusement nous serons toujours condamnés sur ce point à de simples conjectures; car des nombreux ouvrages que Démocrite a composés (Diogène Laërce en compte jusqu'à soixante-douze), et dont le style, si nous en croyons Cicéron, à la fois clair et brillant de poésie, aurait pu rivaliser avec celui de Platon, il ne nous est parvenu que les titres et quelques rares lambeaux. Encore a-t-on contesté l'authenticité de ces titres, où nous voyons représentées la logique, la morale, la physique, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la poésie, la musique, la grammaire, et jusqu'à la stratégie, en un mot toutes les branches des connaissances humaines. Quant aux fragments qui nous restent de Démocrite, et que l'on trouve disséminés dans une multitude d'auteurs, ils se rapportent presque tous à son système philosophique, que nous allons maintenant essayer de faire connaître.

Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, le système de Leucippe et de Démocrite est entièrement l'opposé de celui qu'enseignait l'école éléatique. Les philosophes de cette école, ne concevant pas de milieu entre ce qui est d'une manière absolue et ce qui n'est pas, étaient conduits à nier tous les phénomènes, et, par conséquent, le mouvement, sans lequel ni la génération, ni la mort, ni aucun autre changement n'est possible. Or, comme le mouvement leur semblait avoir pour condition le vide, ils dirigeaient surtout leurs efforts contre cette dernière idée, la déclarant incompréhensible et absolument inconciliable avec celle de l'être. Ils s'attaquaient de la même manière à la pluralité des êtres ou à la divisibilité, non-seulement de la matière, mais de l'être en général. Si l'être est divisible, disaient-ils, il l'est à l'infini; car il demeure toujours semblable à lui-même, et chacune de ses parties doit avoir les mêmes propriétés essentielles que le tout. Mais la divisibilité à l'infini est une idée contradictoire, elle détruit la réalité même de l'être en détruisant son unité; donc rien n'existe que l'un et l'immuable, c'est-à-dire l'absolu. Leucippe et Démocrite choisissent précisément pour bases de leur doctrine les deux idées que repousse l'école éléatique. Ils soutiennent, l'un et l'autre, 1° que le vide existe aussi bien que le plein, et le non-être aussi bien que l'être; 2° que la divisibilité de l'être, conséquence inévitable de l'existence du vide, a nécessairement des limites. Ainsi se déclare, dès le premier pas, le caractère matérialiste de cette philosophie; car évidemment la propriété qu'on donne ici à l'être en général n'appartient qu'à la matière : elle seule peut être limitée et divisée par l'espace. Chacun de ces deux principes était l'objet d'une démonstration particulière. On prouvait l'existence du vide par le mouvement et par quelques expériences dont l'honneur revient à Leucippe. On montrait que dans un vase rempli de cendre il est toujours possible de faire pénétrer une certaine quantité d'eau, égale au vide qui s'y trouve. On alléguait la compression dont certains corps sont susceptibles, et la nutrition qui intro-

duit sans cesse des éléments nouveaux dans la substance des êtres vivants.

C'est par le raisonnement suivant, particulièrement attribué à Démocrite, qu'on démontrait le second point de la doctrine, à savoir : que la matière se compose nécessairement de parties indivisibles. Qu'on divise un corps autant de fois qu'on le voudra, il faudra qu'il en reste quelque chose ou qu'il n'en reste rien. Dans la dernière hypothèse les corps se composent de rien et viennent de rien : ce qui est parfaitement absurde. Si, au contraire, il reste quelque chose, quelle sera la nature de ce reste? Sera-t-il étendu ou inétendu? S'il est inétendu, on se trouve tout aussi embarrassé que dans l'hypothèse qui a déjà été écartée ; car comment des points inétendus donneraient-ils pour résultat de véritables corps? Si, au contraire, on est forcé de s'arrêter à quelque chose d'étendu, il est faux que la matière soit divisible à l'infini. A cette preuve, qui est la plus importante, Démocrite en joignait une autre que l'on pourrait appeler *arithmétique :* « De l'unité, disait-il, ne peut pas sortir la pluralité, ni la pluralité de l'unité (Arist., *Métaph.*, liv. VII, ch. XIII) ; par conséquent, le nombre des éléments dont la matière se compose, demeure invariable. » Ces éléments, ou les portions de matière étendues et cependant divisibles, c'est ce qu'on appelle les *atomes*. Les atomes et le vide, c'est-à-dire la matière et l'espace, voilà donc quels sont, aux yeux de Démocrite, ces principes de l'univers et les seules conditions de toute existence.

Il y a peu de chose à dire sur la nature du vide, dont la seule propriété est l'étendue ; une étendue infinie où l'on ne peut distinguer ni haut, ni bas, ni milieu, ni extrémités. Le rôle qui lui est confié dans la formation des choses est un rôle purement passif; en divisant la matière par sa seule présence, il rend possibles le mouvement et la pluralité des êtres.

Les atomes sont infinis en nombre comme le vide en étendue. Il ont toujours existé et ne seront jamais détruits, conformément à ce principe implicitement reconnu par tous les anciens, mais exprimé pour la première fois peut-être par Démocrite d'une manière claire et précise, que rien ne peut venir du néant ni se perdre en lui. Quoiqu'ils possèdent les deux qualités essentielles de la matière, l'étendue et la solidité, les atomes ne sont pourtant pas accessibles à nos sens ; nous ne les voyons que par la raison (λόγῳ θεωρητὰ), nous les concevons comme les éléments nécessaires de tous les corps, c'est-à-dire de tous les êtres. Il n'y a pas plusieurs espèces d'atomes, comme dans le système d'Anaxagore il y a plusieurs espèces d'homéoméries ; mais ils sont tous de la même espèce ou de la même nature ; car il n'y a que le semblable qui agisse sur le semblable, et le même qui puisse connaître le même. Or notre esprit, ainsi que nous le verrons bientôt, n'est, comme le reste, qu'un agrégat d'atomes.

Outre la solidité qui suppose nécessairement l'étendue, Démocrite attribuait encore aux atomes la figure, qu'il faisait varier à l'infini, mais non la pesanteur, comme le prétend Aristote. L'opinion d'Aristote est positivement démentie par mille témoignages contraires, qui nous montrent la pesanteur des atomes comme une innovation introduite par Épicure dans le système de son maître. D'ailleurs, comment Démocrite, en reconnaissant la pesanteur parmi les propriétés essentielles des corps simples, pouvait-il nier comme il le fait le mouvement rectiligne, et soutenir que les atomes sont naturellement immobiles?

L'un des points les plus obscurs du système de Démocrite, c'est la manière dont il explique le mouvement. N'oublions pas qu'il s'agit ici d'une philosophie qui veut rendre compte de l'existence de tous les êtres par des lois purement mécaniques, et où, par conséquent, le mouvement doit jouer un très-grand rôle. Mais d'où vient ce phénomène, qui n'est rien moins ici que l'âme de la nature? quelle en est l'origine? quel en est le principe? Nous savons déjà qu'il n'est pas inhérent à l'essence de la matière, qu'il n'est point compris parmi les propriétés fondamentales des atomes. Nous savons aussi qu'il n'est point produit par une cause première distincte du monde, par un moteur spirituel comme celui qu'admettait Anaxagore. Démocrite le regardait comme éternel, sans s'inquiéter ni de son principe ni de son origine. De ce qu'il existe maintenant, il en concluait qu'il a toujours existé, aussi bien que le temps, qui n'a pas non plus été créé. Il distinguait trois espèces de mouvements : 1° le mouvement ordinaire ou par impulsion, celui qui se communique d'un corps à un autre par un choc extérieur ; 2° le mouvement oscillatoire, résultant de l'impulsion réciproque de plusieurs atomes mis en contact les uns avec les autres ; 3° le mouvement circulaire ou en forme de tourbillon. Il nous semble que ce dernier, qui exerce la plus grande influence sur la forme générale de l'univers, a dû être regardé comme le mouvement primitif ; la seconde place appartiendrait alors au mouvement oscillatoire, et la troisième au mouvement par l'impulsion, lequel n'est qu'un phénomène particulier dans la nature déjà organisée.

Quoi qu'il en soit, le mouvement et les propriétés des atomes suffisent à nous rendre compte de tous les phénomènes et de la formation même de l'univers, sans le secours d'aucune providence ni d'aucune cause intelligente, sans obéir à d'autres lois qu'à celles d'une aveugle nécessité. Tous les corps dont l'univers est l'assemblage se forment par la combinaison des atomes; ils périssent, sans changer de nature, quand les atomes se séparent ; ils s'altèrent quand les atomes changent de position, et leur variété s'explique par la variété qui existe dans la figure des atomes, par la différence de leur rang et de leur position. Ainsi naissent et périssent non-seulement les êtres qui peuplent notre planète, mais des mondes sans nombre dont les uns se ressemblent, dont les autres offrent entre eux les plus grandes différences. La terre a été formée la première : d'abord petite et légère, elle errait dans l'espace; mais, grossie peu à peu par l'agglomération des atomes, elle finit par arriver au centre du monde, et y reste fixée par sa forme, qui est celle d'un cylindre creusé en dessous. Quant aux autres détails de la cosmologie de Démocrite, il est inutile de les exposer ici; car ils sont, comme nous l'avons déjà dit, presque tous empruntés du système d'Anaxagore.

La physique, et même la psychologie de Démocrite, sont fondées sur les mêmes principes que sa cosmologie. Qu'est-ce qui fait la différence des quatre éléments dont se compose toute la nature? Rien que la figure et le volume des atomes. Les plus petits, et par conséquent les plus légers, sont ceux qui entrent principalement dans la substance de l'air ; les plus grands et les plus lourds forment la terre et l'eau ; enfin, le feu se compose d'atomes ronds et aussi petits que ceux de l'air. Les qualités et les propriétés de ces différents corps s'expliquent de la même manière que leur forme, et comme il en est plusieurs qu'il est impossible de faire dériver d'un arrangement purement mécanique des ato-

mes, Démocrite, ouvrant la porte au scepticisme de Protagoras, les fait passer pour de pures sensations ou pour des affections personnelles auxquelles ne répond aucune réalité extérieure. Il comprend particulièrement dans cette classe le chaud et le froid, les couleurs, les saveurs, et ce qu'on a appelé plus tard les *qualités secondes* de la matière.

L'âme est de la même nature que le feu ; elle se compose d'atomes ronds et subtils qui, par leur légèreté et par leur forme, ont la propriété de se glisser dans toutes les parties du corps et de les mettre en mouvement, et avec le mouvement ils leur donnent aussi la chaleur, la vie et la sensibilité. Il y a de tels atomes répandus dans toute la nature ; ils sont en quelque sorte l'âme de l'univers, ils s'introduisent non-seulement dans l'homme et dans les animaux, mais aussi dans les plantes ; enfin, ils se conservent et se renouvellent en partie par la respiration. En effet, en nous pressant de toutes parts, les corps qui nous environnent expriment de notre propre corps une partie de ces atomes précieux par lesquels nous vivons et nous pensons ; mais comme il y a des atomes semblables répandus autour de nous, ceux-ci, entrant dans notre poitrine par la respiration, n'ont pas seulement pour effet de réparer la perte que nous avons faite, mais ils ferment le passage aux particules vitales qui nous restent et les empêchent de se répandre dans l'espace. Aussitôt que ce mouvement de résistance est vaincu, l'animal a cessé de vivre. La conséquence la plus immédiate de cette doctrine, conséquence avouée par Leucippe et Démocrite, c'est que l'âme est périssable comme le corps.

C'est la même âme, nous voulons dire les mêmes atomes, qui, dans le système de Démocrite, servent aux phénomènes de la vie et à ceux de la pensée. Cependant il a donné pour siége aux derniers la poitrine, et aux premiers toutes les autres parties du corps. Mais qu'est-ce que la pensée dans une âme purement matérielle? Évidemment elle ne saurait se distinguer d'une manière essentielle de la sensation, et ce dernier phénomène, par quelque sens qu'il nous arrive, doit toujours se réduire à une sorte de toucher. C'est en effet l'opinion que soutient Démocrite. Il suppose que les corps laissent constamment échapper de leurs surfaces certaines émanations qui en sont la représentation exacte. Ces petites images, ou, comme on les appelle plus ordinairement, ces *idoles* (εἴδωλα), formées à l'égal du reste par une combinaison d'atomes, se glissent par le canal des sens jusqu'à l'âme, et lui font connaître en la touchant les objets qu'ils représentent. C'est ainsi que nous percevons, non-seulement la forme des corps, mais leurs diverses propriétés, comme les couleurs, les odeurs, les sons, le froid et le chaud. Et qu'y a-t-il d'étonnant à cela? Pour Démocrite, ces propriétés ou n'existent pas, ou sont des combinaisons purement mécaniques des atomes. Ainsi, le chaud, c'est une combinaison d'atomes ronds ; le noir, c'est le raboteux pour l'œil ; le blanc, c'est le poli pour le même organe ; les saveurs âcres sont une combinaison d'atomes anguleux, etc. Il faut seulement remarquer que chaque organe des sens a son rôle particulier dans la transmission des idoles : l'oreille est nécessaire pour donner passage à l'air au moyen duquel nous arrivent les sons ; c'est également une image formée d'air qui, s'appliquant sur l'œil, avec la substance duquel elle a beaucoup d'analogie, nous donne l'idée des couleurs et des formes visibles ; enfin, le tact, l'odorat et le goût semblent se confondre en un sens unique.

Par une étrange contradiction, inséparable du matérialisme, Démocrite est cependant obligé de se défier de la sensation et de placer au-dessus d'elle la raison ou le raisonnement. En effet, d'une part nous avons des sensations qui ne répondent à aucune réalité extérieure, et même les objets réels n'arrivent à notre connaissance que par des images variables et fugitives qui, au moment où elles parviennent jusqu'à nous, ne ressemblent plus aux corps dont elles sont une émanation. D'une autre part, les atomes et le vide, ces deux principes éternels de l'univers, ne sont connus que par la raison. Donc, le témoignage de la raison doit être préféré à celui des sens. Mais comment cela est-il possible, lorsqu'au fond ces deux facultés ne diffèrent pas l'une de l'autre, quand les principes mêmes dont la raison nous découvre l'existence sont purement matériels et sensibles, et qu'on n'arrive à les concevoir que par l'observation du monde extérieur? Aussi Démocrite (cela ne peut pas être l'objet d'un doute) a-t-il fini par le scepticisme, qui est comme la conclusion logique de son système. Toute l'antiquité (Arist., *Métaph.*, liv. IV, ch. v ; Diogène Laërce, liv. IX, ch. LXXI et LXXII ; Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 163 ; Cic., *Acad.*, I, liv. II, ch. XXIII) place dans sa bouche des paroles comme celles-ci : « Il n'y a rien de vrai, ou s'il y a du vrai, nous ne le connaissons pas. — Il nous est impossible de connaître la vérité sur quoi que ce soit : la vérité est au fond d'un abîme. — Nous ne savons pas même si nous savons quelque chose ou si nous vivons dans la plus complète ignorance ; nous ne savons pas davantage s'il existe quelque chose ou si rien n'existe. » Si le sens de ces propositions pouvait laisser quelque doute, nous y ajouterions le témoignage de l'histoire, qui nous atteste que les plus déterminés sceptiques de l'antiquité, Protagoras, Diagoras de Mélos et Pyrrhon lui-même, ont été formés par les leçons ou par les écrits de Démocrite.

La morale de ce philosophe est à la fois celle d'un sceptique et d'un sensualiste. Ne se passionner pour rien ; se tenir également éloigné de la crainte et de l'espérance ; être préparé à tout ; fuir toutes les causes de trouble et de soucis, même, et en premier lieu, le mariage ; adopter des enfants plutôt que d'associer son existence à celle d'un femme ; enfin, mettre le souverain bien dans une constante égalité d'âme : telles sont les règles de conduite qu'il propose au sage, et que nous retrouvons presque littéralement dans la morale d'Épicure.

Il est évident que, dans un pareil système, toute croyance religieuse, toute idée d'une cause première et distincte du monde est inadmissible. Cependant cette idée existe dans l'esprit des hommes, et a existé de tout temps. Démocrite, sans la regarder comme vraie, lui qui ne croyait pas à la vérité, ne pouvait donc s'empêcher d'en rendre compte par les principes généraux de sa doctrine, et c'est vraisemblablement dans ce but qu'il a imaginé la grossière hypothèse que voici : Autour de la terre voltigent certains agrégats d'atomes d'une grandeur extraordinaire et d'une forme semblable à la forme humaine. Ces fantômes, périssables comme nous, quoique leur existence soit plus longue, ont une certaine action sur notre vie ; il en est de bienfaisants et de malfaisants ; ils nous apparaissent pendant le sommeil par des images qui les représentent, et c'est à eux que s'adresse notre culte (Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 312, édit. de Genève). D'après une autre tradition, également rapportée par Sextus Empiricus, Démocrite aurait simplement nié l'existence des dieux, en

disant que les hommes en ont conçu l'idée sous l'impression de la terreur, excitée en eux par certains phénomènes naturels, comme le tonnerre, la foudre, les éclipses, les conjonctions des étoiles. Si telle n'est point l'opinion de Démocrite, elle appartient du moins à son disciple Diagoras.

Nous avons porté ailleurs un jugement général sur la philosophie atomistique (voy. ATOMISME); il nous suffira de remarquer ici que le système de Démocrite, commençant par le matérialisme, et finissant par le scepticisme, sans cesser d'être inconséquent, est un fait du plus grand intérêt pour la vérité philosophique et pour l'histoire de la pensée humaine.

Nous ne citerons pas ici tous les auteurs anciens qui nous ont conservé des fragments de Démocrite; nous nous contenterons d'indiquer les traités modernes dont ce philosophe a été l'objet. Magneni, *Democritus reviviscens seu Vita et Philosophia Democriti*, in-12, Pavie, 1646, et Leyde, 1648; — Genderi, *Democritus, Abderita philosophus, accuratissimus ab injuriis vindicatus*, in-4, Altd., 1665; — Jenichen, *Progr. de Democrito philosopho*, in-4, Leipzig, 1720; — Ploucquet, *de Placitis Democriti Abderitæ*, in-4, Tubing., 1767; — Hill, *de Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea*, in-8, Genève, 1669; — Gœdingi, *Dissert. de Democrito ejusque philosophia*, in-8, Upsal, 1703; — Schwartz, *Dissert. de Democriti theologia*, in-4, Cobourg, 1718; — Lütkemann, *Disput. Democrit. eleaticæ sectæ antistitem*, etc., in-4, Greifsw., 1718; — Ritter, article *Démocrite*, dans le Dictionnaire de Ersch et Gruber, in-4, Leipzig, 1833; — Benjamin Lafaist, *Dissert. sur la philosophie atomistique*, in-8, Paris, 1833; — Ad. Franck, *Fragments qui subsistent de Démocrite*, dans les *Mémoires de la Société royale de Nancy*, in-8, Nancy, 1836.

DÉMONAX DE CHYPRE, philosophe cynique, qui vivait à Athènes pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne, et dont il ne reste d'autre souvenir que l'écrit de Lucien qui porte son nom. Quelques-uns ont même révoqué en doute son existence, persuadés que, sous le nom de Démonax, Lucien a seulement voulu peindre l'idéal du sage d'après les principes de l'école cynique. Mais cette opinion est dépourvue de toute vraisemblance, et Démonax paraît bien avoir été un personnage réel. Les idées qu'on lui attribue sont une sorte d'éclectisme, où les doctrines morales de Socrate étaient réunies, nous ne savons pas trop de quelle manière, à celles de Diogène et d'Aristippe. Il admettait l'existence de la Divinité, tout en rejetant le dogme de l'immortalité de l'âme, et en méprisant toutes les cérémonies du culte. Au reste, la philosophie de Démonax se montrait essentiellement dans sa vie et dans ses actions. Sans tomber dans les excès et les affectations ridicules de son école, il se proposait le même but : il voulait se suffire à lui-même et se rendre complétement indépendant, en se plaçant à la fois au-dessus de tout vain attachement pour les biens de ce monde, et de toute crainte d'une autre vie. X.

DÉMONSTRATION (*demonstratio*, ἀπόδειξις; de ἀποδείκνυμι, montrer, faire voir, en partant de *principes évidents*). D'une vérité générale, quelle qu'elle soit, tirer ou faire sortir les vérités particulières qu'elle renferme, c'est *déduire*; d'une vérité universelle et nécessaire tirer les conséquences qui en sortent nécessairement, c'est *démontrer*. La déduction est l'opération intellectuelle opposée à l'induction; le syllogisme est la forme générale et le moyen extérieur de la déduction; la démonstration est la déduction partant de principes nécessaires, le syllogisme concluant le nécessaire. Cette définition remonte jusqu'à l'auteur même de la *Logique*, c'est-à-dire jusqu'à Aristote (*Prem. Analyt.*, liv. I, ch. I, II et IV), et elle est restée consacrée dans la science, parce qu'elle repose sur des rapports parfaitement vrais. En effet, il y a pour l'intelligence des principes primitifs, immédiats, d'une certitude absolue, et qui, universels et applicables à tout, paraissent contenir la dernière raison de tout ce qui est. Rattacher une vérité à un de ces principes, établir qu'elle n'est que ce principe appliqué et réalisé dans un cas particulier, et par suite qu'elle est vraie comme ce principe, c'est *démontrer*, c'est *savoir*. La démonstration est donc la fin suprême du procédé déductif et la véritable condition de la science.

Assurément il y a de la science en dehors de la démonstration; les vérités générales que, dans les sciences d'observation, le procédé inductif dégage des cas particuliers, sont de la science. Mais cette science n'est point, comme celle que donne la démonstration, invariable et à jamais acquise. Ce ne sont point des vérités définitives, complètes; ce sont des vérités qui peuvent s'accroître, se modifier par de nouvelles découvertes, et qui ne deviennent invariablement déterminées que quand elles peuvent être soumises à la démonstration et rattachées, par elle, à des principes absolus.

La démonstration ne nous donne point de connaissances nouvelles, en ce sens qu'il faut, pour démontrer, posséder les principes sur lesquels la démonstration s'appuiera et avoir déjà entrevu ce qui est à démontrer. Elle suppose donc la vue spontanée et confuse de la vérité; mais cette première vue, elle la fait passer et l'élève de l'état d'anticipation, comme dirait Bacon, à l'état de science proprement dite.

La certitude qui accompagne les vérités élémentaires se distingue de toute autre certitude. Partant de principes absolus, évidents par eux-mêmes, et ne tirant de ces principes que des conséquences également évidentes, les sciences de démonstration produisent une certitude absolue, complète, et supérieure, si cela peut se dire, à celle des autres sciences. Assurément, la certitude est toujours égale à elle-même; elle est ou elle n'est pas, elle n'admet pas de degrés; et, en ce sens, nous sommes aussi certains de la circulation du sang, que du rapport qui existe entre les carrés faits sur les côtés du triangle rectangle. Mais il y a cependant une énorme différence entre ces deux vérités. La première est marquée d'un caractère de nécessité tel, qu'une fois connue, il est impossible qu'elle le soit mieux ou autrement. Nous sommes certains de nous rendre parfaitement compte des rapports sur lesquels elle se fonde, et nous savons de la même manière pourquoi ces rapports ne sauraient changer. Il n'en est certes pas de même de la circulation du sang; nous savons qu'elle est, mais nous avons encore beaucoup à apprendre sur ce phénomène, et nous ne pouvons pas rattacher ce que nous en savons à un principe qui nous fasse évidemment voir que ce qui est ne peut pas être autrement. Ce qui est acquis dans les sciences de démonstration, dans les mathématiques, par exemple, est absolument parfait; ce qui est acquis dans les sciences d'observation est infiniment perfectible, ou, du moins, garde ce caractère jusqu'au moment où la démonstration devient possible. C'est ainsi que dans les sciences physiques la démonstration intervient et fait de certains principes obtenus par voie d'expérience des vérités nécessaires; par exemple, on peut voir la loi de la chute des

corps dans une foule d'expériences et la démontrer ensuite en la rattachant aux lois générales du mouvement; et, dans l'astronomie, après avoir constaté les phénomènes célestes par l'observation, on peut démontrer la nécessité de leurs lois par le principe de la pesanteur universelle, et tout réduire par ce moyen à un simple problème de mécanique rationnelle; ce qui faisait dire à Laplace que l'astronomie était la plus parfaite de toutes les sciences. C'est ainsi qu'en philosophie, après avoir constaté la liberté par des phénomènes de conscience, le raisonnement fait voir comment la liberté est une conséquence de nos idées nécessaires sur le bien, la destinée humaine, la Providence.

Cette puissance de la démonstration a été non-seulement reconnue, mais exagérée; et cette exagération a donné lieu à quelques opinions erronées dont il convient d'apprécier la valeur.

De ce que la démonstration produit la certitude scientifique absolue et parfaite, on a conclu que, pour toute science, la démonstration était le seul procédé à suivre, qu'il n'y avait qu'à tirer de certains principes universels les vérités particulières qu'ils renferment, indépendamment de toute expérience et de toute observation.

Les objets dont l'ensemble compose l'univers peuvent être étudiés, ou dans leurs qualités abstraites et absolues, ou dans leurs qualités concrètes et leur réalité actuelle. De là deux grands ordres de sciences : les sciences de raisonnement ou de *démonstration*, et les sciences de fait ou d'*observation*. Les premières ne s'occupent point de ce qui est, de la réalité actuelle, mais de ce qui doit être et sans égard pour les faits : ainsi les sciences mathématiques, par exemple, s'appliquent d'une manière générale et absolue à l'ensemble du monde, et n'empruntent à l'observation que les idées de grandeur et de mesure. Les sciences d'observation, au contraire, s'occupent d'une manière particulière de toutes les propriétés que l'expérience nous révèle dans les objets que nous pouvons atteindre et que nous pouvons faire agir les uns sur les autres, pour découvrir tous les phénomènes qui résultent de leur action mutuelle. Dès lors, il est facile de voir le procédé qui convient à chacun de ces deux ordres de sciences. Les vérités, objet des sciences mathématiques, étant éminemment simples, absolues et indépendantes de la réalité, n'ont pas besoin d'être obtenues par l'observation de la nature et des faits. Le mathématicien ayant posé à son point de départ des principes abstraits, évidents par eux-mêmes, avance de propositions en propositions, et arrive à de nouvelles vérités par la vue du rapport nécessaire qui les unit au point de départ : en un mot, il démontre. Le physicien n'a pas de principes généraux évidents par eux-mêmes; il faut, au contraire, que, partant des faits, il s'élève à des principes non absolus, mais relatifs, non complets, mais marqués du caractère d'éventualité et de progrès qu'entraîne toujours l'étude des faits; en un mot, le physicien observe et induit; et ce que nous disons des sciences physiques doit s'appliquer, sans distinction, à toutes les sciences qui doivent nous donner la connaissance des faits. Ici la démonstration pure ne conduit qu'à l'hypothèse et à l'erreur.

La seconde opinion que nous avons à examiner est une conséquence de la première. S'appuyant sur ce principe que la démonstration est le seul procédé à suivre pour arriver à la science, on ajoute que les sciences mathématiques sont les seules auxquelles la démonstration s'applique et, par conséquent, les seules capables de la certitude. Cette opinion s'appuie sur un principe faux et aboutit à une conclusion erronée. En effet, à quelles sources les mathématiques prennent-elles les axiomes sur lesquels elles s'appuient? Elles les prennent dans l'intelligence, dans la raison. Il serait fort étrange que la raison ne fournît que des axiomes relatifs à la grandeur et à la mesure : mais une étude même superficielle de la raison nous apprend qu'il se trouve en elle des axiomes, des principes premiers d'une tout autre nature. Par exemple, les propositions : « Tout devoir suppose un droit. — Il y a obligation à faire ce qui est bon. — Le bien est ce qui conduit un être à sa fin, » et tant d'autres, sont des axiomes tout aussi évidents et tout aussi nécessaires que ceux-ci : « Le tout est égal à la somme de ses parties. — Si de quantités égales on retranche des parties égales, les restes seront égaux. » S'il en est ainsi, on peut employer la démonstration pour constituer la science morale, comme pour édifier les mathématiques. Et, si on le peut, on le doit. C'est même le seul moyen de donner à la morale cette unité et ce caractère immuable qu'elle demanderait vainement à ceux qui prétendent la constituer par des procédés purement empiriques.

De là résulte que les principes employés par la démonstration, les axiomes dont elle part pour arriver à une suite de conséquences étroitement enchaînées les unes aux autres, peuvent se partager en plusieurs classes, quoique tous marqués d'un caractère de nécessité : on peut distinguer, par exemple, les principes *mathématiques*, les principes *métaphysiques*, les principes *moraux*. Mais le procédé de la démonstration, partout le même, se fonde sur le principe suivant : « Deux choses comparées à une troisième, et trouvées égales à celle-ci, sont égales entre elles. » Au fond, ce principe ne diffère pas de celui de la contradiction, reconnu par Aristote (*Métaph.*, liv. III, ch. III) comme le premier des axiomes, et énoncé en ces termes : « Il est impossible que le même attribut soit et ne soit pas dans le même sujet, au même instant et sous le même rapport. »

Malgré cette identité de fond, le procédé de la démonstration peut revêtir plusieurs formes ou plusieurs modes : 1°, prenant pour point de départ un principe général, elle peut descendre, par une suite d'intermédiaires, jusqu'à la conclusion que l'on affirme ou que l'on nie : c'est la démonstration *descendante;* 2° il peut partir du sujet lui-même et de ses attributs pour s'élever de degrés en degrés jusqu'au principe général, duquel on conclut ensuite la proposition mise en question : c'est la démonstration *ascendante.* Procéder ainsi, c'est toujours rattacher une vérité à un principe général, c'est toujours déduire; 3° quelquefois encore on admet par hypothèse la proposition contradictoire à celle qu'on veut démontrer; puis on fait voir que cette supposition conduit à une absurdité, c'est-à-dire à une impossibilité ou à une contradiction. C'est ce qu'on appelle *démonstration par l'impossible*, *réduction à l'absurde*, ou *démonstration indirecte*, par opposition aux deux autres modes qui constituent la *démonstration directe*.

Quelle est maintenant la valeur de ces diverses manières de procéder, et quelles sont les circonstances dans lesquelles il est à propos de les employer?

La réduction à l'absurde ne doit être employée que quand on ne peut faire autrement, et qu'on ne peut démontrer la question directement. En effet, si une semblable démonstration peut convaincre, elle n'éclaire point et ne fait point connaître la cause et le pourquoi des choses, ce qui doit être le but et le résultat de toute démon-

stration vraiment scientifique. Ce mode de démonstration a d'ailleurs l'inconvénient de n'arriver à la vérité qu'à travers l'erreur : inconvénient surtout sensible dans les propositions de géométrie, où l'on est obligé de donner à cette erreur passagère une sorte de consistance par des figures absurdes.

La démonstration ascendante et la démonstration descendante n'étant que la démonstration directe dans les deux marches qu'elle peut suivre, sont de même valeur pour la science, et, sous ce rapport, il n'y a pas lieu à les comparer; mais peuvent-elles être indifféremment employées l'une à la place de l'autre?

Quand il s'agit de démontrer ou de vérifier une proposition, toute la difficulté consiste à trouver un principe évident auquel le sujet de cette proposition se rattache, et ensuite à mettre à découvert cette liaison et ce rapport. Si l'on sait déjà quel est ce principe et quels sont les intermédiaires qui l'unissent à la question, il est clair que la démonstration est toute faite, qu'il n'y a plus qu'à l'énoncer sous telle ou telle forme, ce qui est assez indifférent, et que l'on peut, par exemple, énoncer d'abord le principe général, et descendre ensuite aux vérités moins générales qu'il contient. Mais si on ne sait pas quel est ce principe, s'il faut le choisir parmi ceux que l'on connaît, il est encore évident qu'il faut suivre une autre marche, qu'il faut partir du sujet lui-même, chercher dans l'examen de ses attributs à quel principe connu il nous est permis de le rattacher, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit arrivé au principe qui renferme la solution. C'est ordinairement ainsi que l'on procède pour trouver la démonstration elle-même plutôt que la solution du problème; mais, la démonstration une fois trouvée, on suit le plus souvent, pour la développer aux yeux des autres, la marche descendante.

Dans tout problème à résoudre, et quelque mode de démonstration que l'on emploie, il y a deux choses : l'*énoncé des données* et le *dégagement des inconnues*. Exprimer en termes simples et précis les attributs connus, les *données*, et indiquer avec la même exactitude et la même précision les points à éclaircir, les attributs à déterminer, les *inconnues*, c'est *poser l'état de la question;* dégager les inconnues par leurs rapports avec les connues, c'est *résoudre la question*. Or, dans la démonstration, il faut apporter le plus grand soin à l'examen des données. Si les données ne suffisent pas pour rattacher les inconnues au principe qui doit les déterminer, toute démonstration est impossible. Cette considération est la première qu'il faudrait faire, et, comme le dit Condillac (*Logique*, 2e partie, ch. VIII), cette fois avec pleine vérité, c'est celle qu'on ne fait presque jamais. On démontre mal, ou plutôt on ne démontre pas du tout, parce que les données d'une question ne suffisent pas encore, et qu'au lieu de s'en procurer d'autres, on torture par de vains efforts celles que l'on a, on les dénature, et l'on regarde comme insoluble une question qu'on a abordée trop à la hâte et sans réflexion.

La théorie de la démonstration a été exposée longuement par l'auteur de l'*Organon*, qui l'a portée sur-le-champ à la dernière perfection. Aussi Kant a-t-il eu raison de dire : « La logique n'a rien gagné pour le fond depuis Aristote. »

Consultez l'*Organon* d'Aristote et particulièrement les *Analytiques;* — l'Introduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire à sa traduction de l'*Organon;* — Pascal, *Pensées*, Ire partie, art. 2 et 3; — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 13 à 17; *Logique*, liv. II, ch. XII, et liv. III; — Condillac, *Logique;* — Ravaison, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vol. Ier, 3e partie, liv. III, ch. II. — Voy. les articles Aristote, Logique. J. D. J.

DENYS l'Aréopagite. Il n'est parlé qu'une fois dans les *Actes des apôtres* (ch. XVII, ✝ 34) de Denys, juge de l'aréopage, qui se convertit à la suite de la prédication de saint Paul. Devenu plus tard évêque d'Athènes, il paraît avoir souffert le martyre. Néanmoins, on ne connaît pas l'année précise de sa mort. Quant aux traités théologiques attribués à ce saint, la critique a depuis longtemps démontré qu'ils ne lui appartiennent pas. Il n'en est question, en effet, pour la première fois, qu'à l'occasion de la conférence des sévériens et des orthodoxes, dans le palais de l'empereur Justinien, en 532, à Constantinople. D'ailleurs, diverses allusions à des faits et à des passages d'auteurs postérieurs au siècle des apôtres, que l'on rencontre dans ces écrits, ne permettent pas de les rapporter à ces premiers jours du christianisme. L'opinion la mieux fondée est celle qui leur donne pour auteur un chrétien du Ve siècle, imbu des doctrines mystiques du platonisme alexandrin. C'est ce qui ressortira du rapide exposé que nous allons faire des principes contenus dans ces livres.

Les ouvrages qui nous sont parvenus sous le nom de Denys l'Aréopagite sont : 1° le traité *de la Hiérarchie céleste;* 2° celui *de la Hiérarchie ecclésiastique;* 3° celui *des Noms divins;* 4° la *Théologie mystique;* 5° des lettres, au nombre de dix, sur divers sujets de théologie, de discipline et de morale.

Le traité *de la Hiérarchie céleste* a pour but principal de définir la nature des anges, et de décrire les différentes classes dans lesquelles ils se partagent, selon la mesure diverse de leur participation à la lumière divine. Celui *de la Hiérarchie ecclésiastique* montre, dans la constitution du sacerdoce chrétien, une image de la hiérarchie céleste, et dans les cérémonies, principalement dans les sacrements, les symboles de l'action invisible que Dieu accomplit sur les créatures. Le traité *des Noms divins* a pour but d'expliquer comment, sans manquer au respect dû à la majesté suprême, qu'aucune langue ne saurait décrire, nous pouvons la désigner par des noms qui n'expriment que des faces particulières de son essence, et qui ne les expriment qu'en la revêtant de conditions finies qui ne sont point en harmonie avec elle. La *Théologie mystique* a pour objet, au contraire, Dieu considéré en soi. Elle est destinée à opposer à la théologie symbolique du traité *des Noms divins* l'idée du Dieu absolu, inaccessible, imparticipable.

C'est là le point important, caractéristique de la philosophie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans tout le reste de sa doctrine, il est chrétien, et chrétien orthodoxe. Par ce côté seul il semblerait se détacher du christianisme, si ses efforts ne tendaient à accorder ensemble l'Un-principe du platonisme alexandrin et la conception trinitaire de la théologie orthodoxe. Il reste au moins chrétien d'intention, lors même qu'il dépasse, dans son élévation mystique, les limites dans lesquelles sont circonscrites les formules de foi. Il faut cependant reconnaître que ce point élevé est le terme auquel il parvient.

Le christianisme s'arrête à la Trinité. C'est à ses yeux non-seulement la conception la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir, mais la seule objectivement véritable. Dieu, pour le chrétien, n'est pas seulement trinitaire dans l'idée la plus parfaite que nous pouvons nous en faire; il est tel en soi, dans sa réalité absolue. L'écrivain pseudonyme ne peut donc pas, sans

cesser d'être orthodoxe, faire planer au-dessus du dogme chrétien le Dieu inaccessible des alexandrins. On ne peut pas même ici se retrancher derrière quelque prétendu oubli, derrière quelque défaut d'explication ; car, sur ce point, il s'explique aussi complétement qu'il est possible au chapitre v de la *Théologie mystique*, où il dit qu'en Dieu il n'y a ni science, ni vérité, ni sagesse, ni *paternité*, ni *filiation*, finissant par cette conclusion singulière sur l'essence divine : « Nous ne la posons ni ne l'ôtons, nous ne la nions ni ne l'affirmons, d'autant que cette cause universelle et unique de toutes choses est par-dessus toute affirmation, comme aussi est au-dessus de toute négation celui qui est distinct de toutes choses et surpasse absolument toutes choses. »

Tel est le point principal sur lequel diffère du dogme catholique la doctrine renfermée dans les écrits attribués faussement à saint Denys l'Aréopagite ; il est aussi du petit nombre de principes par lesquels l'auteur sort du domaine de la théologie pour entrer dans celui de la philosophie. Les axiomes suivants, que nous avons fidèlement traduits ou résumés des traités cités plus haut, développeront suffisamment le système qui y est renfermé, et montreront sans peine que l'originalité de cette doctrine appartient à l'école néo-platonicienne d'Alexandrie.

1° Dieu est l'auteur, le principe, la cause, l'essence et la vie de toutes choses (*Noms divins*, ch. Ier).

2° Dieu est dit : *unité* de sa simplicité suprême, *trinité* des trois hypostases de sa fécondité, *paternité* divine et raison de la paternité humaine (*Ib.*) ;

3° Il convient à cette cause de toutes choses, et de n'avoir point de nom, et d'avoir les noms de toutes choses, afin qu'elle soit reconnue comme l'absolue maîtresse de l'universalité des êtres, et qu'elle-même, comme il est écrit, soit toute en tous (*Ib.*) ;

4° Nous appelons distinction divine les émanations (προόδους) du bien divin. Car, donnant l'être à tous et y faisant pénétrer l'influence de toutes sortes de bien, il se distingue tout en restant uni, se pluralise sans sortir de sa simplicité, se multiplie sans briser son unité (*ubi supra*, ch. III) ;

5° Tout ce qui reçoit son être du beau et du bien et est dans le beau et le bien, et tout ce qui est et se fait par génération est et se fait par l'amour du beau et du bien. Toutes choses tendent vers lui, sont mues et contenues par lui. Par lui et en lui est tout principe, qu'il soit exemplaire, final, efficient, formel ou matériel. En un mot, tout ce qui est existe dans le beau et le bien d'une manière suressentielle. Il est le principe placé au-dessus de tout principe, la fin qui s'élève au-dessus de toute fin ; de lui, en lui, par lui et vers lui sont toutes choses (*ubi supra*, ch. IV) ;

6° L'amour divin est bon aussi ; il procède du bon et du beau, et existe par le bon et le beau. Cet amour, cause bonne de toutes choses, préexistant dans le bon et le beau d'une manière suprême, avant qu'il fût en aucune autre chose, n'a pas permis qu'il restât en lui-même sans engendrer, et l'a poussé à agir selon la force surabondante génératrice des choses. Il en est de même de ce qui est digne d'amour, il procède de la même origine (*Ib.*) ;

7° Par l'amour divin, angélique, intellectuel, animal même et physique, nous entendons une force unissante et mêlante, qui meut les choses supérieures à prendre soin des choses inférieures, resserre le lien mutuel qui réunit les choses égales entre elles, et dispose les inférieures à aspirer aux supérieures (*ubi supra*, ch. V).

On connaît la doctrine, appartenant à une haute antiquité, qui, pour exprimer combien Dieu est inaccessible à l'intelligence humaine, le considère comme non-être par rapport à nous (μὴ ὄν), en ce sens que Dieu, dans son essence absolue, est pour nous non manifesté. Cette doctrine, familière aux alexandrins, remonte cependant plus haut que leur école. Elle est fondée sur ce que toute forme attribuée à Dieu est une limitation qui en change l'essence et la nature, et sans laquelle nous ne pouvons le concevoir. L'auteur inconnu dont nous analysons ici les principes a reproduit sous diverses formes, comme on va le voir, cette conception négative de Dieu, qu'il avait sans doute immédiatement puisée à la source de la philosophie alexandrine. Voici la manière dont il la présente.

8° Dieu est connu en toutes choses. Il est aussi connu sans elles. Il est connu par notre faculté de connaître, il l'est aussi en vertu de l'ignorance qui nous voile sa perfection. Nous l'atteignons par l'intelligence, par la raison, la science, le tact, la sensation, le jugement, l'imagination ; par les noms qu'il reçoit, etc. ; et cependant, sous un autre point de vue, il n'est ni pensé, ni parlé, ni nommé ; il n'est rien des choses qui sont, il n'est connu dans aucune d'elles ; il est tout entier en toutes choses, rien dans aucune ; toutes choses le font connaître à tous, rien ne le fait connaître à personne. Nous pouvons en effet, produire sur Dieu, avec justice, ces affirmations contraires (*ubi supra*, ch. VII).

9° Il faut entendre les choses divines comme il est convenable à la grandeur de Dieu et digne d'elle. Lorsque nous parlons de la non-intelligence et de la non-sensibilité de Dieu, il faut entendre par là, non pas une privation qui soit en lui, mais, au contraire, une excellence et une supériorité. Comme nous attribuons l'essence de la raison à celui qui est au-dessus de la raison, la non-perfection à celui qui est au-dessus de toute perfection, avant toute perfection ; que nous considérons comme ténèbres insaisissables et invisibles sa lumière inaccessible, à cause de sa supériorité sur la lumière visible ; de même, l'entendement divin contient toutes choses, par une connaissance absolument, éternellement distincte de ces choses, connaissance qu'il possède en tant que cause, connaissant par anticipation, et produisant, dans le fond le plus intime de soi-même, les anges avant qu'ils fussent, et dès le commencement, s'il est permis de le dire, connaissant toutes choses et les amenant à l'être (*Ib.*).

10° L'être, en toutes choses et dans tous les siècles, vient de celui qui est *avant* l'être : toute éternité et tout temps procèdent de lui. Celui qui *devance* l'être est le principe et la cause du temps et de l'éternité, comme de toute chose qui est, en quelque façon qu'elle soit. — L'être lui-même vient de ce qui précède toutes choses, du premier, du principe ; c'est de ce principe que vient l'être, ce n'est pas ce principe qui vient de l'être (*ubi supra*, ch. V).

L'auteur reproduit aussi dans ses ouvrages la théorie des idées que les philosophes alexandrins avaient empruntée à Platon, et avaient développée. Avec la doctrine des exemplaires (παραδείγματα) se pose naturellement le principe du réalisme platonicien.

11° Les exemplaires sont les raisons essentielles des choses en Dieu ; ils préexistent en lui à tous les êtres créés (*Ib.*).

12° Les exemplaires des choses préexistent tous par une seule, simple et suressentielle union en celui qui est la cause de toutes choses (*Ib.*).

Enfin, l'auteur inconnu de ces livres a adopté, sur le mal, les principes que les alexandrins eux-mêmes avaient puisés à des sources d'une haute antiquité. Cette doctrine consiste à considérer le mal comme n'existant dans les êtres qu'en tant que privation, qu'en tant qu'il leur manque quelque chose, tandis que tout ce qu'ils possèdent d'être est bon. Cette manière de définir le mal a été soutenue dans la suite par les plus savants des docteurs de l'Église, entre autres par saint Augustin et saint Thomas.

13° Le mal ne reçoit pas l'être du bien. — Ce qui est entièrement dépourvu de bien, n'a été, n'est, ne sera, ne peut être en aucune façon. — Ce qui est bien en quelque façon, et en quelque autre ne l'est pas, ne répugne pas pour cela à tout bien ; il tient même l'être de sa participation au bien, tellement que le bien, en le faisant être, donne ainsi l'être au mal, ou à la privation qui est en lui. — Le mal n'est point dans les choses qui ont l'être, car si tout être procède du bien, ou que le bien soit en tout être, il suit de deux choses l'une : ou que le mal ne sera pas dans quelque chose qui ait l'être, ou que, s'il y est, il sera dans le bien même (*ubi supra*, ch. IV, *passim*).

D'après les idées que nous venons d'exposer, il est facile de voir qu'encore que chrétien sincère dans la plupart de ses écrits, le Pseudo-Denys l'Aréopagite a cherché l'alliance des données de la révélation avec quelques-uns des principes de la philosophie qu'il avait étudiée. Cela suffit pour justifier un savant contemporain, Engelhardt, qui l'a considéré comme disciple avant tout de Plotin, dans une dissertation latine dont le titre seul indique le sens : *Dissert. de Dionysio Areopagita plotinizante, præmissis observationibus de historia theologiæ mysticæ rite tractanda*, in-8, Erlangen, 1820. On peut consulter aussi sur le même sujet les dissertations suivantes : Baumgarten-Crusius, *Dissertatio de Dionysio Areopagita*, in-4, Iéna, 1823 ; *Opuscula theologica* du même auteur, in-8, *ib.*, 1836, n° 11 ; *Néo-platonisme et paganisme, dissertation sur les écrits du prétendu Denys l'Aréopagite*, in-8, Berlin, 1836 (all.) ; Montet, *les Livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1848, in-8. Quant aux écrits mêmes du faux Denys, ils ont été publiés en divers endroits et à plusieurs reprises : *Dionysii Areopagitæ opera græca*, in-f°, Basle, 1539 ; Venise, 1558 ; grec et lat., in-8, Paris, 1562 ; in-f°, *ib.*, 1615 ; 2 vol. in-f°, Anvers, 1634 ; 2 vol. in-f°, avec plusieurs dissertations sur l'auteur, Paris, 1644. H. B.

DENYS D'HÉRACLÉE vivait à la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il avait eu pour premiers maîtres Héraclide, Alexinus et Ménédème, dont il adopta probablement les idées ; plus tard il s'attacha à Zénon et aux principes du stoïcisme. Enfin, il abandonna le Portique pour l'école d'Épicure, d'autres disent pour l'école cyrénaïque, à laquelle il resta fidèle jusqu'à sa mort. Diogène Laërce cite de lui (liv. VII, ch. XXXVII, CLXVI et CLXVII) plusieurs ouvrages dont aucun fragment n'est arrivé jusqu'à nous.

DERHAM (Guillaume) naquit, en 1657, à Stowton près de Worcester, fut ordonné prêtre de l'Église anglicane en 1682, et mourut en 1735, recteur d'Upminster dans le comté d'Essex, et membre de la Société royale de Londres. Il se distingua surtout par ses profondes connaissances en mécanique, en histoire naturelle et en astronomie ; mais l'usage qu'il fit de toutes ces sciences pour démontrer l'existence d'un Dieu, auteur et providence du monde, lui assure aussi, à côté de Jean Ray, une place honorable dans l'histoire de la philosophie. Les deux ouvrages dans lesquels il poursuit ce but ont la même origine que celui de Clarke sur l'existence et les attributs de Dieu. Choisi, en 1711 et 1712, pour faire les *lectures* connues sous le nom de *Fondation de Boyle*, il prononça seize discours ou sermons, où, passant en revue toutes les parties de l'histoire naturelle, il montre partout des traces d'une intelligence suprême et d'une providence attentive aux besoins de tous les êtres. Ces sermons furent réunis plus tard en deux ouvrages, dont l'un a reçu le nom de *Physico-Theology* (in-8, Londres, 1713), et l'autre celui de *Astro-Theology* (in-8, Londres, 1714 et 1715). Nous connaissons peu de livres philosophiques qui aient obtenu un plus rapide et plus brillant succès. Plusieurs fois réimprimés dans l'original jusqu'en 1786, ils ont encore été traduits en français, en allemand, en flamand, en suédois, en italien, etc. Nous nous contenterons de citer les traductions françaises. Il en existe deux de la *Théologie astronomique* : l'une par l'abbé Bellenger (in-8, Paris, 1726 et 1729), et l'autre par Élie Bertrand (in-8, Paris, 1760). Celle de la *Théologie physique* a été publiée, sans nom d'auteur, à Rotterdam (2 vol. in-8, 1730). Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer en passant que le titre anglais de ce dernier ouvrage a probablement été présent à l'esprit de Kant quand il a désigné sous le nom de preuves *physico-théologiques* tous les arguments qui tendent à prouver l'existence de Dieu par l'ordre et l'harmonie de l'univers.

DESCARTES (René) est né en 1596, à la Haie en Touraine. Il descendait d'une ancienne et noble famille de la province. Au collége de la Flèche, chez les Jésuites, il apprit tout ce qu'on enseignait alors de philosophie. Mais dans cette philosophie il ne trouva que doute et incertitude ; les mathématiques seules, entre toutes les sciences, lui parurent présenter les caractères de la vérité et de l'évidence. Au sortir du collége, il vient à Paris où, après avoir mené pendant quelque temps la vie du monde, il se fit tout à coup une solitude profonde en se cachant dans une maison du faubourg Saint-Germain, pour se livrer tout entier à l'étude. Ses amis ne le découvrirent qu'au bout de deux ans. A vingt et un ans, suivant l'usage des gens de sa condition, il prend du service et s'engage successivement comme volontaire dans les armées de plusieurs princes de l'Allemagne. Mais l'étude des passions qui se développent dans les camps, la construction des machines de guerre qui battent les remparts, les forces qui les font mouvoir, les lois de la mécanique qui les régissent, absorbent tout entier, même au milieu des combats, le soldat philosophe. Au bout de quatre ans, il abandonne définitivement le métier des armes, il visite une partie de l'Europe, et revient à Paris. Après avoir hésité quelque temps entre des états divers, il se décide à n'en prendre aucun, pour se consacrer entièrement à la philosophie et aux sciences. De nouveau il cherche à se faire une solitude au milieu de Paris ; mais, ne pouvant y réussir à cause de sa célébrité croissante, il se retire dans la Hollande, en 1629, à l'âge de trente-trois ans. Pendant un séjour de vingt ans dans ce pays, il change presque continuellement de résidence, soit dans l'intérêt de ses affaires et de ses expériences, soit de peur que le secret de sa retraite trop divulgué ne l'expose aux lettres et aux visites importunes. Cependant, dans cette solitude profonde, qu'il sait se créer même au sein des grandes villes, il ne demeure étranger à rien de ce qui se passe dans le monde scientifique. Il entretient une vaste et continuelle correspondance avec un ami

fidèle, le P. Mersenne. Le P. Mersenne est le seul intermédiaire entre Descartes et les philosophes, les mathématiciens, les physiciens et les savants de toute sorte. C'est par Mersenne qu'arrivent à Descartes toutes les objections, toutes les critiques dirigées contre sa doctrine; c'est à Mersenne que Descartes adresse toutes ses réponses. Pendant son séjour dans la Hollande, il publie successivement ses principaux ouvrages de physique et de métaphysique. En 1637, il publie en français le *Discours de la Méthode;* en 1644, les *Principes* en latin; en 1647, les *Méditations* dans la même langue. En 1649, cédant aux vives sollicitations de la reine Christine de Suède, il abandonne à regret la Hollande, pour aller enseigner la philosophie à cette princesse remarquable par la force et l'étendue de son esprit; mais, bientôt fatigué par la rigueur de ce climat nouveau et par le dérangement de ses anciennes habitudes, il tombe malade et meurt à Stockholm en 1650, à l'âge de cinquante-trois ans.

Dix-sept ans plus tard, ses amis et ses disciples firent venir de la terre étrangère ses dépouilles mortelles et lui élevèrent un monument dans l'église de Sainte-Geneviève du Mont, à Paris.

Fonder sur des principes évidents une philosophie nouvelle, pour la substituer à cette philosophie vide et stérile, pleine d'obscurités et d'incertitudes, enseignée dans les écoles : telle a été, depuis le collége de la Flèche, la pensée constante de toute la vie de Descartes. Dans son premier ouvrage de philosophie, le *Discours de la Méthode,* il a exprimé d'un seul jet, avec une vigueur et une audace qui étonnent, toute sa pensée philosophique. Il y montre avec ce dédain du passé, cette confiance en ses propres forces, qui a été le caractère général des grands révolutionnaires en tout genre, de tous les temps et de tous les lieux. Il y déclare, sans hésiter, que jusqu'à lui rien n'a été fondé en philosophie, que tout demeure à faire, et qu'il se charge à lui seul de cette grande tâche. Comment l'a-t-il accomplie? Quels sont les principes et les caractères les plus importants de cette grande réforme philosophique dont il est l'auteur? Il se renferme d'abord tout entier en lui-même et se replie sur sa pensée. Il interroge sévèrement toutes les opinions qu'il a recueillies, soit dans les livres, soit dans les écoles, soit dans le commerce des hommes, et en toutes il ne voit que doute et incertitude. D'ailleurs, en outre de la légèreté avec laquelle ces opinions ont été avancées et accueillies, n'y a-t-il pas des raisons générales de tenir pour suspectes toutes nos connaissances sans exception? Descartes énumère ces raisons, qui sont celles qu'ont reproduites tous les philosophes sceptiques contre la possibilité de la certitude. Les sens, la mémoire nous trompent; nous nous trompons en raisonnant, même dans les plus simples matières de géométrie. Les pensées que nous avons pendant la veille, nous les avons aussi pendant le sommeil. Qui nous assure que toutes nos pensées ne sont pas également des songes? Mais certaines vérités, telles que les vérités mathématiques, se tiennent tellement fermes en notre intelligence, que toutes ces raisons de douter réunies ne peuvent les ébranler. Contre leur certitude et leur évidence, Descartes imagina une raison de douter nouvelle et toute-puissante. Ne se pourrait-il pas qu'un Dieu, qu'un être puissant et malin, prît plaisir à nous tromper et à revêtir l'erreur à nos yeux des apparences de la certitude et de l'évidence? Devant cette nouvelle raison de douter, rien ne résiste; toutes les idées, toutes les vérités, tous les principes succombent également sous un doute universel. Le doute universel, tel est le point de départ de Descartes en philosophie. Mais si le doute universel est son point de départ, il n'est pas son but; il ne s'en sert que comme d'un moyen énergique d'une méthode pour arriver à la vraie certitude. « Tout mon dessein, dit-il dans les premières pages du *Discours de la Méthode,* ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. Bientôt il rencontre ce roc et cette argile qui doivent servir de fondement à toute sa philosophie, dans une vérité de telle nature qu'elle résiste victorieusement à tous les efforts du scepticisme, même à l'hypothèse du Dieu malin, prenant plaisir à nous tromper. Cette vérité est l'existence de sa propre pensée. En effet, par là même que je doute de toutes choses, je pense, et si je pense, je suis. L'être puissant et malin, dont j'ai tout à l'heure supposé l'existence, n'y peut rien; car, avec toute sa puissance, il ne peut faire, en me trompant, que je n'existe pas par là même qu'il me trompe. Moi qui sais que je puis être trompé, moi qui doute de toutes choses, je ne puis douter que je suis un être qui doute, un être qui pense. Je pense, donc je suis; telle est la forme sous laquelle Descartes annonce cette vérité première qui doit servir de fondement à toutes les autres vérités. Il ne faut pas voir dans cette proposition, comme quelques contemporains et quelques adversaires de Descartes, un enthymème et, en conséquence, une pétition de principes. Descartes n'a pas prétendu déduire son existence d'un fait antérieur; il ne démontre pas, il pose un axiome. Dans la réponse aux secondes objections recueillies par le P. Mersenne, il s'explique sur ce point de manière à ne laisser aucun doute. Lorsque quelqu'un dit : « Je pense, donc je suis, » il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. »

« Donc je suis, mais qui suis-je? » A cette question Descartes répond : Je suis un être qui pense, qui doute, qui connaît, qui affirme, qui peut et ne peut pas, qui souffre et qui jouit. Or, dans tout cela, il n'y a rien qui ne se conçoive parfaitement, indépendamment de la matière et de ses lois, du corps et de ses organes. Je n'ai pas besoin de connaître mon corps et mes organes pour me connaître moi-même; je n'ai pas besoin des sens qui ne peuvent atteindre jusque-là, je n'ai besoin que de la conscience et de la réflexion. De là cette assertion de Descartes, qui étonne les hommes absorbés par la matière et par les sens, et qui cependant est d'une rigoureuse vérité : nous connaissons mieux l'âme que le corps, nous sommes plus assurés de l'existence de l'âme que de l'existence du corps. En effet, l'existence de la pensée, qui suppose évidemment l'existence de l'âme pensante, ne suppose point aussi évidemment l'existence du corps et des organes. Ainsi, dès le début, Descartes fonde sur l'autorité de la conscience l'existence de l'âme simple et spirituelle; il la distingu profondément de tout ce qui appartient au corps, et il détermine en même temps la seule vraie méthode, à savoir la conscience et la réflexion, par laquelle elle puisse être connue et étudiée. Tout ce qui nous est révélé par la réflexion et la conscience appartient à l'esprit; tout ce qui nous est révélé par les sens ou par l'imagination appartient au corps et à la matière. Cette distinction fondamentale est appliquée dans le grand ouvrage des *Méditations,* avec une profondeur de réflexion vraiment admirable. Pour en apprécier toute l'impor-

tance, il faut se reporter par la pensée a l'état où se trouvait encore la science de l'âme à l'époque où parurent les *Méditations*. La plupart des prédécesseurs ou même des contemporains de Descartes admettaient encore plusieurs espèces d'âmes: l'âme intelligible, l'âme sensitive, l'âme végétative. Bacon lui-même n'a pas aperçu, ou du moins n'a pas rigoureusement déterminé cette distinction de deux ordres de phénomènes. Quant à Hobbes et à Gassendi, les deux plus grands philosophes contemporains de Descartes, ils confondent perpétuellement l'âme avec le corps, et la méthode appropriée à l'étude de l'âme avec la méthode propre à l'étude des phénomènes physiques et physiologiques. A partir de Descartes, cette confusion disparaît; la vraie méthode psychologique, dont il est le père, s'établit définitivement au sein de la philosophie moderne.

Néanmoins déjà, dans la manière dont Descartes conçoit l'âme humaine, se manifeste une tendance qui doit dominer dans sa philosophie et dans son école. Il définit l'âme : une chose qui pense, une chose qui est le sujet de certains phénomènes profondément distincts des phénomènes du corps. Ainsi, ayant méconnu plus ou moins l'activité essentielle de la substance dont la nature tombe directement sous notre observation, et à l'image de laquelle nous concevons nécessairement toutes les autres, il a été conduit à concevoir de la même manière toutes les substances créées, et à séparer l'idée de cause ou de force de l'idée de substance. De là une tendance à ôter à toutes les créatures la force et l'action; de là l'identification de la conservation des êtres avec une création continuée; de là enfin des conséquences fâcheuses pour la liberté et la personnalité humaine qui ont été déjà développées dans l'article sur le cartésianisme.

Descartes sort donc du doute universel par l'inébranlable vérité de l'existence de sa propre pensée.

Mais il ne suffit pas d'avoir trouvé une première vérité ; il faut, pour passer outre, trouver en elle un caractère à l'aide duquel on puisse découvrir d'autres vérités. Descartes examine donc à quels caractères cette première vérité lui a apparu comme une vérité, à quels titres son esprit l'a reçue sans contestation, et enfin quelles raisons l'ont décidé à y donner un assentiment immédiat et spontané. Il n'en trouve pas d'autres que l'évidence irrésistible dont elle est entourée ; en conséquence, il pose l'évidence comme le signe, le criterium de la vérité. Rien n'est vrai, que ce qui est évident, et tout ce qui est évident est vrai. Voilà la grande règle que l'esprit doit suivre dans la recherche de la vérité. La raison étant seule juge de l'évidence des choses, c'est la raison qui doit décider en dernier ressort de ce qui est la vérité comme de ce qui est l'erreur. Tel est le principe de la certitude que Descartes oppose au principe de l'autorité qui, sous une forme ou sous une autre, n'avait cessé de dominer dans la philosophie du moyen âge, et même encore dans la philosophie de la renaissance. Aux critiques qui invoquent contre lui des autorités, il répond : « Mais vous ne savez donc pas que vous parlez à un esprit qui est tellement dégagé des choses corporelles, qu'il ne sait pas même s'il y a eu jamais aucun homme avant lui, et qui partant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité? » (Édit. Cousin, t. II, p. 261.)

Mais, selon Descartes, un doute plane encore sur la légitimité du criterium de l'évidence en tout ce qui ne concerne pas la vérité de notre propre existence, tant que l'existence d'un Dieu souverainement puissant et souverainement bon, qui ne peut vouloir nous tromper, ni permettre qu'on nous trompe, n'aura pas été démontrée. Cette démonstration de l'existence de Dieu est un des points les plus importants et les plus vrais de la métaphysique cartésienne. Descartes la fonde sur l'idée de l'infini et du souverainement parfait qu'éveille en nous le sentiment de notre nature imparfaite et bornée. Nous avons dans notre intelligence l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante ; or nous ne sentons rien en nous capable de produire une pareille idée. Elle ne peut être ni le produit, ni le reflet de notre nature finie et imparfaite, ni de rien qui soit fini ; elle ne peut donc nous venir que d'un être qui possède formellement en lui toutes ces perfections. Cet être infini, éternel, indépendant, tout-connaissant, tout-puissant, ne peut être que Dieu; donc Dieu existe. Telle est, pour Descartes, la vraie preuve, la preuve fondamentale de l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il en ajoute deux autres ; mais il ne les considère que comme des auxiliaires de la première; il déclare expressément qu'il les destine aux esprits qui ne seraient pas capables de bien saisir la preuve par l'infini. Dans la seconde preuve, il fonde la vérité de l'existence de Dieu sur le fait même de notre propre existence en même temps que sur l'idée de l'infini. Voici cette seconde preuve. J'existe; or je ne puis tenir l'existence de moi-même, je n'ai pas toujours été tel que je suis, je ne puis tenir l'existence de mes parents ou de quelque autre cause moins parfaite que Dieu, puisque j'ai en moi l'idée de toutes les perfections, l'idée de l'infini. Donc je ne puis tenir l'existence que de l'être infiniment parfait, de Dieu lui-même; donc, de cela seul que j'existe, et de ce que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, il résulte nécessairement que l'être souverainement parfait, Dieu, existe. Enfin, pour achever de mettre au-dessus de tous les doutes cette grande vérité de l'existence de Dieu, Descartes en donne encore une troisième démonstration. Il veut prouver qu'alors même qu'on nierait la légitimité de ces deux premières démonstrations, il faudrait tenir la vérité de l'existence de Dieu comme ayant une valeur égale à celle de toutes les vérités mathématiques et géométriques. Tout ce que je connais clairement, dit-il, appartenir à une idée de mon esprit, lui appartient en effet. Ainsi cette propriété de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, que je reconnais clairement appartenir à l'idée de triangle, lui appartient en effet. Or j'ai en moi l'idée de Dieu; toutes les propriétés que je reconnaîtrai clairement lui appartenir ne seront donc pas moins vraies de Dieu que l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits n'est vraie de ce triangle. Mais, dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu, l'existence se trouve comprise. Donc je puis dire au même titre que Dieu existe, et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Il n'y a pas moins de certitude dans la seconde proposition que dans la première.

Telles sont les trois démonstrations que Descartes a données de l'existence de Dieu. Ces trois démonstrations ne diffèrent que par la forme; au fond, elles sont identiques ; car toutes trois également vont de l'idée de l'infini qui est en nous, à l'existence de l'Être infini. La première forme de la démonstration est la meilleure; dans la seconde il y a une addition superflue du fait de notre propre existence, lequel ne donne rien de plus que l'idée de l'infini; la troisième affecte

un tour syllogistique qui peut faire illusion et donner une fausse idée de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. En effet, la force de cette preuve ne dépend pas d'un raisonnement. Elle consiste à montrer que l'idée de l'infini n'est autre chose que l'intuition immédiate de l'Être infini par notre intelligence. Dans cette proposition : « J'ai l'idée de l'infini, donc l'Être infini existe, » il n'y a pas plus de syllogisme que dans le « je pense, donc je suis. » Pour me servir des expressions déjà citées de Descartes, c'est une chose connue de soi, une simple inspection de l'esprit.

Descartes n'a guère cherché, en fait de théologie naturelle, à aller au delà de la preuve de l'existence de Dieu. Cependant il a ainsi posé le principe d'où doivent se déduire les attributs de Dieu ; tout ce qui est conforme à l'idée de la souveraine perfection doit se retrouver en Dieu, et tout ce qui témoigne de quelque imperfection ne peut s'y trouver ; voilà la règle qu'il suit dans la détermination des attributs divins. Les deux points qu'il importe le plus de remarquer ici, sont la manière dont il entend l'attribut de la liberté et l'identification de l'attribut de conservateur avec l'attribut de créateur. A l'exemple des Jésuites, qui avaient été ses maîtres au collége de la Flèche, Descartes attribue à Dieu une liberté d'indifférence. Dieu, selon Descartes, peut indifféremment agir en tel sens ou en tel autre ; Dieu n'est soumis à aucune loi, pas même à la loi du bien. Il a pu faire le contraire de ce qu'il a fait ; il peut revenir sur ses décrets ; il peut les changer, les révoquer, comme un souverain en son royaume. Il a créé le monde parce qu'il lui a plu de le créer et il l'anéantira quand il lui plaira de l'anéantir. Il ne conserve les êtres qu'en continuant de les créer. Aucun être, à aucun instant, ne possède en lui la raison de son existence. Tout ce qui existe ne continue à exister que par la continuation de l'action même qui l'a tiré du néant. Si cette action venait à cesser, à l'instant même il y serait replongé. Au regard de Dieu, suivant l'expression de Descartes, conserver, c'est créer derechef. Aucun être créé ne peut ni durer, ni se mouvoir, ni agir un seul instant, en aucune façon, de lui-même et par lui-même. Toutes les substances créées sont passives ; elles n'existent, elles n'agissent que par l'action continue de la seule cause efficiente et réelle, à savoir la cause suprême, Dieu lui-même ; le rapport des substances finies avec la substance infinie ne peut être qu'un rapport de création continuée. Dans cette interprétation de l'attribut de conservateur apparaît encore la tendance déjà signalée à dépouiller les substances créées de toute indépendance, de toute activité, de toute causalité, au profit de la substance infinie, seule cause efficiente. C'est par là que Descartes a préparé les voies à Spinoza et à Malebranche.

Par la démonstration de l'existence et des attributs d'un Dieu souverainement parfait, tous les doutes qui pouvaient planer encore sur la légitimité du criterium de l'évidence étant dissipés, Descartes en fait l'application à l'homme et au monde. Il s'enfonce d'abord au sein de la conscience où il distingue trois grandes classes de faits : les jugements, les volontés et les affections. Il subdivise à leur tour les jugements ou les idées en trois classes : les idées innées, les idées qui nous viennent du dehors, les idées qui sont notre propre ouvrage. La question des idées innées est une de celles qui ont soulevé les plus vives discussions. Descartes, par idées innées, n'entend pas, comme Hobbes et Locke l'en ont accusé, des idées constamment présentes à l'esprit, à dater du premier moment de son existence, mais des idées qui existent en germe dans toutes les intelligences, et qui s'y développent nécessairement en certaines circonstances. Ainsi il a reconnu que le sentiment de notre imperfection éveillait nécessairement en notre intelligence l'idée de la perfection souveraine. Ces idées étant naturelles, Dieu seul, qui nous a créés, les a mises en nous ; s'il lui plaisait, il pourrait les ôter, les changer, les détourner ; car il est tout-puissant, et nulle loi ne saurait limiter sa toute-puissance, puisqu'il fait toutes les lois. Dire que les vérités métaphysiques établies par Dieu en sont indépendantes, c'est parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, c'est l'assujettir aux destins. Dieu a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi en son royaume, et comme un roi il peut les changer, suivant les propres expressions de Descartes.

Il comprend dans la volonté le pouvoir de se déterminer, avec le pouvoir d'affirmer et de nier. Voilà pourquoi il place l'origine de toutes les erreurs dans la volonté, ou plutôt dans la disproportion qui existe entre la volonté et l'entendement. Nous nous trompons, parce que notre volonté dépasse notre entendement, parce que, pour nier ou pour affirmer, nous n'attendons pas que l'entendement nous ait fourni des lumières suffisantes ; or tel est, selon Descartes, l'unique principe de toutes nos erreurs. Il a consacré à l'étude des passions un traité tout entier, écrit en français et composé dans les dernières années de sa vie. Autant il y a de façons importantes en lesquelles nos sens peuvent être mus par les objets, autant il reconnaît dans l'âme de passions principales. Il y a six passions principales, simples et primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse. Toutes les autres passions sont composées de ces six passions primitives, ou bien en sont des espèces. Descartes termine le *Traité des passions* par cette conclusion générale : « Toutes les passions sont bonnes de leur nature ; il n'y a que leur excès qui soit mauvais, et on peut l'éviter par l'industrie et la préméditation, mais surtout par la vertu. » Il donne à la fois l'explication psychologique et l'explication physiologique de chaque passion. Cette explication physiologique dépend de l'hypothèse des esprits animaux, qui est le principe fondamental de toute la physiologie cartésienne.

Jusqu'ici il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur, parce que nous avons suivi l'ordre même de Descartes qui pose d'abord l'existence de la pensée, puis l'existence de Dieu, et en dernier lieu l'existence du monde extérieur. Voici en effet sur quel fondement il fait reposer notre croyance à l'existence du monde extérieur.

Certaines de nos idées nous apportent la connaissance de quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous. Mais ce quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous, ce quelque chose qui ne dépend pas de nous, ne devons-nous pas nous enquérir d'abord si ce n'est pas Dieu lui-même ? Pourquoi les idées d'étendue, de mouvement, d'odeur, de couleur, ne seraient-elles pas causées directement en nous par Dieu même ? C'est Descartes qui soulève lui-même cette objection pour la réfuter de la manière suivante. La réalité extérieure ne peut être Dieu lui-même, parce que Dieu ne peut nous tromper ; comme il a mis en nous une forte tendance à croire que l'idée d'étendue est causée dans notre âme par quelque chose qui, en dehors de nous, est réellement étendu, s'il n'en était pas ainsi, il nous tromperait. Or Dieu, étant souveraine-

ment parfait, ne peut en aucune manière vouloir nous tromper; donc il existe une réalité extérieure correspondant à l'idée que nous en avons. Ainsi Descartes fonde la croyance à l'existence du monde extérieur sur la véracité divine.

Une opinion célèbre, l'hypothèse de l'animal machine, se rattache étroitement à la métaphysique de Descartes. Entre la pensée telle qu'elle est en nous, et la matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement, selon Descartes, il n'y a point d'intermédiaires; il n'y a dans le monde que deux sortes de lois, celles qui régissent l'esprit ou la pensée, et celles qui régissent la matière inerte. Le corps de l'homme, et tout ce qui n'est pas la pensée, se range dans la classe des substances étendues soumises aux lois générales de la mécanique. Ainsi, toutes les sensations, toutes les impressions produites sur le cerveau, toutes les passions, ne sont et ne peuvent être qu'un pur mécanisme résultant des divers mouvements de fibres, des fluides, des esprits animaux qui découlent du cerveau dans les nerfs, dans le cœur, dans les muscles, ou bien qui remontent du cœur dans le cerveau. Il n'y a rien de plus dans les animaux que dans le corps séparé de la pensée; toutes les fonctions, tous les mouvements organiques, tous les appétits des animaux peuvent s'expliquer de la même manière que ce qui se passe dans le corps humain, c'est-à-dire par l'étendue et le mouvement; ce ne sont que de simples machines soumises, comme celles qui sortent de la main de l'homme, aux lois générales de la mécanique. L'animal, selon Descartes, est semblable à une horloge qui, composée de roues et de ressorts plus ou moins compliqués, ne marche que lorsqu'elle a été montée, ne produit tel ou tel mouvement qu'autant que tel ou tel ressort a été poussé. Telle est l'hypothèse de l'animal machine ou de l'automatisme des bêtes qui a été si vivement discutée au XVIIe siècle. En général, elle obtint l'assentiment des théologiens, parce qu'en niant la souffrance chez les animaux, elle leur paraissait résoudre une objection embarrassante contre le péché originel et la divine providence. Une foule d'ouvrages furent publiés pour ou contre l'automatisme des bêtes que condamnent également toutes les données de l'observation, de l'induction et de l'analogie.

En terminant cette exposition rapide de la métaphysique de Descartes, revenons sur ce qu'il entend par substance. Il définit la substance en général, une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Mais à cette condition il n'y aurait d'autre substance que Dieu; car lui seul tient l'existence de lui-même, et rien dans le monde ne peut, un seul instant, subsister sans son concours. Aussi Descartes modifie-t-il immédiatement cette définition, en ajoutant que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et de ses créatures. Quand il s'agit de la créature, il faut entendre, dit-il, par substance ce qui, n'ayant besoin pour subsister que du concours ordinaire de Dieu, nécessaire à l'existence de tous les êtres, existe d'ailleurs par soi-même et sans le concours d'aucune autre chose créée. Les choses, au contraire, qui, indépendamment du concours de Dieu, ne peuvent exister sans celui de quelque autre chose créée, ne sont que des attributs et des phénomènes. Par ce concours il entend la création continuée qui, prise à la rigueur, enlèverait aux êtres créés toute espèce de causalité, de substantialité, de réalité propre, et les transformerait en de simples actes continuellement répétés de la toute-puissance divine. Assurément les choses créées n'existent qu'en vertu du concours de Dieu; ce qui n'existe pas par soi s'appuie nécessairement sur ce qui existe par soi, et ce qui est fini ne peut être placé en dehors de l'infini. Mais, ce rapport ne peut-il être entendu comme une participation continue, un rapport permanent de la chose créée avec la source suprême, d'où toute causalité et toute substantialité découlent? Ce n'est pas porter atteinte à la toute-puissance de Dieu, que de les considérer comme douées d'une activité qu'elles tiennent de lui, et d'une activité qui découle de la même source que leur substantialité. A la création continue, il faut substituer avec Leibniz la participation continue, et à la passivité absolue, l'activité essentielle.

Mais nous ne connaissons pas la substance en elle-même; la substance ne tombe pas sous les sens. Il nous est impossible non-seulement d'imaginer, mais encore de concevoir la substance en elle-même complétement dépouillée de toute espèce d'attributs. Chaque substance, selon Descartes, a un attribut fondamental duquel dérivent tous ses autres attributs, toutes ses propriétés. L'attribut fondamental de l'esprit est la pensée, et l'attribut fondamental de la matière est l'étendue. Il n'y a pas un phénomène de l'esprit qui ne suppose la pensée et qui ne soit la pensée elle-même diversement modifiée. Tout ce qui a l'esprit pour théâtre, est un mode de la pensée; l'esprit ne saurait être conçu sans la pensée, il serait anéanti en même temps que la pensée. Notre existence finit avec la pensée et commence avec elle. En un mot, l'âme est une substance pensante. On objecte à Descartes que, pendant un profond sommeil, pendant la léthargie, nous ne pensons pas. Il répond: Rien ne prouve que nous n'ayons pensé pendant un profond sommeil ou pendant une léthargie; mais seulement nous ne nous en souvenons pas. Cette réponse nous paraît décisive: on ne peut par aucun procédé légitime conclure du défaut de la mémoire au défaut de la conscience. Tous les faits de l'âme sont en effet des phénomènes de conscience, c'est-à-dire des pensées. Descartes donne à la matière pour attribut fondamental l'étendue, comme la pensée à l'âme. Il affirme que tous les phénomènes, toutes les propriétés de la matière supposent l'étendue, ou plutôt ne sont que l'étendue elle-même diversement modifiée. Il est impossible de concevoir le corps sans l'étendue. Hors de l'étendue, la matière n'est rien; l'étendue est donc l'essence même de la matière. L'âme en elle-même semble donc n'être qu'une substance passive, la continuité de la pensée que Descartes lui attribue n'étant que la continuité d'une modification. La matière en elle-même, avec l'étendue, est une substance également passive. L'âme et la matière ont donc en elles-mêmes cette ressemblance essentielle; elles ne diffèrent ainsi l'une de l'autre que par leurs attributs respectifs de pensée et d'étendue. Mais si toutes les substances sont également passives, considérées en elles-mêmes, si elles ne peuvent se distinguer que par leurs attributs fondamentaux, l'esprit tend à les confondre en une seule et même substance dont tous les corps et tous les esprits seraient sans distinction les modes et les attributs. On voit encore par là comment Descartes par certaines tendances de sa métaphysique a préparé les voies à Spinoza.

Tels sont les points principaux de la métaphysique de Descartes. Mais Descartes n'est pas seulement un grand métaphysicien, il est aussi un mathématicien et un physicien du premier ordre. En mathématiques, il a inventé l'application de l'algèbre à la géométrie; en physique, il est l'auteur de la fameuse hypothèse des

tourbillons, qui, pendant longtemps, a régné en souveraine dans la science. Quoique détrônée aujourd'hui et remplacée par d'autres hypothèses, elle est bien loin de mériter le ridicule qu'ont tenté de jeter sur elle, par un esprit d'aveugle réaction, la plupart des philosophes du XVIIIe siècle.

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter le remarquable jugement qu'en porte d'Alembert, dont le témoignage ne peut être suspecté de partialité en faveur de la philosophie cartésienne. « On voit partout, dit-il en parlant de Descartes (Préface de l'*Encyclopédie*), même dans ses ouvrages les moins lus maintenant, briller le génie inventeur. Si on juge sans partialité ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer mieux. Les observations astronomiques qui ont servi à les détruire étaient encore imparfaites ou peu constatées, rien n'était plus naturel que de supposer un fluide qui transportât les planètes. Il n'y avait qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnements, de calculs et, par conséquent, une longue suite d'années, qui pût faire renoncer à une théorie aussi séduisante. Elle avait d'ailleurs l'avantage singulier de rendre compte de la gravitation des corps par la force centrifuge du tourbillon même, et je ne crains pas d'avancer que cette explication de la pesanteur est une des plus belles, des plus ingénieuses hypothèses que la philosophie ait jamais imaginées. Aussi a-t-il fallu, pour l'abandonner, que les physiciens aient été entraînés comme malgré eux et par des expériences faites longtemps après. Reconnaissons donc que Descartes, forcé de créer une physique toute nouvelle, n'a pu la créer meilleure, et que s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné qu'il devait y en avoir. » L'hypothèse des tourbillons renferme l'idée mère de l'attraction newtonienne, elle en est l'antécédent. Jamais peut-être Newton n'aurait conjecturé que la même loi d'attraction devait s'appliquer au corps qui tombe à la surface de la terre et à l'astre qui accomplit sa révolution, si Descartes, avant lui, n'avait soupçonné que tous les phénomènes de l'univers physique s'accomplissent en vertu des lois générales du mouvement. L'hypothèse de l'attraction a trop fait oublier l'hypothèse des tourbillons; cependant elles se tiennent de beaucoup plus près que d'ordinaire on ne se l'imagine : toutes deux partent du même principe, toutes deux envisagent l'univers sous le même point de vue. Pour Newton, comme pour Descartes, le problème de l'univers est un problème de mécanique. Il était peut-être plus difficile de déterminer la vraie nature du problème du monde, que de le résoudre, sa nature étant déterminée. Or cette gloire revient tout entière à Descartes, puisque c'est lui qui le premier a eu l'idée que tous les mondes étaient assujettis aux lois générales de la mécanique. Par cette idée, il a préparé Newton, il a peut-être plus fait que Newton. La physique contemporaine semble d'ailleurs revenir à certains principes de la physique de Descartes.

Quelle part de vérité et d'erreur renferme cette grande philosophie? La part de vérité l'emporte infiniment sur la part de l'erreur. Par où elle a le plus péché, c'est par l'exagération d'une pensée incontestablement vraie, à savoir de la dépendance des créatures à l'égard du Créateur, et de la nécessité où elles sont, pour continuer d'être, de lui emprunter continuellement leur raison d'être. De là la création continuée, de là la tendance à ôter la causalité et la force aux substances créées pour attribuer exclusivement à Dieu toute activité efficiente; de là enfin la pente aux causes occasionnelles et ces semences de panthéisme signalées par Leibniz.

Ce qu'il y a de vrai dans le cartésianisme, c'est d'abord la méthode. En effet, Descartes a reconnu et fait définitivement triompher le vrai principe de la certitude, à savoir l'évidence ou l'autorité de la raison, en constatant immédiatement cette évidence dans l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience, qu'il oppose comme une invincible barrière à tous les efforts du scepticisme. Il a placé le point de départ de la philosophie dans le retour de la pensée sur elle-même; il a profondément distingué ce qui appartient à l'âme de ce qui appartient au corps, ainsi que la méthode propre à étudier la pensée et la méthode propre à étudier les organes. Il a mis hors de doute cette vérité profonde : l'âme se conçoit mieux que le corps.

Mais ce n'est pas seulement par la méthode philosophique que Descartes a bien mérité de la philosophie moderne; il y a aussi déposé des résultats de la plus haute importance et d'une incontestable vérité. Ainsi, il a constaté dans l'intelligence l'existence d'idées qui ne viennent ni des sens, ni de notre activité intellectuelle; il a repoussé d'une manière triomphante tous les arguments que les philosophes sensualistes de son temps, tels que Hobbes et Gassendi, ont dirigés contre l'existence de ces idées. Il a particulièrement mis en lumière l'idée de l'infini; il en a établi la valeur objective, et a fondé sur elle la vraie preuve de l'existence de Dieu. Enfin, si Descartes s'est trompé en définissant par une création continuée ce concours de Dieu nécessaire à l'existence et à la conservation de toutes les créatures, du moins il a eu le sentiment et l'idée de la nécessité de ce concours. Il a vu que ce qui n'existe pas par soi ne peut continuer d'être qu'à la condition de s'appuyer continuellement sur ce qui existe par soi, et il a établi la nécessité d'une participation continue des créatures avec le Créateur. Le cartésianisme tout entier est pénétré de ce sentiment et de cette idée, qui, sous une forme ou sous une autre, se retrouvent dans tous les grands systèmes de philosophie.

Il faut consulter, pour la biographie, la *Vie de Descartes*, par Baillet, 2 vol. in-4, Paris, 1691.

Les principaux ouvrages de Descartes, dans l'ordre de leur apparition, sont : le *Discours de la Méthode*, etc., publié à Leyde en 1637; — *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*, in-4, Amst., 1644. Cet ouvrage a été traduit et publié en français par le duc de Luynes, sous le titre de *Méditations métaphysiques de René Descartes, touchant la première philosophie*, in-4, Paris, 1647; — *Principia philosophiæ*, in-4, Amst., 1644. Cet ouvrage a été aussi traduit en français par un de ses amis, Claude Picot, in-4, Paris, 1647; — *les Passions de l'âme*, publiées en français, in-8, Amst., 1649. — Après la mort de Descartes furent publiés, par les soins de Clerselier et de Rohaut : *le Monde de Descartes, ou le Traité de la lumière*, in-12, Paris, 1664; — *le Traité de l'homme et de la formation du fœtus*, in-4, ib., 1664; — *les Lettres de René Descartes*, 3 vol. in-4, ib., 1657-1667. — Les principales éditions des Œuvres complètes de Descartes sont : *Opera omnia*, 8 vol. in-4, Amst., 1670-1683; — *Opera omnia*, 9 vol. in-4, ib., 1692-1701; — *Œuvres complètes de Descartes*, 9 vol. in-12, Paris, 1724; — *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Victor Cousin, 11 vol. in-8, ib., 1824-1826; — *Œuvres philosophiques de Descartes*, 4 vol. in-8, ib., 1835, publiées par M. Ad. Garnier, avec une biographie de Descartes et une analyse de tous ses ouvrages; — *Œuvres*

de Descartes, Bibliothèque philosophique de Charpentier, 1 vol. gr. in-18, ib., 1843, contenant le *Discours de la Méthode*, les *Méditations*, le *Traité des passions*, avec une introduction par M. J. Simon. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par J. Bouillier, 3e édit., 2 vol. in-8°, 1868.

Pour l'intelligence de la philosophie de Descartes, on peut consulter encore la plupart des ouvrages déjà cités à l'article CARTÉSIANISME. F. B.

DESCHAMPS (Léger-Marie), né à Poitiers en 1716, entra dans l'ordre des bénédictins, et perdit sa foi, s'il faut l'en croire, en lisant un abrégé de l'Ancien Testament. Il n'en resta pas moins dans sa confrérie, et y jouit de l'estime de ses confrères : en 1765 il fut nommé procureur du prieuré de Montreuil-Bellay, en Poitou. Il publia deux petits livres, qui sont restés très-oubliés : *Lettres sur l'esprit du siècle*, Londres, 1769 ; — *la Voix de la raison contre la raison du temps*, Bruxelles, 1770. Il mourut en 1774. On avait accordé jusqu'ici peu d'attention à ce personnage auquel cependant il est fait plus d'une allusion dans les livres du temps : on pouvait soupçonner seulement qu'il avait été matérialiste et athée. M. T. Beaussire a retrouvé à Poitiers un manuscrit considérable qui le révèle comme une figure très-originale ; et il a pu, en consultant les archives de la famille Voyer d'Argenson, à laquelle Deschamps avait été très-attaché, retrouver une volumineuse correspondance avec J. J. Rousseau, Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Moncref, Voyer d'Argenson et d'autres hommes célèbres. Dom Deschamps lui est apparu comme le précurseur de l'hégélianisme, poussant déjà à l'extrême les conséquences de cette doctrine et en tirant le socialisme le plus communiste. Ce prêtre athée, restant attaché de bonne foi aux pratiques extérieures du culte, défendant même la religion contre les attaques de la philosophie, expose avec une sérénité parfaite et non sans exprimer l'espérance de gagner à ses théories les théologiens et les savants, les thèses d'un panthéisme matérialiste qui n'alarme pas un moment sa conscience. Les *Lettres sur l'esprit du siècle* sont comme la préface du système : c'est une véhémente sortie contre la philosophie régnante, au besoin il emploierait sans scrupule contre elle les procédés sommaires de l'inquisition, sous prétexte qu'on peut détruire ceux qui détruisent la vérité. Le réquisitoire est en apparence prononcé en faveur de la religion, mais en réalité il est destiné à déblayer le terrain pour la vraie philosophie. Dans *la Voix de la raison*, etc., Dom Deschamps fait un pas de plus ; il laisse entrevoir son principe comme une hypothèse, que la philosophie doit prouver, si elle veut venir à bout de la religion ; mais comme elle ne la prouve pas, elle laisse dans leur égale nécessité en face l'une de l'autre, la religion et l'irréligion. Le théisme n'a jamais démontré l'existence de Dieu : tous les arguments qu'il répète sont fondés sur l'existence de la loi morale et d'une sanction ; mais les idées morales sont elles-mêmes créées par la loi : « C'est par la loi que nous sommes sous la loi. » Elles ne valent donc qu'autant qu'elle, et on ne peut se fonder sur elles pour en conclure leur principe. En fait, si les hommes pouvaient revenir au régime de l'égalité absolue, « un athéisme éclairé » serait la nouvelle philosophie. Le grand ouvrage qui devait faire suite à ces essais est intitulé : *la Vérité ou le vrai système*. C'est un traité de métaphysique qui commence par un éloge de cette science alors si décriée. Puis l'auteur donne en quatre thèses « le précis du mot de l'énigme métaphysique. I. Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances. II. Le tout universel ou l'univers est d'une autre nature que chacune de ses parties, et conséquemment on ne peut que le concevoir et non pas le voir ou se le figurer. III. Le tout universel, seul principe, seule vérité métaphysique, donne la vérité morale qui est toujours à l'appui de la vérité métaphysique, comme celle-ci est à son appui. IV. *Tout* qui ne dit point de parties existe et est inséparable *du tout* qui dit des parties et dont il est l'affirmation et la négation tout à la fois. *Tout* et *le tout* sont les deux mots de l'énigme de l'existence, mots que le cri de la vérité a distingués en les mettant dans notre langage. Tout et rien sont la même chose. » Telles sont les propositions fondamentales de ce singulier système qui combine l'idéalisme absolu avec le panthéisme. Au premier abord, il semble nier l'existence de la matière : l'entendement, dit-il, c'est l'être; l'idée est à la fois nous-mêmes et son objet; « la vérité ne peut avoir de réalité hors de nos idées, ou pour parler plus généralement, il ne peut y avoir dans les choses que ce que nous y mettons. » Mais cet entendement qui est l'existence universelle, se détermine en telle ou telle existence particulière, c'est-à-dire positive et matérielle. Ainsi, à commencer par notre intelligence, qu'il faut bien distinguer de l'entendement, tout est corporel : « Elle est le jeu des fibres du cerveau. » L'âme n'est que le corps envisagé métaphysiquement, et d'une façon générale, « tout existe physiquement et métaphysiquement à la fois. » Ainsi, l'homme considéré comme tel, n'a en lui rien que de physique et de sensible. Dieu, si on le sépare des êtres du monde, est un pur néant; en ce sens la tradition chrétienne a raison : la création est bien sortie de rien, *ex nihilo*, car l'entendement universel, et pur, n'est qu'un point de vue de l'esprit; c'est toujours la réalité sensible, considérée métaphysiquement. Aussi dans l'ordre des choses réelles, tout se confond en une seule nature, sans degré, sans différence, sans espèces, sans solution de continuité : il n'y a pas de hiérarchie dans la nature, ni dans nos penchants; il ne doit pas y en avoir dans la société : la propriété, la famille, le pouvoir, sont des institutions absurdes et funestes : les lois sont inutiles quand les mœurs sont établies sur des idées solides, et quand il y a une communauté absolue de toutes choses entre tous les hommes. L'intérêt d'une pareille doctrine n'est pas dans sa valeur systématique, qui ne paraît pas très-considérable ; elle est surtout dans les circonstances qui l'ont fait éclore. Est-ce une vue anticipée du système de Hégel? c'est la conviction de M. Beaussire qui a multiplié dans son livre les rapprochements et les analyses : Dom Deschamps a donné une formule très-précise de la logique de l'entendement : « la vérité consiste non-seulement dans les contraires, mais encore dans les contradictoires. » Et il y a bien de la ressemblance entre son Dieu qui est égal au néant et celui dont Kant a dit qu'il égale zéro. Pourtant M. Franck soutient que ces théories sont simplement du spinozisme simplifié ou corrompu. Comme après tout ces deux systèmes sont sur la même route, mais à quelque distance l'un de l'autre, il peut se faire que Dom Deschamps soit parti du premier pour se rapprocher beaucoup du second, dont il n'a pourtant aperçu et saisi que les côtés extérieurs.

Voy. Em. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Paris, 1865. C'est là qu'il faut chercher tout ce que nous pouvons savoir de Dom Deschamps. Ad. Franck, *Dom Deschamps*, Journal des savants, année 1866, p. 609. E. C.

DÉSIR. C'est une conception primitive et absolue de la raison que tout ici-bas a une fin et y tend. La destination de tous les êtres n'est pas la même, à cause de la différence de leurs natures; mais tous aspirent également à remplir le rôle que la Providence leur a assigné. Soumis à la loi commune, l'homme trouve au fond de lui-même un penchant impérieux et continuel à rapprocher de soi les objets qui sont en harmonie avec les fins de ses facultés, et dont la possession est pour lui le bonheur, l'absence une source d'inquiétude, de malaise et d'abattement. Cette inclination secrète et puissante de l'âme constitue le fond du phénomène connu sous le nom de *désir*. Désirer une chose, c'est tendre vers cette chose par un élan naturel et spontané : c'est chercher instinctivement à s'en rendre maître, à la posséder, à s'y unir; c'est ressentir une sourde anxiété, tant que la passion n'a pas atteint son objet, et une délicieuse jouissance, lorsqu'elle l'a obtenu.

Mais ce premier élément du désir n'en est pas le seul. Une connaissance tantôt claire, tantôt obscure, se mêle au penchant que l'âme éprouve; elle sait toujours plus ou moins ce qu'elle désire, et la raison éclaire le but que poursuit la sensibilité. *Ignoti nulla cupido*, a dit un poëte dont Malebranche traduisait la pensée sous une forme philosophique, lorsqu'il définissait le désir « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder. » Le désir se distingue par là de la tendance aveugle qui entraîne toute existence à sa fin, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore. Il est le mouvement spontané de la nature, transformé par l'intelligence; il constitue donc un phénomène qui ne se produit que chez les êtres doués de connaissance. La pierre a des affinités ; la brute a des instincts; l'homme seul a des désirs, parce que seul il a reçu le don de la pensée.

Ce qu'il importe maintenant de bien entendre, c'est que le désir, pris en lui-même, n'est pas directement soumis au pouvoir de l'âme, qui ne peut ni l'éveiller ni l'étouffer à son gré, mais à laquelle il s'impose, pour ainsi parler, selon des lois fatales et nécessaires. Nous pouvons essayer de prévenir certains désirs, en évitant, par exemple, les occasions qui les exciteraient ; nous pouvons les combattre quand ils sont nés, et refuser de les satisfaire; souvent même nous y sommes tenus, et la force morale éclate particulièrement dans ces luttes de la personne humaine contre la passion. Mais ce n'est pas nous qui déterminons les inclinations de notre âme, nous ne sommes pas les maîtres de les engendrer par une sorte de *fiat* de notre volonté, ni de les faire disparaître quand il nous plaît, et ensuite de les ranimer; elles prennent naissance et elles meurent sans notre participation, et souvent en dépit de tous nos efforts. Où est l'homme qui possède assez d'empire sur lui-même pour ne pas désirer ce qu'il regarde comme un bien, la possession de ce bien lui parût-elle impossible ou coupable? Où est celui qui n'est pas exposé à ressentir des tentations que sa conscience désapprouve, et auxquelles sa liberté n'a pas le droit d'obéir? Expression variée de nos besoins naturels ou factices, les désirs de l'homme ne dépendent pas de lui, mais des lois de sa constitution. Tout corps tombe s'il n'est soutenu ; de même, le phénomène du désir a lieu dans tous les cœurs, aussitôt que certaines conditions se trouvent remplies, ou que d'autres ne le sont plus.

Un grand nombre de philosophes, entre autres Condillac, Thomas Brown, M. Laromiguière, ont considéré le désir comme le principe générateur de la volonté. A les en croire, ces mots, *je veux*, signifient *je désire* et je pense que rien ne peut contrarier mon désir. On voit aisément, par l'analyse qui précède, combien une pareille opinion est peu fondée. Elle confond deux phénomènes de nature essentiellement différente, l'un nécessaire, l'autre libre; le premier, que l'âme ne saurait s'imputer à elle-même; le second, qui dépend d'elle et dont elle répond; celui-ci empreint du signe éminent de la personnalité; celui-là en quelque sorte étranger à nous-mêmes, bien qu'il se produise en nous. Il est vrai que nos facultés actives ne se développent pas en l'absence de toute excitation; pour agir, nous avons besoin d'y être poussés, et de tous les mobiles, la passion est, sans contredit, le plus puissant. Mais on ne saurait assimiler un simple mobile à une faculté proprement dite. Quel que soit l'aiguillon qu'elle y trouve, la volonté est si peu le désir, que souvent, comme nous l'avons fait remarquer, toute son énergie est employée à le combattre; et, dans ce cas, ce n'est pas seulement un penchant qui entre en lutte avec d'autres penchants, et qui cherche à les étouffer ; la résistance part de plus haut; elle procède d'une force que nous distinguons, ou plutôt qui se distingue elle-même de toutes les inclinations, et qui, victorieuse ou vaincue, se reconnaît le pouvoir de les surmonter.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont cherché dans le désir l'élément primitif, la substance même de l'âme humaine. Cette nouvelle erreur, plus grave encore que la précédente, ne résiste pas davantage à l'examen. Tous les attributs d'un être, toutes ses opérations sont des résultats et, pour mieux dire, des traductions de sa nature. Si donc la nature de l'âme consistait primitivement à désirer; si, envisagée dans son fond, dans son essence, elle n'était autre chose qu'un désir non interrompu poursuivant sans relâche une fin indéterminée, le désir devrait suffire pour rendre compte de tout ce qu'elle est et de tout ce qui se passe en elle, de ses facultés et de ses modifications. Nous avons déjà fait voir qu'il ne rendait pas compte du phénomène de sa volonté, et que, loin de là, il avait précisément pour caractère d'être indépendant de la personne humaine; mais il y a chez l'homme un sentiment non moins énergique et non moins profond que celui du pouvoir volontaire, je veux dire le sentiment de son unité et de son identité. Chacun de nous sait clairement que le principe de son être est un, simple, indivisible; qu'il ne change pas, ne se renouvelle pas, mais qu'il reste aujourd'hui ce qu'il était hier, et qu'il sera demain ce qu'il est aujourd'hui. Or, serait-ce à la vue de cette multitude de désirs qui se mêlent et s'entre-choquent dans l'âme, que nous aurions acquis la persuasion de l'unité de son existence? Certes, si quelque chose pouvait ébranler cette conviction, la première et la plus invincible de toutes, ce devrait être ce grand nombre d'affections, non-seulement différentes, mais opposées, qui se partagent le cœur humain, où elles se succèdent de jour en jour et souvent d'un moment à l'autre. La vie humaine trouve un fond plus solide, plus durable, dans l'activité naturelle de l'âme, dans cette énergie intime et impérissable, si bien comprise de Leibniz et de M. de Biran, qui tend à l'action par un perpétuel effort. Nos désirs viennent se dessiner sur ce fond, et le varient; mais il y a une étrange illusion à prétendre qu'ils le constituent.

Après avoir distingué le désir des autres phénomènes de la vie psychologique, il s'agirait d'en indiquer les différentes espèces, correspondant à l'infinie variété des objets avec lesquels le *moi* se trouve en rapport, et qui deviennent pour lui

une cause de plaisir ou de douleur. Mais un pareil tableau, s'il devait embrasser tous les faits de détail, nous entraînerait beaucoup trop loin; aussi nous bornerons-nous à un petit nombre d'aperçus généraux.

Parmi les désirs actuels de notre âme, il en est qu'elle a apportés en naissant; il en est d'autres qu'elle tient des circonstances et de l'habitude. Les premiers peuvent être appelés *originels;* les seconds, *acquis*.

Les désirs originels dépendent de la constitution de l'homme, et seulement de sa constitution; aussi se retrouvent-ils chez tous les individus, à quelque nation que ces individus appartiennent, et quelle que soit la position où ils vivent. Dès les premières années de l'existence, on les voit se manifester; ils se développent dans la jeunesse et l'âge mûr, et subsistent jusque dans la plus extrême vieillesse. C'est en vain qu'on essayerait d'en rendre raison : tout ce que l'on peut dire, c'est que nous les éprouvons parce que nous sommes ainsi faits. Le rôle de la volonté n'est donc pas de les étouffer, car, en cela, elle tenterait une œuvre impossible; mais d'en prévenir les déviations, de les contenir, de les modérer et de leur refuser toute satisfaction illégitime, en leur accordant celle qu'ils peuvent légitimement réclamer.

Au nombre de ces désirs primitifs et innés, qui marquent véritablement les fins dernières de l'homme, nous indiquerons la curiosité ou désir de connaissance, l'ambition ou désir de pouvoir, la sympathie ou amour de nos semblables. Il n'est pas un homme, en effet, pour qui la découverte de la vérité ne soit, dès son plus jeune âge, une source de délicieuses émotions, et qui ne la recherche avec ardeur. Il n'en est pas un qui reste insensible à la possession et à l'exercice du pouvoir, depuis le monarque absolu qui dispose de la vie et de la fortune de ses sujets, jusqu'au laboureur qui tourmente la terre, jusqu'à l'enfant qui brise les objets de ses plaisirs. Il n'est pas un homme, enfin, qui ne se plaise au commerce de ses semblables, et pour qui la solitude ne soit une cause de tristesse et d'affliction profonde. De là les progrès des sciences cultivées chez tous les peuples; de là les luttes perpétuelles de l'homme contre la nature physique, en vue d'asservir et d'améliorer sa condition terrestre; de là, enfin, l'établissement des familles et des sociétés, et toutes les institutions qui s'y rattachent. La curiosité, l'ambition, la sympathie sont la source d'un grand nombre d'autres passions, moins générales qu'elles-mêmes, à n'en considérer que l'objet, mais aussi profondes, aussi durables, telles que l'amour du beau et des arts, celui de l'indépendance, des honneurs, de l'estime, et les affections de toutes sortes, depuis l'amour paternel jusqu'à la philanthropie. Peut-être la Providence a-t-elle déposé encore d'autres penchants dans notre âme; mais il n'en est certainement pas de plus puissants ni de plus féconds.

Les désirs que nous avons appelés *acquis* se développent généralement en présence des objets qui favorisent ou qui accompagnent la satisfaction des désirs originels. Par exemple, nous n'avons originellement reçu aucun penchant pour les richesses ; mais elles sont un moyen d'arriver au pouvoir, aux honneurs : on commence par les rechercher à ce titre, en souvenir des avantages qu'elles procurent; on finit par les confondre avec les véritables biens et par les désirer pour elles-mêmes, et c'est ainsi que croît peu à peu la passion de l'avarice.

Il est aisé de voir par là que les désirs acquis ne présentent aucun des caractères des désirs originels. D'abord, ils n'ont pas leurs racines dans notre constitution, mais dans un fait ultérieur, dans une association d'idées qui suppose l'expérience. On peut donc en rendre compte en indiquant l'association qui les a engendrés; et, quand on ne réussit pas à les expliquer, c'est défaut de sagacité ou de mémoire. Secondement, ils ne sont pas universels, mais particuliers; ils sont le propre d'une nation, d'une famille, d'un individu, et ne se trouvent pas chez les autres individus, les autres familles, les autres nations. Est-il nécessaire d'ajouter qu'ils varient avec la foule des circonstances où chaque homme peut être placé, avec les associations d'idées qu'il peut former; que le nombre en est infini, et que, par conséquent, ce serait une tâche aussi fastidieuse que stérile de chercher à les énumérer?

Un dernier point digne d'être remarqué, c'est que nos désirs originels sont, de leur nature, inépuisables, insatiables. Vainement nous les jugerions comblés par la possession de l'objet qu'ils poursuivaient le plus ardemment : apaisés pour quelques heures, ils ne tardent pas à appeler de nouvelles satisfactions, aussi vaines et aussi fugitives que les premières. Quel est l'ambitieux entouré d'honneurs et de gloire; quel est le savant riche des dons du génie et des acquisitions de l'expérience, qui ne soient mécontents l'un de sa science, l'autre de son autorité, et qui ne rêvent un sort meilleur? L'homme désire toujours au delà de ce qu'il obtient. De même que l'intelligence porte en soi l'idée de l'infini, de même il semble que l'infini soit le premier besoin de la sensibilité; car aucun objet borné ne peut remplir le vide immense de notre âme. Un fait pareil, fût-il isolé, démontrerait invinciblement les hautes destinées qui attendent l'humanité, et que les misères de cette vie ne lui permettent pas d'accomplir.

Consultez : Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, liv. III, p. 2, ch. II (*Œuvres compl.*, t. VI); — Dugald Stewart, *Esquisses de Philosophie mor.*, 2ᵉ partie, ch. I, sect. III; *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, liv. I, ch. II; — et les articles AMOUR, INSTINCT, PENCHANTS, SENSIBILITÉ. C. J.

DESLANDES (André-François BOUREAU-) naquit à Pondichéry en 1690. Arrivé en France encore très-jeune, il rencontra le P. Malebranche, qui essaya de le faire entrer dans l'Oratoire. Mais, comme Deslandes nous l'apprend lui-même dans une note (*Histoire critique de la Philosophie*, t. IV, p. 192), des considérations de famille et un voyage indispensable qu'il devait faire en pays étrangers l'empêchèrent, à son grand regret, de prendre ce parti. Après avoir exercé pendant de longues années, d'abord à Rochefort, puis à Brest, les fonctions de commissaire général de la marine, il se retira à Paris, où il mourut le 11 avril 1757. Deslandes a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets, sur la marine, le commerce, la physique, l'histoire naturelle, la politique et les mœurs. Il a même fait des romans et des vers; mais ce qui a fait sa réputation, et le rend digne d'être mentionné avec honneur dans ce recueil, c'est son *Histoire critique de la Philosophie* (3 vol. in-12, Amst., 1737, et 4 vol. in-12, 1756), le premier livre de ce genre qui ait paru en France, et qui hors de notre pays n'a pas eu d'autre antécédent que la compilation de Jonsius (*de Scriptoribus historiæ philosophiæ libri quatuor*, in-4, Francfort, 1659, et Iéna, 1716) et l'histoire informe de Stanley. L'ouvrage de Deslandes ne se recommande pas seulement à notre attention par l'époque où il parut, il intéresse aussi par lui-même; il renferme, mêlées sans doute à beaucoup d'imperfections et d'erreurs, des vues saines et élevées,

des idées d'impartialité et de modération assez inattendues chez un philosophe du XVIIIe siècle, et quelques opinions de détail qui ne manquent ni de finesse ni d'exactitude. Voici, par exemple, comment l'auteur s'exprime dans sa préface sur l'importance et le vrai caractère de l'histoire de la philosophie : « L'histoire de la philosophie, à la regarder d'un certain œil, peut passer pour l'histoire même de l'esprit humain, ou du moins pour l'histoire où l'esprit humain semble monté au plus haut point de vue possible.... Le principal et l'essentiel, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie, et en même temps le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles; c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres, et souvent les unes des autres; c'est de rappeler les opinions des philosophes anciens, et de montrer qu'ils ne pouvaient rien dire que ce qu'ils ont dit effectivement. » Appuyé sur ce principe, il ne cesse de recommander, non-seulement l'indulgence, mais la reconnaissance et le respect, pour tous les systèmes et toutes les générations de philosophes qui nous ont précédés. Il y aurait de l'injustice, selon lui, à juger les anciens avec nos idées modernes; il faut leur tenir compte des temps où ils ont vécu, des difficultés qu'ils avaient à vaincre dans une carrière où ils sont entrés les premiers, et nous convaincre que, sans eux, sans leurs découvertes si laborieuses et si lentes, et même sans leurs erreurs et leurs fautes, nous ne serions pas arrivés au degré où nous sommes. Deslandes ne montre pas moins de sagesse lorsqu'il parle des rapports de la philosophie et de la théologie et, par conséquent, des limites où doit s'arrêter le sujet dont il traite. La philosophie ne s'appuie que sur la raison; la théologie n'invoque que la révélation et des témoignages historiques. La révélation et la raison ne peuvent pas être opposées l'une à l'autre; « mais elles forment (ce sont ses expressions) deux sortes d'empires, dont les droits sont nettement séparés. Chacun de ces empires est distinct et indépendant de l'autre. » (*Hist. crit.*, t. II, p. 399, 1re édit.)

Malheureusement ces principes, ces idées saines et impartiales, ne se montrent guère, si je puis m'exprimer ainsi, qu'à la surface du livre : au fond et dans les détails règne l'esprit du XVIIIe siècle, dont l'auteur subit l'influence alors même qu'il s'efforce de lui résister, et qu'il ne réussit jamais à dissimuler un instant. Ainsi il est facile de voir que ses protestations de respect pour les dogmes révélés ont pour but de cacher, ou plutôt d'exprimer, sous une forme décente, son scepticisme en métaphysique et ses principes sensualistes en morale. « La raison, seule, dit-il (*ubi supra*, p. 397), ne peut rien nous apprendre, ni de la nature de Dieu, ni de celle de l'âme, et tous les philosophes, depuis Socrate jusqu'à Descartes, qui ont essayé de nous en parler, n'ont avancé que des hypothèses : en un mot, il n'existe pas de théologie naturelle, et toutes les vérités que nous croyons tenir de cette science imaginaire sont un don de la révélation et de la grâce. » Il fait venir de la même source ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la science de nos devoirs; ce qui ne l'empêche pas de se montrer un peu plus qu'indulgent pour les doctrines morales d'Aristippe et d'Épicure. « Pour moi, dit-il (*Hist. crit.*, t. II, p. 173) en parlant de ces deux systèmes, s'il m'était permis d'en juger, je trouverais plus de noblesse, plus de grandeur d'âme, à suivre les leçons d'Aristippe, et plus de prudence, plus de sûreté, à suivre les conseils d'Épicure. » Il fait à ce dernier un très-grand mérite d'avoir fréquenté les temples, et aux prêtres païens de l'y avoir accueilli, malgré ses opinions irréligieuses, et se prend à regretter que la même tolérance ne soit point pratiquée parmi nous (*ubi supra*, p. 347). Au reste, ce n'est pas dans cette occasion seulement qu'il se dédommage, aux dépens des prêtres, du respect qu'il témoigne à la religion.

La règle pleine de justice et de sagesse que Deslandes s'est prescrite à l'égard des anciens, n'est pas mieux observée. Tous les philosophes de l'antiquité, à l'exception d'Aristippe, d'Épicure et même de Protagoras, ont à se plaindre plus ou moins de sa rigueur; mais toute sa sévérité s'épuise contre Platon et les alexandrins. Il ne se montre guère plus indulgent pour les philosophes scolastiques, à qui il reproche surtout d'avoir nui en même temps à la raison et à la foi, à la théologie et à la philosophie, en les mêlant sans cesse et en les confondant l'une avec l'autre. On peut dire, pour excuser Deslandes, qu'il ne connaissait pas suffisamment les systèmes de ces deux époques, et que les véritables sources de l'histoire de la philosophie, dont quelques-unes sont restées fermées jusqu'à nos jours, lui étaient complétement étrangères. Cependant il a été à son tour traité avec beaucoup d'injustice lorsqu'on a dit qu'il avait puisé toute son érudition dans Diogène Laërce, et dans les notes de Ménage. Il connaissait parfaitement, outre le recueil faussement attribué à Plutarque, les écrits de Cicéron, de Sénèque, de Pline, et, en général, tous les auteurs latins, anciens ou modernes, qui peuvent fournir quelques lumières sur les systèmes philosophiques de l'antiquité. Il paraît même avoir embrassé dans ses études l'histoire ecclésiastique, et les souvenirs qui lui en restent lui suggèrent souvent des rapprochements ingénieux entre quelques hérésies et certains systèmes philosophiques.

Enfin, tout en concevant l'histoire de la philosophie comme l'histoire même de l'esprit humain, et en se faisant une loi de n'y admettre que des faits entièrement conformes à cette idée, Deslandes donna cependant une place considérable, dans un ouvrage assez peu étendu par lui-même, à des traditions fabuleuses dépourvues de tout intérêt, à de puériles anecdotes, à des digressions et des allusions de tout genre. Le premier volume est consacré presque tout entier à la prétendue philosophie des Éthiopiens, des Scythes, des Gaulois, des Celtes et des anciens peuples de l'Orient, si peu connus alors. Puis viennent les sept sages de la Grèce dont on nous raconte longuement les entretiens et la vie fabuleuse, qui ne tiennent pas moins de place, peut-être, que Platon, Aristote et l'école d'Alexandrie. Quant à la chronologie, si importante dans l'histoire de la succession des idées, elle est ici l'objet d'un complet oubli.

Malgré ces énormes défauts, l'*Histoire critique de la Philosophie*, qui obtint autrefois un très-grand succès, peut se lire encore aujourd'hui avec intérêt, nous dirions presque avec profit. Elle ne contient pas seulement les principes sur lesquels repose cette science encore nouvelle; elle nous offre aussi bien des exemples d'une critique pleine de force et de bon sens; elle renferme sur certaines écoles, et sur des époques tout entières, des jugements très-inattendus pour le temps où ils sont prononcés, mais que la science de nos jours ne désavouerait pas. Tel est le parallèle établi vers la fin du dernier volume, entre la philosophie du XVIe et celle du XVIIe siècle. Telle est aussi l'appréciation du rôle que Descartes est venu jouer dans le monde, et de l'influence que sa philosophie, alors en butte

à tant de préjugés, doit exercer toujours sur l'esprit moderne. Il est regrettable que ce livre soit demeuré inachevé; l'auteur, surpris par la mort, s'est arrêté au commencement du XVII[e] siècle, à la naissance de la révolution cartésienne.

Les autres ouvrages philosophiques de Deslandes, écrits sous l'influence des passions de l'époque ou complétement frivoles, ne méritent pas de nous arrêter. En voici les titres : *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, in-12, Amst., 1714; in-16, ib., 1732; — *l'Art de ne point s'ennuyer*, in-12, Paris, 1715; — *Pygmalion, ou la Statue animée*, in-12, Londres, 1741 : condamné au feu par arrêt du parlement de Dijon, le 12 mars 1742; — *Traité sur les différents degrés de la certitude morale par rapport aux connaissances humaines*, in-12, Paris, 1750; — *la Fortune, histoire critique*, in-12, sans nom de lieu, 1751. Enfin on attribue aussi à Deslandes la traduction de l'ouvrage suivant, écrit en anglais : *De la certitude des connaissances humaines, ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison et de la foi*, pet. in-8, Londres, 1741.

DESTIN (en latin *fatum*, de *fari*, dire ou parler, ce qui a été ordonné d'une manière irrévocable : en grec μοῖρα et εἱμαρμένη, c'est-à-dire la part de chaque chose, le partage par excellence; ou πεπρωμένη, de περατόω, je termine, ce qui est arrêté et résolu sans retour). Il n'est pas d'un médiocre intérêt pour la philosophie de pénétrer le fond de cette idée qui a joué un si grand rôle chez les anciens, d'en expliquer l'origine, d'en suivre les destinées et de marquer la place qu'elle tient encore, sous des noms différents, dans les spéculations de l'esprit moderne.

Le destin ne fut d'abord que la fatalité, cette loi mystérieuse et inflexible qui ne s'explique pas, comme la nécessité, par la nature des choses, ni comme la Providence par l'intelligence et l'amour d'un être supérieur. C'est ainsi qu'il est toujours représenté par les poëtes et les traditions mythologiques de la Grèce : car certainement ce n'est pas une nécessité naturelle ni un plan de la divine sagesse, que toute une suite de générations soient vouées au crime et au malheur; que des innocents soient condamnés à commettre malgré eux les plus abominables forfaits, et qu'ensuite ils les expient comme s'ils étaient libres et coupables. La puissance par laquelle ces choses s'accomplissent est une puissance à part, supérieure à la nature, à la liberté de l'homme, à la Divinité même : *Me quoque fata regunt*, et d'autant plus propre à inspirer la terreur, qu'elle est plus aveugle et plus incompréhensible dans ses effets. De là, la grandeur et la beauté inimitable de la tragédie antique. On peut expliquer cette étrange conception de l'esprit par l'idée de l'infini, subsistant au fond de l'âme humaine, parmi les ténèbres de la plus grossière superstition, et s'élevant au-dessus des vaines idoles que l'imagination met à la place de Dieu. Or, l'idée de l'infini, quand le sentiment moral ne s'y joint pas, quand elle est séparée de l'idée de providence et de justice, quand un anthropomorphisme grossier la laisse en dehors et au-dessus de la nature divine, ne peut plus être qu'un sombre abîme, qu'un mystère menaçant et terrible comme la fatalité antique.

Le destin, tel que l'ont conçu les philosophes (nous entendons parler des philosophes anciens), nous offre un tout autre caractère : il n'est plus cette puissance incompréhensible et sans raison qu'Hésiode appelle avec justice la fille de la nuit; il est la loi qui résulte de la nature des choses, combinée avec les vues de la Providence; ou plutôt il est la Providence elle-même, limitée dans son action par les lois de la nécessité et par les conditions qui naissent de la nature de chaque être. Pythagore, autant que nous pouvons juger de ses doctrines par des témoignages bien éloignés de lui, Pythagore le définissait la *mesure*, la *raison* des choses, la *nécessité* qui enveloppe tous les êtres, et la *raison* qui les pénètre dans leur essence (Hiéroclès, *in Carm. Aur.* — Stobée, *Eclog. phys.*, lib. I, c. VI). Platon, en développant la même idée dans tous ses ouvrages, a pris soin de la concilier, non-seulement avec la bonté et la providence divine, mais aussi avec la liberté humaine. Le destin, pour lui, c'est la puissance que l'âme du monde exerce sur tous les objets du monde sensible; c'est la manière dont elle les conduit et les gouverne. Or l'âme du monde est formée, comme on sait, par le mélange du variable et de l'éternel, de l'essence immuable de l'intelligence et de la mobilité contingente de la matière. Ces deux mêmes éléments se rencontrent dans le destin, mélange de force et de raison, d'amour et de dure nécessité, loi constante et universelle de la nature, mais qui n'atteint pas les âmes particulières appliquées à la contemplation des idées éternelles, et luttant, comme elles en ont le pouvoir, contre les mouvements désordonnés de la matière. Cette partie de la doctrine platonicienne a été conservée assez fidèlement par tous ceux qui invoquaient, avec plus ou moins de raison, Platon comme leur maître. Plutarque appelle le Destin le Fils et le Verbe la Providence (Plutarque, *de Fato*). Proclus le considère comme la loi du monde matériel et de l'âme en tant qu'elle dépend du corps; mais cette loi est subordonnée aux plans de la raison éternelle, exécutés par le Démiurge, cause motrice et providence de l'univers. L'école stoïcienne, en effaçant la distinction établie par Platon entre Dieu et l'âme du monde, et en regardant celle-ci comme le principe suprême, comme la source unique de l'ordre, du mouvement et de l'intelligence, a donné au destin un caractère plus dur et plus sombre, mais n'a rien changé au fond de sa nature : il est toujours le résultat de ces deux mêmes éléments : de la raison suprême, absolue, qui a son siége dans l'âme du monde, et de la nécessité qui vient de la matière : car en vain les stoïciens faisaient-ils de l'univers un seul et même être qu'ils substituaient à la place de Dieu; ils y distinguaient cependant un corps et une âme, c'est-à-dire la matière et l'âme universelle, et la loi suivant laquelle cet être se développe, leur représentait le destin. Ils le nommaient indifféremment l'ordre naturel des choses (φυσικὴ σύνταξις), la vérité éternelle, la parole éternelle de la Providence, la raison du monde, la sagesse qui le pénètre, la puissance spirituelle qui le gouverne avec harmonie (Aulu-Gelle, *Noct. Attic.*, lib. VI, c. XI. — Stob., *Eclog. phys.*, lib. I, c. VI, etc.). A l'exemple de Platon, ils ont voulu excepter des arrêts inflexibles du destin la volonté humaine, et croyaient avoir sauvé la liberté en accordant au sage, mais à nul autre qu'à lui, le pouvoir de conformer son âme à l'âme universelle. Aristote ne s'est exprimé nulle part d'une manière bien précise sur la nature du destin; mais si nous consultons Alexandre d'Aphrodise, celui qu'on appelait par excellence le Commentateur, nous verrons que sur ce point l'école péripatéticienne ne différait pas beaucoup des disciples de Zénon et de Platon. Alexandre d'Aphrodise, parlant au nom de son maître, définit le destin, la propre nature de chaque être, c'est-à-dire l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois qui gouvernent le monde, de ces lois générales dans lesquelles

Aristote fait consister la seule intervention de la Providence.

Maintenant, laissant de côté les philosophes sensualistes et sceptiques, pour qui le monde ne peut pas avoir d'autre règle qu'une nécessité purement matérielle et même le hasard, si nous cherchons à nous rendre compte de cette théorie du destin, nous nous convaincrons sans peine qu'elle n'est qu'une conséquence nécessaire du dualisme métaphysique des anciens. En effet, sous une forme ou sous une autre, les anciens, même ceux qu'on accuse communément de panthéisme, ont regardé la matière comme un principe éternel, subsistant par lui-même et dont les lois sont sans cesse en opposition avec les lois de l'intelligence. En vain cherchaient-ils à la dépouiller de toute qualité positive et déterminée ; elle n'en demeurait pas moins en dehors de Dieu, éternelle et nécessaire comme lui, l'obligeant, en quelque sorte, à compter avec elle dans l'exercice de sa bonté et de sa puissance. De là, dans la formation et le gouvernement de l'univers, cette espèce de compromis entre la Providence aveugle de la matière, ou, pour nous servir des expressions du Timée de Locres, ce mélange d'amour et de haine, de nécessité et d'intelligence, dont s'est formé le destin des philosophes, bien supérieur, sans contredit, à celui qu'avaient enseigné les poëtes et les traditions populaires.

Plus tard, lorsque ce dualisme plus ou moins obscur se fut effacé devant le dogme de la création, devant le dogme de l'unité absolue et de la toute-puissance de Dieu, les conséquences de cette révolution durent se faire sentir dans les idées relatives au destin. En effet, si Dieu a fait la matière comme il a fait toutes choses, c'est lui aussi qui la gouverne et la conduit selon les vues de sa bonté et de sa sagesse ; sa providence est la seule loi de l'univers, et tous les phénomènes sur lesquels elle n'agit pas immédiatement tombent sous la puissance de la liberté humaine. C'est ce qu'ont très-bien compris la plupart des docteurs chrétiens. Les uns, saint Augustin par exemple (*de Civit. Dei*, lib. V, c. VIII et IX), ont voulu effacer jusqu'au nom du destin ; les autres l'ont entendu dans le sens de la divine Providence, à l'exclusion d'un tout autre principe. Mais, dépossédée de la nature et de l'univers matériel où elle était reléguée jusqu'alors, l'idée du destin ne tarda pas à renaître dans le monde moral d'un excès même de confiance et de foi dans la Providence. Qu'est-ce que le système de la prédestination et de la grâce efficace par elle-même, sinon l'idée du destin, de la fatalité absolue appliquée à l'âme humaine dans ce qu'elle a de plus divin et de plus cher? Car certainement la Providence est anéantie dans l'ordre moral, dès l'instant que l'homme n'est plus l'auteur de ses œuvres, dès que les châtiments et les récompenses d'une autre vie ne sont plus en rapport avec l'usage qu'il a fait de son libre arbitre ; et cependant, comme nous venons de le remarquer, c'est par respect même pour la Providence, c'est pour exalter la liberté divine, qu'on a ainsi fait le sacrifice de la liberté, et, par conséquent, de la dignité humaine. Cette dangereuse illusion n'appartient pas en propre à un certain ordre de théologiens ; elle a été aussi accueillie par quelques philosophes modernes ; c'est elle qui a provoqué les deux systèmes de l'harmonie préétablie et des causes occasionnelles, qui tiennent une si grande place dans l'histoire du cartésianisme.

Ainsi, l'idée du destin a passé, pour ainsi dire, par trois états : d'abord elle s'appliquait à une fatalité absolue pleine de mystères, tenant également en son pouvoir les hommes et les choses : c'est ce que nous avons nommé le destin mythologique ; ensuite elle a représenté l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois de l'univers, produites par la combinaison de la nécessité et de la Providence, de l'intelligence éternelle et des propriétés aveugles de la matière : c'est le destin tel que l'ont conçu les philosophes ; enfin elle s'est reproduite à la faveur d'une exagération mal entendue de l'idée de la Providence, et n'a plus été reçue que dans l'ordre moral : c'est ce que nous appellerions volontiers le destin théologique. L'idée du destin se trouve ainsi épuisée et éclaircie par sa propre histoire ; elle nous montre partout les vaines tentatives de l'esprit humain pour expliquer le gouvernement du monde par une autre loi que les lois de la Providence, et pour concevoir la Providence elle-même sans la liberté de l'homme, c'est-à-dire sans en appeler aux lumières naturelles de la conscience.

On peut consulter, sur le sujet de cet article, les deux dissertations suivantes : H. Grotius, *Philosophorum sententiæ de fato et de eo quod in nostra est potestate*, in-4, Paris, 1645 ; — Daunou, *Mémoire où l'on examine si les anciens philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente*, dans le tome XV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions de l'Institut de France.*

DESTINÉE HUMAINE. On rencontre dans l'étude de la morale trois grandes questions si étroitement enchaînées l'une à l'autre, qu'on peut, à la rigueur, les confondre en un seul et même problème envisagé sous trois aspects différents : ce sont les questions du devoir, de l'immortalité et de la destinée humaine. La question du devoir se présente nécessairement la première ; car toute recherche relative à l'avenir de l'homme au delà de ce monde, ou à l'avenir de l'humanité au delà de sa condition présente, est vaine et sans objet si l'on n'a pas commencé par admettre, au-dessus de tous les instincts, au-dessus des passions plus ou moins utiles à la conservation de la vie, une loi qui s'adresse à la raison et qui suppose la liberté, une loi souveraine, absolue, immuable, assignant à la vie elle-même un but et une destination suprême. Cette loi une fois admise, on se demande s'il est possible de la concevoir sans une sanction. Or, la sanction de la loi morale, supposant une infaillibilité et une puissance de rémunération qui ne sont point dans la nature de l'homme, que l'on trouve encore bien moins dans les conditions naturelles de son existence ici-bas, il faut s'arrêter à l'idée d'une autre vie, explication indispensable des énigmes que nous offre celle-ci. Enfin, au-dessus de ces deux questions, si on les suppose résolues l'une et l'autre, il s'en présente une troisième, beaucoup plus vaste et non moins digne d'intérêt : pourquoi cette vie et pourquoi cette loi impérieuse qui en règle l'usage ? Pourquoi ces facultés à la fois misérables et sublimes auxquelles s'impose avec toutes ses conséquences la règle du devoir ? En un mot, pourquoi l'homme a-t-il été créé? Quelle est, non plus la règle, mais la fin absolue de son existence et le dernier terme de son activité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce ? Cette troisième question, dont on ne comprend le sens et la grandeur qu'en la rapprochant des deux autres, est celle de la destinée humaine.

La raison peut être justement effrayée à l'aspect d'un tel problème, surtout dans un temps où l'abus de l'hypothèse et des idées générales a dû la rendre circonspecte, et lui faire préférer aux questions de doctrine les questions de fait et les recherches his-

toriques. Mais c'est en vain qu'elle chercherait à l'exclure de la science ; c'est en vain qu'elle voudrait y renoncer comme à certains problèmes de mécanique et de géométrie qu'une suite de tentatives malheureuses fait croire insolubles. Il est dans sa nature même de s'en préoccuper sans cesse, et nous dirions volontiers que c'est une partie indispensable de notre existence de rechercher pourquoi l'existence nous a été donnée. Aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire, nous voyons l'homme exprimer sous toutes les formes ce besoin irrésistible de connaître sa destinée et de savoir vers quel but la main qui a tout fait précipite ces générations innombrables dont l'ensemble reçoit le nom d'humanité. Avant que la philosophie ait essayé de lui répondre, il interrogeait la religion, il écoutait même d'une oreille avide les chants capricieux du poëte, préférant encore les rêves de l'imagination et les confuses lueurs du sentiment au doute et à l'indifférence. Jamais aucun échec n'a pu lasser sa curiosité ni décourager sa foi en lui-même, c'est-à-dire dans cette mission inconnue qu'il s'attribue par instinct; et toutes les fois qu'un usage mieux réglé de son intelligence l'a fait revenir d'une première solution, ç'a été pour en chercher une autre plus digne de sa raison. Nous parlons de l'humanité en général, et non pas de quelques penseurs isolés chez qui la solution s'est arrêtée au scepticisme. Ce serait donc une philosophie bien superficielle et bien timide, celle qui ne tiendrait pas compte d'un fait aussi grave, aussi universel, et qui regarderait comme prématurée une question non moins ancienne que le genre humain.

Le problème de la destinée humaine ne regarde pas seulement l'homme, c'est-à-dire l'individu ; il intéresse aussi la société et notre espèce tout entière ; car, au point de vue de sa nature morale, comme à celui de son existence matérielle, l'homme absolument isolé n'est qu'un être imaginaire ou une monstrueuse exception. Notre intelligence, notre volonté, la partie la plus excellente de notre faculté de sentir, notre être tout entier, ne s'éveille, ne se développe, ne parvient au degré de se suffire, qu'excité et dirigé par nos semblables. Le solitaire qui, par orgueil ou par dégoût de la vie, ou pour fuir l'occasion du mal, s'est retiré du milieu de la société, ne s'est pas fait seul ce qu'il est; mais il emporte dans le désert les sentiments, les facultés, et jusqu'aux passions que la société a développés en lui ; les idées mêmes qui l'ont porté à cet acte de désespoir ou de sombre enthousiasme sont une conséquence de l'état moral de son siècle. Chaque société à son tour est nécessairement en rapport avec d'autres associations de même nature ; un peuple ne vit pas isolé dans le monde, une génération ne peut pas répudier l'héritage des générations précédentes; il existe donc pour l'humanité tout entière une destinée commune; il y a dans son sein comme une même vie, un même esprit qui se développe sous mille formes diverses à travers les âges, et sur tous les points habitables de la terre. C'est là ce qui constitue son unité morale et intellectuelle, que la philosophie, depuis tantôt deux siècles, proclame également au nom de tous les systèmes. Mais il faut prendre garde d'exagérer ce fait jusqu'au point de méconnaître la liberté individuelle, c'est-à-dire, après tout, la seule liberté que nous puissions concevoir ; il faut dès le commencement prémunir notre esprit contre ce fatalisme politique, devenu si commun de nos jours, et qui s'en prend à la société, à ses institutions et à ses lois, de toutes les dépravations et de toutes les misères dont l'homme est susceptible, ou contre cette doctrine plus funeste encore, qui fait dépendre indistinctement tous les événements racontés par l'histoire de certaines lois inflexibles, de certaines vues impénétrables de la divine Providence, et nous montre l'humanité comme un servile troupeau qu'une puissance invisible chasse devant elle, nous ne savons pas où ni dans quels desseins. L'unité du genre humain et l'influence de la société, les lois qui la gouvernent et la poussent en avant, ne font aucun tort à notre libre arbitre, et nous laissent, comme nous en serons assurés tout à l'heure, jusque dans le domaine de l'histoire, la responsabilité entière de nos actes. Il résulte de ces réflexions, que le problème qui nous occupe en ce moment se divise nécessairement en deux; nous avons à rechercher: 1° quelle est la destinée de l'homme considéré en lui-même, dans l'usage le plus complet de ses facultés, dans la rigueur absolue de ses devoirs, indépendamment des obstacles et des auxiliaires qu'il peut rencontrer sur son chemin ; 2° quelle est la destinée de l'humanité, de tous les hommes considérés dans leur ensemble, dans l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres, soit dans l'espace, soit dans le temps, et dans celle qu'ils ont à subir de la part de la nature. Entre ces deux extrêmes, l'individu et l'espèce, viennent se placer, il est vrai, tous les peuples qui ont rempli autrefois et qui remplissent encore sur la terre un rôle considérable ; mais, on n'aura point de peine à s'en convaincre, l'appréciation de ce rôle et l'étude comparée de ces grandes existences appartient moins à la philosophie qu'à la politique et à l'histoire.

Pour résoudre la première des deux questions que nous venons de poser, nous sommes obligés de nous adresser d'abord à la conscience et à l'observation intérieure ; l'induction et le raisonnement feront le reste. En effet, notre destinée, quelle qu'elle soit, ne peut s'accomplir que par le développement harmonieux, que par l'usage régulier de toutes nos facultés; ce qui revient à dire que le but de notre existence est impossible à atteindre, tant que cette existence elle-même demeure enveloppée dans son germe. Si nous voulons donc avoir une idée du but, il faut que nous commencions par connaître les moyens; si nous désirons savoir quelle est la destinée de l'homme, ayons d'abord soin de nous rendre compte de la nature et de l'étendue de ses facultés : car une faculté, dans l'ordre moral, suppose nécessairement une destination, une fin particulière dans la fin générale de l'être, comme chaque organe de notre corps suppose invariablement une fonction ou un emploi déterminé dans le mouvement général de la vie. Or, quel procédé de la raison peut nous mettre ainsi dans le secret de nos propres ressources et découvrir devant nous les ressorts les plus cachés de notre existence, sinon cette humble méthode psychologique si dédaignée par quelques esprits aventureux de nos jours, sous prétexte que les grandes questions, que les hauteurs de la science sont inaccessibles pour elle ? Nous croyons, au contraire, que plus les questions sont ardues et difficiles, plus la méthode de les résoudre doit être humble et sévère et n'avancer qu'avec l'appui de l'expérience et des faits.

Une observation impartiale ne tarde pas à découvrir en nous deux ordres de facultés, ou, pour ne pas détourner ce mot de son acception philosophique, deux sortes d'éléments et de modes d'existence : les uns, en relation étroite avec le corps et enchaînés d'une manière immédiate à certains phénomènes de l'organisme appréciables.

pour tous les yeux, n'ont visiblement pas d'autre but que la conservation de la vie : ce sont les instincts, les appétits, les sensations et jusqu'à ces grossières mais irrésistibles sympathies que nous partageons avec la nature animale. Les autres ou sont complétement en disproportion avec les besoins de la vie, ou n'y ont aucun rapport et souvent même ne se manifestent qu'en leur résistant. Ils ont encore un autre caractère qui suffit à lui seul pour les distinguer : au lieu d'être comme les premiers, enfermés dans un cercle infranchissable, et d'épuiser toute leur puissance, de produire, par conséquent, les mêmes efforts chez tous les hommes, ils se montrent dans un état de développement indéfini, qui se continue à travers les âges et dont nul ne peut marquer le terme : telles sont les facultés proprement dites, celles qui font de l'homme un être moral, l'intelligence, la volonté, le sentiment et même l'imagination, quand elle s'élève jusqu'à la hauteur de la poésie et de l'art. Chacune de ces facultés, en effet, devient inexplicable lorsqu'on la regarde simplement comme un instrument, nous ne voulons pas dire de notre existence matérielle, mais de notre bonheur, avec toutes les conditions que la société lui impose et dans l'espace étroit qui sépare la vie de la mort. Par exemple, quels rapports y a-t-il entre ce fragile bonheur et ces recherches audacieuses de l'intelligence où plusieurs générations de savants, sans aucun souci des avantages que pourront avoir leurs découvertes, consument sans relâche leur génie et leurs forces? Qu'importe à notre repos, à nos intérêts, à nos affections, à notre existence et à celle de la société, que nous sachions ce que pèsent les étoiles du firmament et quelle distance les sépare de notre globe ; que nous connaissions tous les débris que la terre renferme dans son sein, et tous les essais de création, toutes les espèces aujourd'hui éteintes qui nous ont précédés à sa surface; que nous soyons instruits, non-seulement des événements passés qui peuvent étendre pour nous le cercle de l'expérience, mais des langues, des mœurs, des croyances, et jusque des moindres habitudes des peuples les plus éloignés de nous dans le temps et dans l'espace? Pourquoi surtout, bornés comme nous sommes par tous les côtés de notre existence, nous préoccuper si constamment et sous tant de formes différentes, de l'idée de l'infini? L'idée de l'infini, quoi qu'on fasse pour la repousser comme un sujet de stériles spéculations, entre nécessairement dans toutes les branches des connaissances humaines : elle joue un rôle considérable dans les sciences mathématiques, qui s'honorent elles-mêmes du nom d'exactes, et qui sont véritablement, par la nature de leur objet, les moins accessibles à l'imagination et à l'erreur. Peut-on dire qu'elle soit étrangère aux sciences qui ont pour base l'observation de la nature? Mais, par quelque côté que nous l'abordions, la nature nous révèle l'infini et l'étale en quelque façon sous nos yeux, revêtu d'une enveloppe matérielle. La nature, c'est l'infini dans le nombre, dans la variété, dans l'harmonie, dans l'immensité, sous toutes les formes, en un mot, qui s'adressent en même temps à notre intelligence et à nos sens. Enfin, l'idée de l'infini constitue le fond même et, si nous pouvons parler ainsi, la substance des sciences philosophiques; car, à moins de se plonger dans la théorie étroite, maintenant oubliée, de la sensation transformée, et par suite, si l'on veut être conséquent, dans le scepticisme universel; à moins de recommencer le rôle de Protagoras et de Hume, il n'y a pas de philosophie sans métaphysique, parce qu'on ne saurait concevoir les phénomènes de l'esprit, les idées et les principes de la raison, comme des ombres auxquelles nulle réalité ne répond : or la métaphysique est, à proprement parler, la science de l'infini, la science qui a pour objet l'être à sa source et dans son principe.

L'intelligence n'est pas la seule de nos facultés qui dépasse à ce point les bornes naturelles et le but positif de la vie; il en est de même de l'imagination et du sentiment. L'imagination, dans l'exercice le plus complet de ses forces, c'est la poésie; et la poésie elle-même, quand elle refuse de profaner son nom et ne veut point descendre du rang qu'elle tient dans l'histoire entre la philosophie et la religion, est-elle autre chose qu'un effort de l'âme pour briser les chaînes qui l'attachent à la terre, et conquérir, dans un monde de sa création, l'espace, la liberté, et surtout la dignité morale qui lui manquent ou qu'elle perd si fréquemment dans celui-ci? Au reste, malgré la différence qui les sépare, malgré le contraste qui existe entre elles sur tous les autres points, le dernier terme de la poésie, le but auquel elle aspire sans le savoir, est tout à fait le même que celui de la science. L'une et l'autre, celle-ci par le chemin de l'abstraction et du raisonnement, celle-là sur les ailes de l'inspiration, s'élèvent également vers l'infini, et ne s'arrêtent qu'au moment de se perdre dans cet abîme sans fond. L'infini est tout à la fois ce qu'il y a de plus réel dans l'ensemble des êtres, le degré le plus élevé de la vérité poursuivie par le philosophe, et la dernière limite de la perfection idéale que rêve le poëte et dont il se plaît à revêtir les œuvres de sa création. En vain des esprits étroits prennent-ils en pitié ces chimères; il n'en est pas moins vrai qu'elles répondent à un besoin irrésistible de la nature humaine; même au milieu des plus tristes réalités, l'imagination aura toujours sa place dans notre existence, et quoi qu'on tente pour la décourager, quelques efforts qu'elle fasse pour se dégrader elle-même, la poésie, qu'on trouve déjà près du berceau de l'humanité, ne descendra qu'avec elle dans la tombe.

Tout ce que nous venons de dire de l'imagination s'applique d'une manière encore plus évidente au sentiment. L'amour que nous éprouvons à différents degrés pour nos semblables, les affections les plus nobles et les plus saintes, celles que nous inspirent la famille, la patrie et l'humanité tout entière, ne sont pas encore le dernier résultat de cette faculté, qui accompagne la raison dans son vol le plus sublime et fait pour nous une volupté et un besoin de ce que celle-ci nous impose comme un dogme ou comme une loi. Il existe aussi au fond de nos âmes un amour naturel et invincible pour le bien, pour le vrai, pour le beau, considérés en eux-mêmes, sans mélange d'aucune autre affection et surtout sans retour sur nos propres intérêts. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer ce fait; nous dirons seulement qu'on ne saurait nier le sentiment dont nous parlons, sans nier en même temps les idées qui le font naître en nous, c'est-à-dire la raison même où ces idées prennent leur source, et avec la raison toute certitude, toute science véritable, toute obligation morale. Or le bien, le vrai et le beau, ainsi compris et distingués de tous les objets dans lesquels nous les apercevons d'abord; le bien, le vrai et le beau en soi ne sont pas de pures fictions de notre esprit, ou, comme on disait autrefois, des abstractions réalisées : ils sont les objets véritables de tout ce qu'il y a en nous d'amour, d'admiration et de foi; les concevant comme nécessaires et universels, sous peine de ne pas

les concevoir, nous sommes forcés de leur attribuer, en dehors de notre esprit et au-dessus des choses finies de ce monde, où ils ne se manifestent que sous une forme périssable et imparfaite, une existence éternelle, absolue, principe unique de toute autre existence. Ainsi nous voilà de nouveau arrivés devant l'infini : cependant ce n'est pas tout. Nécessairement réunis dans cette existence suprême dont nous venons de parler, le bien, le vrai et le beau ne sont plus que trois aspects différents d'un seul et même être, que trois attributs d'une seule et même substance, et les sentiments réels, mais divers, qu'ils nous inspiraient séparément, se confondent dans un sentiment unique, plus grand, plus puissant que tous les autres, mais aussi plus funeste quand il s'égare : nous voulons dire l'amour divin, que Platon a connu, mais que le christianisme a fécondé, dont il a fait un des principes ordinaires de nos actions, et que le mysticisme, tantôt au nom de la philosophie, tantôt au nom de la religion, a exalté jusqu'au délire. Certes nous sommes loin de recommander ces excès; mais nous croyons, et chacun est obligé de croire avec nous, qu'ils n'auraient jamais pu se produire s'ils n'étaient pas dans la nature humaine et dans la mesure de nos facultés. Il est aussi bon de remarquer que le sentiment, dans ses égarements passionnés, poursuit un but encore plus élevé que l'imagination et la raison. Arrivées devant l'idée de l'infini, l'imagination et la raison, comme nous l'avons observé plus haut, sont forcées de s'arrêter, parce que les idées et les paroles leur font également défaut : mais le sentiment, précisément parce qu'il n'a rien à craindre des ténèbres, a la prétention d'aller plus loin. Sans partager avec les mystiques cette illusion, d'ailleurs contraire à la morale et à toute saine métaphysique, que l'homme peut arriver au point de perdre complétement la conscience de lui-même et de fondre son existence en celle de Dieu, nous admettons cependant que l'enthousiasme, le ravissement, l'extase, sont des phénomènes réels et comme un état de maladie ou de folie sublime où les âmes tendres et ardentes consument inutilement leurs forces.

C'est surtout dans la volonté qu'éclatent toute la grandeur et toute la puissance de l'homme; car elle est, à proprement parler, l'homme lui-même, elle constitue le fond invariable de son être. Si elle n'existait pas, il n'y aurait pas lieu de nous inquiéter de notre destinée; nous serions ridicules, ne trouvant en nous aucune puissance personnelle, de nous demander quel rôle nous avons à remplir dans tout le cours de notre existence : ce serait la nature ou la raison universelle qui se développeraient en nous selon des lois immuables, et qui, dans une certaine mesure, se manifesteraient en nous dégradées au rang de simples phénomènes. C'est précisément ce que pensent les philosophes qui commencent par absorber tous les êtres en un seul. Le caractère le plus essentiel de la volonté humaine, c'est la liberté. Or la liberté, bien loin de n'être qu'un instrument au service des lois de la nature, se trouve constamment en lutte avec elles et les subordonne à ses propres desseins; bien loin d'être renfermée dans le cercle étroit de nos intérêts et d'avoir pour fin dernière la conservation de la vie, elle n'apparaît jamais ni plus réelle ni plus grande que lorsqu'elle sacrifie nos intérêts à nos devoirs et la vie elle-même, ou, ce qui est plus que la vie, nos affections les plus légitimes et les plus tendres, à une idée, à un principe. Cette idée peut être fausse et ce principe exagéré; les sacrifices accomplis en leur nom n'en excitent pas moins l'admiration, n'en sont pas moins une preuve de notre supériorité sur toutes les lois qui nous enchaînent à ce monde. La liberté, unie à toutes les facultés précédentes, éclairée par la raison qui ouvre devant elle une carrière sans bornes, entraînée par le sentiment et par l'imagination hors des bornes du présent et de toutes les positions acquises, la liberté devient la perfectibilité; nous voulons parler de la perfectibilité morale, dont aucune intelligence ne peut fixer le terme, et qui ne peut pas plus être mise en question que les éléments qu'elle suppose.

Ainsi, de toutes les facultés qui nous appartiennent véritablement et dont nous avons la conscience immédiate, aucune n'est en rapport avec les besoins de la vie, ni même avec ceux de la société; aucune ne trouve son légitime et naturel emploi dans les limites étroites où ces besoins se font sentir. Qu'en faut-il conclure? Que les limites de la vie ne sont pas celles de notre destinée; que notre bien-être et notre conservation ou le bien-être et la conservation de la société ne sont pas le but véritable de notre existence, et qu'il nous faut chercher plus haut une tâche moins disproportionnée à nos forces. Si cette conséquence n'était pas vraie, il faudrait admettre qu'au lieu de la divine Providence, c'est un mauvais génie, comme une providence du mal, qui a présidé à la création de l'homme : car où trouver une condition plus horrible que la sienne, si tant de nobles et brillantes facultés ne sont pour lui qu'une source d'humiliations, de tourments et de mécomptes; si, avec l'amour de l'infini qui le consume, il ne voit pas d'autre destinée que de lutter vainement contre les misères inévitables de ce monde; s'il faut qu'il dépense tant de génie, tant de patience et de courage, à apaiser seulement la faim et la soif du corps, à se garantir des injures de l'air et à défendre contre des besoins, contre des périls engendrés par la civilisation même, contre des excès et des maladies connus de lui seul, sa courte et laborieuse existence; si, enfin, avec le sentiment inné, c'est-à-dire irrésistible, de sa dignité, si avec les saintes ambitions qui naissent spontanément dans son cœur, il sait que dans le sein de cette nature impitoyable, où les espèces seules comptent pour quelque chose, où les individus ne sont rien, sa vie n'a pas plus de prix et sa mort ne laisse pas plus de vide que celle d'un ciron? Faut-il croire, avec un auteur contemporain, que la mort n'est qu'un changement de forme, la naissance une résurrection, et que la vie, prolongée sans terme par une suite de transformations de cette espèce, peut suffire à l'activité infinie de nos facultés et à la réalisation de toutes nos espérances? En un mot, le rêve de la métempsycose, renouvelé récemment de l'enfance de la science, avec les plus hautaines prétentions à l'originalité, serait-il la solution du problème qui nous occupe? Mais, sans parler des difficultés qui naissent de cette idée au point de vue moral et métaphysique; sans rechercher ce que deviennent notre responsabilité et notre identité dans cette suite de résurrections qu'aucun souvenir ne lie entre elles, nous demanderons si le caractère même de la vie et ses conditions matérielles seront changés, parce que la vie sera plus longue, si la faim, la soif, la douleur et les misères de toute espèce y tiendront moins de place; si les rares jouissances qu'elle nous accorde seront moins éphémères, moins mélangées de soucis, et surtout moins impuissantes à contenter les espérances et les besoins impérissables de notre âme; enfin si l'on nous parle de progrès et de perfectibilité, non pas de cette perfectibilité

morale que nous avons reconnue plus haut, mais d'une certaine perfectibilité physique et industrielle, sans autre but que l'accroissement de notre bien-être, nous demanderons s'il y a une si grande différence entre la somme de bonheur que nous possédons aujourd'hui et celle qui appartenait à nos aïeux les plus reculés? Non, il n'est pas une âme un peu élevée qui voulût se réveiller du sommeil de la mort pour se voir attachée de nouveau et sans fin à la même glèbe et avoir à parcourir le même cercle de déceptions et de stériles labeurs.

Si la vie, non-seulement telle qu'elle est, telle que nous la connaissons par notre propre expérience, mais telle qu'elle est possible, ne suffit pas à notre tâche et ne contient pas notre destinée, à quoi donc doit servir notre existence et pourquoi les facultés qui nous ont été confiées? Le but de nos facultés est tout entier dans leur développement même, ou dans le mode de perfection que chacune d'elles nous apporte en s'exerçant dans la sphère qui lui est propre, et selon les lois que sa nature lui impose. En effet, supposons la raison arrivée chez un homme à ses dernières limites (car elle ne peut pas, dans un être fini, en manquer absolument), quel bien en résultera-t-il? Le bien qui en résultera sera une connaissance aussi élevée que possible de la vérité; non pas de telle ou telle vérité; mais de la vérité elle-même dans son essence et dans son principe, inaccessible au doute et à la contradiction. Que le sentiment soit développé dans la même mesure, et que, de plus, la raison l'éclaire de sa lumière la plus vive et la plus pure, nous aimerons alors de toutes les forces de notre âme ce qui seul est digne d'être aimé ainsi, le bien, le vrai, le beau, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'ils se manifestent, surtout dans leur source même et dans leur principe le plus élevé, c'est-à-dire en Dieu. Pour l'imagination la perfection consiste à nous représenter ces mêmes idées sous des images aussi grandes et aussi nobles que possible, à les évoquer à chaque instant devant nous, quand de tristes préoccupations nous les font oublier, et à nous mettre en état, non plus seulement de les concevoir, mais de les contempler. Enfin la liberté, sans laquelle le reste ne serait pour nous d'aucun prix parce qu'il ne nous appartiendrait pas, sans laquelle aussi aucune autre faculté ne peut ni se développer ni se maintenir, c'est, comme nous l'avons déjà remarqué, le fond même de notre être et le fait constitutif de notre personne; par conséquent, le plus haut degré de liberté ne saurait être pour nous autre chose que le plus haut degré d'indépendance et de dignité. Or une pareille existence, arrivée à la conscience et à la jouissance d'elle-même sous l'empire de la raison et de la loi morale, comprenant en outre la connaissance de plus en plus parfaite de la vérité, l'amour le plus pur et le plus inaltérable, la contemplation et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, la possession intérieure et jamais troublée de l'éternelle beauté par laquelle cet amour est allumé dans nos âmes; une pareille existence, disons-nous, ne saurait avoir un but supérieur à elle-même: elle est donc, dans le développement infini qu'elle suppose, son propre but, et nous devons voir en elle notre destinée. Elle commence avec la vie; mais, comme nous l'avons dit déjà, la vie ne la peut contenir; elle subit, pendant notre existence terrestre, toutes les conditions et toutes les lois de l'organisme; mais elle est supérieure à ces lois, puisqu'elle se révèle à notre esprit sous leur action même, dans le tumulte des passions et des besoins du corps; enfin, si loin qu'elle puisse s'étendre par la raison et par le sentiment, jamais elle n'aura pour résultat de détruire notre personnalité, c'est-à-dire la conscience et la liberté: car la liberté, qui suppose nécessairement la conscience, en est à la fois et le sujet et l'instrument indispensable. Nous verrons tout à l'heure quelles seront les conséquences de ce principe, en apparence si simple, par rapport à la destinée générale de l'humanité; nous remarquerons seulement, quant à présent, que, la destinée humaine étant renfermée tout entière dans le développement de nos facultés, et ces facultés élevées jusqu'à l'idée de l'infini étant le seul moyen que nous ayons de nous représenter la nature divine, il en résulte que nous participons nécessairement de cette nature souveraine, qu'elle a eu pour but, en nous créant, de se manifester en nous autant qu'elle peut le faire dans les limites du fini; que loin d'exiger de nous le sacrifice d'une seule de nos facultés, nous serons d'autant plus fidèles à ses desseins, que notre existence sera plus complète, notre volonté plus forte, notre raison plus exercée, et notre foi, dans laquelle peuvent se résumer les plus nobles sentiments du cœur humain, moins aveugle et moins stérile.

Nous venons de remplir la première partie de notre tâche; nous avons considéré la destinée humaine d'un point de vue absolu et purement métaphysique, en deçà comme au delà des bornes naturelles de la vie, indépendamment du milieu dans lequel elle commence, et comme si la liberté individuelle, qui en est la condition suprême, en était la seule condition; il nous reste à rechercher maintenant comment elle se développe au milieu et par le concours de nos semblables; ce qu'elle est par rapport à la société et à l'humanité.

Nous croyons avoir suffisamment établi ce fait, d'ailleurs évident par lui-même, que l'homme ne peut pas vivre, et que ses facultés ne peuvent pas se développer, ni même entrer en exercice dans l'isolement. Cela ne tient pas à cette raison puérile qu'il serait impuissant à se servir de sa raison sans le secours d'une langue révélée; cela tient à l'ensemble de ses facultés et à toutes les conditions réunies de son existence. Physiquement et moralement, l'homme est un être éminemment sociable; l'état social, comme l'a dit un écrivain presque contemporain que des passions rétrogrades n'ont pas empêché de voir souvent juste, l'état social n'est pas seulement son état naturel, mais son état natif. Il en résulte que notre destinée se lie inévitablement à celle de nos semblables, à celle de la famille et de la nation qui nous ont donné le jour, à celle de la génération entière dont nous faisons partie et, par suite, à celle de l'humanité. La destinée de l'humanité est nécessairement la même au fond que celle de l'individu, considéré comme un être complet par lui-même; car la nature de celle-ci, c'est-à-dire les facultés qu'il reçoit en naissant, ne sauraient se perdre ni changer d'objet dans la vie générale de l'espèce. Il serait étrange que chacun de nous à part eût reçu la tâche de développer sans cesse les éléments perfectibles de son être; que la raison, la liberté, le sentiment, dans ce qu'il a d'universel et d'impérissable, dussent éclater en lui dans une mesure toujours plus élevée, plus rapprochée de la souveraine perfection, et que tous ensemble nous fussions condamnés éternellement à l'ignorance, à l'esclavage, à l'égoïsme, ou, ce qui est pire que l'égoïsme, à des haines réciproques. Aussi la question n'est-elle pas là; mais il s'agit de savoir si l'humanité, si les sociétés particulières dont elle se compose,

si les peuples et les nations, placés au-dessus de l'action personnelle des individus et ne possédant pas en eux, dans leur état d'association, la puissance du libre arbitre, ne sont conduits à leur fin que par des lois immuables et irrésistibles; il s'agit de savoir si les hommes qui ont joué un rôle bon ou mauvais, celui de despotes ou de libérateurs, de bienfaiteurs ou de bourreaux, dans les destinées générales de leurs semblables, doivent être pour cela même déchargés de toute responsabilité et regardés comme des instruments aveugles de la fatalité ou de la Providence; il s'agit de savoir enfin si le sens moral, qu'aucun effort de raisonnement ne peut séparer de la liberté, doit être banni de l'histoire ainsi que de la conscience des peuples et des gouvernements. C'est en vain qu'on chercherait ici à séparer le principe de ses conséquences, et à laisser à l'homme la faculté de choisir entre les moyens, tandis que le résultat serait toujours le même, tandis que l'humanité et chaque nation en particulier accompliraient leurs destinées inévitables dans le temps marqué par la Providence ou par la nécessité des choses; cette liberté sans efficace n'est qu'une vaine chimère, et il n'y a plus de responsabilité pour nous, du moins, les actions les plus horribles n'ont plus lieu de nous effrayer, du moment que le crime et la vertu produisent des effets absolument identiques, et que ces effets mêmes, considérés dans leur ensemble, consistent précisément à éveiller en nous les plus nobles facultés.

Il est temps de s'insurger, au nom du sens commun et de la dignité humaine, contre ce fatalisme historique qui a séduit par une fausse apparence de grandeur les meilleurs esprits de notre époque, et qui est à peu près le fond de tous les systèmes que la philosophie de l'histoire ait enfantés jusqu'à présent. Tous ces systèmes, en effet, quand on les considère dans leurs principes, dans leurs éléments constitutifs, plutôt que dans leurs développements et leurs conséquences éloignées, peuvent facilement se ramener à trois : celui de Bossuet, celui de Vico, celui de Herder. Loin de nous la pensée que ces trois hommes de génie n'aient rien laissé à faire après eux et que la science en soit encore au point où ils l'ont portée ! Nous voulons dire seulement que la philosophie de l'histoire n'a pas ajouté un seul principe nouveau à ceux qu'ils représentent, et que, tout en modifiant leurs systèmes dans la forme, en les développant avec plus de hardiesse et en les poussant à des conséquences nouvelles, on n'a pas encore essayé d'en changer le fond ou d'en élargir la base. Au point de vue de Bossuet, Dieu est en quelque sorte le seul acteur dans le drame de l'histoire; tout le reste, l'homme et les choses, la raison et la nature, disparaît devant lui, non-seulement par sa propre faiblesse, parce que le fini n'est plus rien en présence de l'infini; mais à cause que c'est le dessein même de Dieu de confondre à la fois les lois de la nature et les lois de la raison; en un mot, il n'est question ici que d'une suite de mystères développés et enseignés par une suite de miracles; c'est un plan impénétrable à l'intelligence humaine qui se réalise sous nos yeux, sans interruption, par des moyens surnaturels. Ce système, dont le germe est dans saint Augustin, est devenu la règle de tous ceux qui ont voulu ou qui veulent encore faire prédominer le principe de l'obéissance et de la foi sur celui de la liberté et de la science. Au point de vue de Vico, tout s'explique par les lois de la pensée humaine; chaque événement historique, chaque institution des peuples, chaque révolution accomplie dans leurs langues, dans leurs lois ou dans leurs mœurs, doit être considérée comme l'expression matérielle d'une idée innée de notre intelligence. Mais comme nos idées n'arrivent pas dès le premier jour à leur plus haut point de perfection, comme elles passent par degrés de l'état de confusion et d'obscurité où les tient d'abord l'éveil de nos sens, à la forme poétique qu'elles empruntent de l'imagination, et de celle-ci au caractère abstrait et sévère où les élèvent la réflexion et la science, le même développement se fait remarquer dans la vie extérieure de la société et dans chacune de ses institutions. A peine sortie de l'état de nature, qui correspond à la domination des sens, elle prend tout d'abord la forme d'une aristocratie héroïque où les idées commencent déjà à se montrer sous le voile du symbole et sous les couleurs de la poésie, et de là elle arrive insensiblement à l'état historique proprement dit, c'est-à-dire à la destruction des castes et à la conscience d'elle-même. Tous les peuples de la terre, si nombreux qu'ils puissent être et quelle que soit la durée du monde, sont destinés à tourner dans le même cercle, déjà parcouru par leurs devanciers; car chez tous, les lois de la pensée sont les mêmes, ils n'ont rien à apprendre ni rien à emprunter les uns des autres, et tous, une fois parvenus à la troisième période de leur existence, rentrent, par la dissolution des mœurs et par l'anarchie des idées et des pouvoirs, dans l'état de nature d'où ils étaient sortis. Qu'à la place de ce cercle éternel, de cette répétition sans fin du même drame, toujours suivi du même dénoûment, on substitue l'idée du progrès, du progrès universel et indéfini, se communiquant sans interruption d'un peuple à un autre et de quelques-uns à tous, on aura alors, sans que le principe ait changé, la plupart des systèmes plus modernes, qui, à l'imitation de celui de Vico, ne veulent pas reconnaître dans l'histoire une autre puissance ni d'autres lois, que la puissance et les lois de la pensée. C'est en vertu du même principe, qu'on a transformé en purs symboles les personnages et les événements les plus réels; qu'on a, pour ainsi dire, supprimé l'homme avec ses besoins, sa volonté, ses passions, pour mettre à sa place des abstractions sans vie et sans vérité. Enfin, dans l'opinion de Herder, les destinées de l'homme, malgré l'intervention de la Providence et de la raison, sont entièrement subordonnées à la nature extérieure. Son rôle est écrit dans son organisation et dans celle des autres êtres; car tout ce qui existe ici-bas n'est qu'un degré de l'échelle dont il occupe le sommet, et comme un rayon égaré de sa propre image. Il n'était pas encore sorti des mains du Créateur, que son histoire était déjà gravée sur la surface de la terre; les lignes de montagnes qui divisent notre globe, les fleuves et les rivières qui le traversent en tous sens, en forment le rude et sévère dessin. Herder ne nie pas la fraternité originelle du genre humain; il croit que l'homme a été formé d'après un type unique, directement émané de la pensée divine; mais il démontre en même temps que ce type se modifie suivant les climats et les diverses parties du monde, que les facultés de l'âme aussi bien que la disposition du corps, que la sensibilité, l'imagination et l'intelligence des peuples ont été, comme leur physionomie extérieure, déterminées d'avance par le caractère des lieux qu'ils habitent. De là, cette diversité presque infinie que nous observons dans les croyances, dans les mœurs, dans les institutions; de là, dans la succession des événements historiques, des lois si variées, si nombreuses et si complexes, que le génie seul de l'humanité, dit Herder (*Idées sur la philosophie de l'histoire*,

liv. VII, ch. III), peut les embrasser dans leur ensemble. On est frappé sur-le-champ de l'analogie qui règne entre ce système et celui de Montesquieu; cependant d'énormes différences les séparent. Montesquieu, fidèle à l'esprit de son siècle, fait de la nature morale de l'homme et des institutions sur lesquelles la société repose, un simple résultat, une conséquence fortuite de la nature extérieure. Herder fait de la nature extérieure un moule préparé d'avance pour les facultés de l'âme, et comme un canevas sur lequel, dès le premier jour de la création, la main de la Providence a dessiné notre histoire. Montesquieu n'a pas voulu tout laisser aux soins de la nature; mais, avec un bon sens dont on ne lui a pas assez tenu compte, il réserve une grande part des destinées humaines à l'homme lui-même, c'est-à-dire à son génie et à sa prudence. Selon Herder, notre rôle nous a été tracé dans les plus petits détails, et, quoi que nous fassions, nous sommes nécessairement tout ce que nous pouvons être relativement aux temps, aux lieux et aux circonstances où nous vivons (*Idées sur la philosophie de l'histoire*, liv. XII, ch. VI). Enfin Herder reconnaît encore la loi du progrès, sur laquelle le philosophe français garde le silence; il pense que l'impulsion une fois donnée à nos facultés, soit par les besoins du corps, soit par l'intervention miraculeuse de la parole divine, elles demandent encore pour se développer le concours du temps; et leur dernier résultat, c'est-à-dire le bonheur ayant pour bases la raison et la justice, doit s'étendre insensiblement à l'humanité tout entière. Le principe de Herder s'est maintenu dans les doctrines contemporaines à côté des deux autres. Il s'est introduit, au grand avantage de la science, jusque dans l'histoire proprement dite, où l'influence des climats, de la position géographique, et surtout des races, est devenue l'objet des recherches les plus originales et les plus fécondes.

Chacun de ces trois systèmes, comme il est facile de le voir, ou plutôt chacun des trois principes qui en forment la base, a pour conséquence inévitable le fatalisme; non pas, sans doute, le fatalisme moral, que cependant ils contiennent implicitement, mais le fatalisme historique et politique. Si Dieu fait tout dans l'histoire, il est évident que l'homme n'y fait rien, et qu'il ne reste pour lui que ces trois rôles, entre lesquels il n'est pas libre de choisir : ceux de témoin, de victime et d'instrument. Si c'est Dieu qui élève, qui gouverne et qui détruit les empires; si c'est lui qui, prenant par la main les nations et les rois, les précipite les uns sur les autres pour accomplir ses impénétrables desseins; si les tyrans et les bienfaiteurs des peuples ne sont que des ministres aveugles de ses vengeances ou de sa grâce, que deviennent alors la liberté et la responsabilité humaine? Où est le crime, où est la vertu, où sont la folie et la sagesse chez les hommes qui semblent marcher à la tête de leurs semblables? Si, enfin, l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde (nous parlons d'une intervention générale et incessante) ne consiste pas dans ces lois qu'elle a données à la nature et à la raison, à quoi servent les lois, et pourquoi ceux qui s'en écartent sont-ils toujours à nos yeux, quelque position qu'ils occupent, insensés ou coupables? Ni la grandeur de Dieu ni l'intérêt de notre propre histoire n'ont rien à gagner à un système où les deux effets les plus sublimes de la création, la raison et la liberté, sont à ce point avilis et méconnus. Peu importe qu'on les admette dans l'homme, si on les supprime dans le genre humain. Il y a certainement plus de science, plus de génie et de véritable grandeur dans la conception de Vico; mais cette conception, nous nous hâtons de le dire, ne conduit pas moins sûrement au fatalisme. Bossuet, comme nous venons de le démontrer, supprime à la fois, dans le domaine de l'histoire, la liberté et la raison. L'auteur de la *Science nouvelle* ne laisse subsister que la raison, en supposant que les lois, même au milieu des ténèbres et des passions de la barbarie, sont le principe unique de tous les phénomènes que la société présente. Mais qu'arrive-t-il si les passions et la volonté ne sont comptées pour rien? Ce qui arrive, c'est que l'homme lui-même disparaît, que tous les noms propres se changent en symboles, et qu'au lieu d'une suite de générations ayant vécu, aimé, senti et lutté comme nous contre les besoins de la vie, l'histoire ne nous offre plus qu'une série d'idées enchaînées l'une à l'autre dans un ordre immuable. On sait que le philosophe italien n'a pas reculé devant cette conséquence de son système, et que, semblable à Tarquin le Superbe, partout où il rencontre un homme qui, par son génie ou sa gloire, s'élève au-dessus de la foule, il n'hésite pas à lui abattre la tête, c'est-à-dire à contester son existence. Ainsi Homère, Pythagore, Romulus, Ésope et tous ceux qui occupent un rang analogue dans les premiers âges de la civilisation romaine et grecque, ne sont pour lui que des personnages allégoriques et des êtres de raison. Aussi bien que les individus, les peuples et les nations, vus par ses yeux, semblent s'évanouir en fumée; car, excepté les temps où ils vivent, les divers points qu'ils occupent sur la terre et qui n'exercent aucune influence sur leurs destinées, on n'aperçoit rien qui les distingue les uns des autres : l'histoire d'un seul, c'est l'histoire de tous; ils parcourent sans fin le même cercle d'idées, sans rien devoir à leurs devanciers, sans rien transmettre à leurs successeurs; et si par hasard la mémoire de plusieurs d'entre eux venait à périr, il n'y aurait pas de lacune dans les annales du genre humain. Enfin, dans le système de Herder, le fatalisme n'est pas moins évident, bien qu'il laisse un champ plus vaste aux espérances et à l'avenir de l'humanité. Qu'importe, en effet, que la raison divine, comme le pense le philosophe allemand, commande à la nature, si la nature à son tour commande à l'homme et lui prescrit d'avance la marche qu'il doit suivre à travers les siècles? Qu'importe que nos facultés aient un autre principe que l'organisme et le monde extérieur, si de la conformation du monde extérieur et des lois de l'organisme dépend entièrement l'usage que nous en pouvons faire? L'idéalisme professé par Herder dans les hautes régions de la métaphysique ne sert qu'à donner plus de rigueur aux principes sensualistes sur lesquels il veut fonder la philosophie de l'histoire.

Considérés dans leur plus haute généralité, les principes de Bossuet, de Vico et de Herder renferment certainement une grande part de vérité : ni les lois de la nature, ni les lois de la raison, ni le gouvernement de la Providence, dont ces lois mêmes nous attestent la constante et universelle intervention, ne sauraient être méconnus dans la suite des événements de ce monde et dans ce mouvement général des esprits qui constitue la vie de l'humanité. C'est la gloire éternelle de l'esprit moderne d'avoir élevé l'histoire au rang d'une véritable science, d'en avoir chassé pour jamais l'arbitraire et le hasard, d'avoir établi sur une base vraiment philosophique l'unité morale et intellectuelle du genre humain. Mais quoi! le genre humain est-il donc une pure intelligence qui se développe sans résistance et sans obstacle dans une suite de corps organisés?

La volonté, la liberté, qui joue un si grand rôle dans l'existence de l'individu, n'a-t-elle donc aucune place dans la société et dans l'histoire? ou bien, y a-t-il deux vérités, deux natures humaines entièrement opposées l'une à l'autre, celle de l'histoire et celle de la conscience? Ce ne serait pas encore assez pour nous de savoir que le pouvoir personnel que nous exerçons sur nous-mêmes peut s'étendre sur nos semblables; nous demanderons s'il n'y a pas une conscience et une responsabilité des peuples aussi bien que des individus.

Que les sociétés humaines, pendant leur enfance, quand la réflexion n'a pas encore eu le temps de naître dans leur esprit, obéissent exclusivement à des lois générales, nous le croyons sans peine; car alors il n'y a aucune division ni entre les opinions des hommes ni entre leurs intérêts; les volontés se trouvent naturellement d'accord, et les lois générales exercent tout leur empire. Ces lois, comme nous l'avons dit, ont leur origine, les unes dans les sens, les autres dans l'intelligence. Or, il est inévitable qu'en l'absence de la réflexion qui met chaque chose à sa place, ces deux forces empiètent constamment l'une sur l'autre et se confondent dans leurs effets. De là, le caractère héroïque et poétique des premiers âges de l'humanité : car qu'est-ce que l'héroïsme des anciens et même les mœurs chevaleresques du moyen âge, sinon la consécration de la force par le sentiment et du sentiment par la force? Et la poésie des premiers jours, cette rêverie extatique de l'Orient que nous avons aujourd'hui tant de peine à comprendre, est-elle autre chose qu'une vue matérielle des choses les plus étrangères à la matière, qu'une constante personnification des idées et des choses spirituelles, qu'une intervention des sens dans les plus sublimes domaines de la raison? Il faut expliquer de la même manière ce sentiment d'obéissance et de foi qui distingue la plupart des sociétés primitives. Quand toutes les âmes sont dominées par les mêmes impressions et n'ont encore pour se guider que des impressions, on conçoit facilement qu'un homme représente dans sa personne et fasse mouvoir à son gré tout un peuple, ou qu'un peuple s'identifie tout entier avec un homme dans lequel il a reconnu sous une forme éclatante les idées et les sentiments qui s'agitent obscurément dans son propre sein.

Mais lorsqu'à cette foi naïve a succédé la diversité des opinions et des croyances; quand le calcul, prenant la place de l'héroïsme antique, a désuni tous les intérêts, et que la poésie elle-même est devenue l'expression du scepticisme ou de la révolte, alors on est bien forcé d'admettre l'intervention de la volonté; car, de gré ou de force, il faut prendre un parti, il faut choisir entre tant de sollicitations contraires, et le choix qu'on a fait, on peut, dans une certaine mesure et dans certaines circonstances, l'imposer aux autres ou leur en faire subir les conséquences. En d'autres termes, ce n'est pas assez pour nous de croire que l'homme conserve son libre arbitre au milieu de ses semblables; nous pensons que des individus peuvent agir librement et avec leur pleine responsabilité sur la société tout entière; qu'ils peuvent, pour un temps et dans des limites déterminées, la corrompre, la tromper, l'avilir, ou l'éclairer avec prudence en dirigeant ses forces vers un noble usage. Et comment nier ce fait, qui paraît si évident de lui-même, que personne ne conteste dans la pratique, et dont la morale ni le sens commun n'ont jamais pu se résoudre à faire le sacrifice? On nous représente comme la loi de l'humanité un progrès universel, infaillible, entraînant malgré eux les nations et les individus vers un but qu'ils ignorent. Mais le progrès est-il autre chose que le développement même de la liberté, brisant par ses seules forces les entraves que lui oppose l'ambition de quelques-uns, et s'étendant peu à peu au plus grand nombre? D'ailleurs, l'humanité ne saurait-elle atteindre son but sans laisser sur la route ceux qui refusent ou qu'on empêche de marcher? L'histoire n'est-elle pas là pour nous dire comment s'éteignent les nations qui ont perdu leur liberté, et comment la force matérielle peut arrêter dans un immense empire le cours de la civilisation? Non, tous les peuples qu'on opprime n'ont pas mérité leur malheur; tous les tyrans ne sont pas des envoyés de Dieu ou des ministres de la nécessité. On parle d'une raison publique qui, lentement formée par l'expérience des siècles, ne saurait renoncer à ses propres lumières, quelques efforts qu'on fasse pour lui donner le change; mais ne sait-on pas que les passions sont encore plus fortes que la raison, et que plus elles sont basses et grossières, plus il est facile de les exciter? Ne sait-on pas que l'audace ou la pompe, un ton d'autorité, des sophismes qui flattent ou la vanité ou la paresse, et reproduits chaque jour avec une infatigable persévérance, ont plus de succès près du grand nombre, même de ceux qu'on a coutume de comprendre dans les classes d'élite, que l'austère vérité, fille de la réflexion et du temps, et compagne de la modération? Or, c'est évidemment sur le grand nombre qu'il faut s'appuyer quand on veut tenir dans sa main et plier à ses projets la société tout entière. Sans sortir de notre propre histoire, que de folies et de crimes, que de principes et de jugements contradictoires la raison publique a tour à tour acceptés et couverts de son suffrage! A envisager la question d'un point de vue supérieur, du point de vue moral et religieux, il n'y a personne qui n'aime mieux, dans de telles circonstances, admettre l'existence de quelques coupables, que de faire peser sur l'humanité ou du moins sur une nation tout entière, la nécessité du crime, du sang et des plus monstrueuses violences. Pour démontrer l'impossibilité du pouvoir des individus sur la société, on a coutume de citer encore le développement inévitable des institutions publiques, qui sont elles-mêmes l'expression des besoins et des idées de toute une génération. Sans doute un peuple qui possède et surtout qui a fondé lui-même dans son sein des institutions pareilles, est arrivé à un haut degré de dignité et d'intelligence; il a fait la plus noble conquête qui puisse flatter son ambition et lui assurer le respect des autres puissances. Mais les institutions ne sont rien par elles-mêmes, toute leur force est dans les idées sur lesquelles elles reposent et dans les hommes qui en ont la garde, à qui est confiée la tâche de les mettre en action. Si ces hommes font un bon usage de leurs pouvoirs et préfèrent à leurs intérêts particuliers les intérêts publics, tout reste dans l'ordre, ou se voit forcé d'y rentrer, le sentiment moral se communique avec le bien et le respect de l'autorité à toutes les parties du corps social. Dans le cas contraire, on aura beau changer, élargir, bouleverser les institutions, on n'aura, sous la forme de gouvernement la plus libérale, que la servitude, plus la corruption.

Cependant, loin de nous la pensée que le sort des nations et l'avenir du genre humain soient abandonnés sans remède à l'arbitraire et aux passions de quelques hommes! En repoussant le fatalisme historique, nous nous garderons en même temps de cette autre espèce de fatalisme qui supprime l'influence de la raison et exclut

l'idée de la divine Providence. Tout pouvoir fondé sur l'arbitraire ou la corruption, c'est-à-dire sur l'égoïsme, périt par ses propres conséquences. L'arbitraire, obligé pour se défendre de résister au développement naturel des facultés de l'homme, de contrarier tous ses besoins, toutes ses affections, tous ses mouvements, tout ce qui pourrait éveiller en lui la conscience de sa dignité et son libre arbitre, dégénère tôt ou tard en oppression, et l'oppression engendre la révolte. Sans doute, l'état d'anarchie et de révolte n'est pas moins funeste à la société que le despotisme; mais entre ces deux excès, la liberté se fait jour, recommandée par l'intérêt, aussi bien que par le sentiment moral et son propre prestige. La même remarque s'applique à la corruption, qui peut devenir pour quelque temps la tentation des gouvernements libres, comme la tyrannie est celle des gouvernements absolus. La corruption est vraiment dangereuse tant qu'elle garde une mesure et un reste de pudeur, tant qu'elle laisse encore à celui qui la pratique et la subit un semblant de conviction et d'autorité. Une fois qu'elle a franchi cette limite, et qu'entraînée par une pente irrésistible, elle en est venue à ne plus se contenir ni se cacher, dès ce jour sa pernicieuse influence est détruite; il faut choisir entre une révolution dans les mœurs ou une révolution dans les lois. Ainsi, la destinée humaine s'accomplit par les moyens mêmes qui semblent les plus propres à l'arrêter; mais faut-il qu'elle s'accomplisse par ces moyens? n'y a-t-il que la tyrannie qui puisse conduire les hommes à la liberté par le chemin de l'anarchie et de la révolte? n'y a-t-il que la corruption la plus effrénée qui puisse faire naître chez un peuple la conscience et la probité publique? Personne n'oserait le croire. La corruption et la tyrannie, avec leur hideux cortége de ruses, de mensonges, de violences, sont toujours coupables, et nulle circonstance extérieure, aucune prétendue nécessité ne les peut justifier ni faire qu'elles ne soient pas responsables envers les malheureuses générations qu'elles écrasent. Le bien qui en sort à la longue par suite des lois providentielles qui gouvernent notre espèce, la société peut, la société doit l'obtenir d'une manière plus noble et plus prompte par le seul usage de la liberté morale. En effet, pourquoi les hommes que le hasard de la naissance ou leur propre génie a placés à la tête de leurs semblables n'accorderaient-ils pas d'eux-mêmes les lois, les institutions, ou, comme on dit aujourd'hui, les libertés dont le besoin s'est fait sentir, au lieu d'attendre que la nécessité ou la violence viennent les arracher de leurs mains? Pourquoi même n'iraient-ils pas jusqu'à provoquer ce besoin par une sage initiation à la vie publique, afin de pouvoir d'autant mieux le diriger et le satisfaire sans péril? Les gouvernements ne sont pas seulement institués pour réprimer et pour contenir, c'est-à-dire pour défendre l'ordre matériel; leur mission est plus élevée et plus sainte: ils sont chargés par la Providence de l'éducation des peuples. Or, le but de l'éducation, pour un peuple comme pour un homme, c'est de l'appeler à la conscience et au respect de lui-même, c'est de développer, en les dirigeant vers un but glorieux, son intelligence, ses sentiments et ses forces. Mais cette tâche ne doit point peser tout entière sur les gouvernements; le citoyen le plus obscur peut et doit s'y associer dans la mesure de ses facultés; car aucune puissance humaine ne peut rien pour nous, si nous commençons par nous délaisser nous-mêmes. Or, telle est notre destinée, qu'elle ne peut pas, comme nous en avons déjà fait la remarque, être séparée dans ce monde de celle de nos semblables. Par conséquent, chacun de nos devoirs envers nous-mêmes devient en même temps un devoir envers la société; c'est dans son sein et à son profit que doit se dépenser toute notre activité, se développer toute notre intelligence et se produire tout ce qu'il y a en nous d'utile et de bon. Renoncer à la société, se montrer étranger, indifférent à ses intérêts et à ses besoins, c'est renoncer à la vie, c'est déserter la tâche que Dieu nous a confiée.

Le pouvoir que l'individu a sur la société, la société l'exerce sur elle-même et sur le reste, ou du moins sur une partie de l'humanité. Un peuple arrivé au point de se gouverner par ses propres lois, d'intervenir dans ses propres affaires et dans les rapports qu'il peut avoir avec les autres peuples, est véritablement une personne morale, ayant à la fois la conscience et la responsabilité de ses actions. Il est, par conséquent, libre de choisir entre la justice et la violence, entre l'infamie et la gloire, ou du moins entre l'intérêt de son repos et celui de sa dignité. Ce n'est pas sans raison que, malgré toutes les théories fatalistes accréditées aujourd'hui en matière de politique et d'histoire, il y a des nations qu'on méprise et d'autres qu'on admire ou qu'on respecte; il y en a aussi que l'on hait, non pas à cause de leur puissance, mais à cause de l'usage tyrannique qu'elles en font. Et pourtant, la tyrannie d'une nation sur les autres a les mêmes conséquences que celle d'un roi sur ses sujets; elle éveille, par l'excès même de l'oppression, le sentiment de la liberté, elle inspire aux peuples moins puissants le désir de s'unir contre un ennemi commun, et par là elle prépare le triomphe de la civilisation et de la raison sur la force brutale. Mais le bien qu'une nation peut faire au genre humain pendant plusieurs siècles de violences et d'injustices, une autre le ferait en moins de temps, par des moyens plus légitimes, au nom de la raison et de la liberté.

Ainsi, la société, l'humanité tout entière a, comme l'individu, sa destinée à remplir; mais ces deux destinées et, par conséquent, ces deux existences, sont parfaitement distinctes, quoi que la société soit le seul théâtre où l'individu puisse accomplir ses devoirs et atteindre le but de la vie. L'une ne fait que commencer ici-bas et doit évidemment se continuer ailleurs; car, indépendamment du principe constitutif de notre personne, dont l'unité et l'identité ne sauraient se concilier avec la nature variable et composée de nos organes; indépendamment du principe qui exige une sanction pour toutes les lois, et conséquemment pour la loi morale, il n'y a pas une seule de nos facultés qui soit en rapport avec la place que nous occupons et le rôle que nous pouvons remplir en ce monde. L'autre, au contraire, puisqu'elle dépend de la suite des générations, doit s'accomplir sur la terre; elle doit nous offrir une image de plus en plus claire de notre destinée à venir; elle nous montre l'esprit se dégageant peu à peu de la servitude des sens, et pliant à ses propres lois les lois de la nature, qui semblaient d'abord l'étouffer sous leur empire; elle rend visibles pour nous, dans toutes les œuvres de génie qui se suivent dans l'histoire, dans toutes les conquêtes de la science, de l'industrie ou de la liberté, les nobles et puissantes facultés dont chacun de nous porte en lui le germe; elle nous en découvre en même temps l'unité dans les lois générales qui président à ce développement et dans le mouvement irrésistible qui, sans détruire ni le génie national, ni l'amour de la patrie, entraîne insensiblement tous les peuples dans un même ordre de

civilisation, les mettant d'accord sur les intérêts et les principes essentiels, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral et religieux. Mais gardons-nous bien de déplacer ou d'exagérer jusqu'à la folie les espérances qu'un tel spectacle doit faire naître dans nos cœurs. La loi du progrès, à laquelle nous croyons de toutes les puissances de notre âme, qui demeure une vérité acquise à la science moderne, ne peut pas aller jusqu'à détruire la loi de la nature. Jusqu'à la dernière génération humaine, cette vie sera toujours remplie de besoins, d'infirmités et de misères; nul prodige d'industrie, nul secret de la science, malgré les promesses du dernier siècle, ne pourra nous soustraire à la maladie, à la vieillesse, à la mort et aux douleurs qu'elle laisse à sa suite. Malgré le triomphe toujours croissant de la raison dans les croyances, dans les institutions, dans les idées générales, les passions ne déserteront pas le cœur humain, et il faudra qu'il existe, dans l'avenir comme dans le présent, une autorité publique ayant pour tâche de les gouverner et de les contenir. La raison elle-même a des limites qu'elle ne franchira jamais, et comme elle ne s'élève pas chez tous à une égale hauteur, il y aura toujours dans le sein de la société, dans son sein et non pas au-dessus ou à côté d'elle, une autorité morale, une sorte de gouvernement des âmes, parfaitement compatible avec la liberté et les progrès de l'intelligence. Enfin, la destinée de l'homme et de l'humanité supposent également la liberté morale; nous sommes libres quand nous disposons de nous-mêmes; nous le sommes tout aussi bien quand nous agissons sur nos semblables, et les peuples ont leur responsabilité comme les individus; en un mot, le fatalisme historique n'est pas une moindre erreur que l'absorption de l'individu dans la société et le progrès illimité dans ce monde. Le progrès existe, mais dans une certaine mesure; le sort de l'individu se lie à celui de la société, mais sans se confondre avec lui; et la liberté des gouvernements et des peuples est contenue par certaines lois naturelles dans les vues générales de la Providence sur l'espèce humaine. On peut consulter Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques, du Problème de la destinée humaine*, Paris, 1838, in-8.

DESTUTT de Tracy a été en France le dernier représentant célèbre de la philosophie de Condillac. Descendant d'une famille noble, il porta d'abord l'épée comme ses ancêtres. Né au milieu du xviiie siècle, jeune encore, il se trouva mêlé aux commencements de la révolution française. Membre de l'Assemblée constituante, il se déclara généreusement pour la cause de la réforme et de la liberté. Un moment il fut aux armées avec le titre de maréchal de camp sous les ordres de Lafayette. A la chute de la monarchie constitutionnelle, il n'émigra point; mais il quitta son commandement, et se retira à Auteuil, où il se livra à l'étude des sciences naturelles et de la chimie. Il en fut arraché sous le régime de la Terreur, et jeté dans la prison des Carmes. C'est dans cette prison qu'il devint philosophe, qu'il se replia sur lui-même, et résolut, à sa manière, sous l'influence de Locke et de Condillac, les problèmes relatifs à la pensée humaine. Délivré par le 9 thermidor, il fut bientôt nommé membre de la section d'analyse des idées et des sensations dans la classe des sciences morales et politiques. Sous l'Empire, il fut sénateur; sous la Restauration, pair de France; et, toujours fidèle à ces grands principes de 89, il vit avec défiance et inquiétude l'un et l'autre de ces deux régimes. C'est lui qui proposa au sénat la déchéance de Napoléon le 2 avril 1814. Sous la Restauration, il vécut dans l'opposition et dans la retraite. En 1832, il fut appelé à faire partie de la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques reconstituée, et il mourut peu de temps après, en 1836. Considérons maintenant M. de Tracy comme philosophe. Il semble croire, avec Cabanis, que toutes nos facultés intellectuelles et morales découlent de l'organisation; mais il a toujours plutôt étudié les facultés et les idées en elles-mêmes, dans leur origine et dans leur génération, que dans leurs rapports avec le physique. C'est dans ses *Éléments d'idéologie* qu'il traite des diverses questions relatives à la formation et à la génération des idées.

Voici une esquisse rapide des principes contenus dans les *Éléments d'idéologie*. Qu'est-ce que penser? tout le monde pense; mais combien peu de personnes se rendent compte de ce que c'est que penser! Or, suivant M. de Tracy, si l'on vient à passer en revue toutes les applications, toutes les formes de la pensée, soit que nous sentions du plaisir ou de la douleur; soit que nous jugions, c'est-à-dire que nous sentions un rapport; soit que nous nous souvenions, c'est-à-dire que nous sentions l'impression d'une chose passée; soit que nous voulions, c'est-à-dire que nous sentions un désir, on trouve que penser c'est toujours sentir, et n'est jamais rien que sentir. La faculté de penser consiste à éprouver une foule d'impressions, de modifications auxquelles on donne le nom général d'idées ou de perceptions. Toutes ces perceptions, toutes ces idées sont des choses que nous sentons: elles pourraient être nommées sensations ou sentiments, en prenant ces mots dans un sens très-étendu. Donc, encore une fois, penser, c'est sentir. Mais ces idées ou perceptions peuvent néanmoins se diviser en quatre classes: il y en a qui sont des sensations proprement dites; d'autres des souvenirs; d'autres des rapports que nous apercevons; d'autres, enfin, des désirs que nous éprouvons, et ces quatre classes se rapportent à quatre facultés élémentaires qui sont la sensibilité proprement dite, la mémoire, le jugement, la volonté. Si de l'examen de ces quatre facultés il résulte qu'elles suffisent à former toutes nos idées, il sera par là même démontré qu'il n'y a rien de plus dans la faculté de penser.

M. de Tracy traite, en premier lieu, de la sensibilité et des sensations. La sensibilité proprement dite est cette propriété de notre être, en vertu de laquelle nous recevons des impressions de beaucoup d'espèces, appelées sensations, et nous en avons la conscience. Il décrit l'appareil et les organes de la sensibilité; il distingue deux sortes de sensations, les sensations externes et les sensations internes. Les sensations externes sont causées par l'action des objets extérieurs sur les extrémités des nerfs à la surface du corps. Les sensations internes sont celles que nous recevons par les extrémités des nerfs qui aboutissent à l'intérieur du corps. Elles sont causées par les fonctions, les lésions des différentes parties du corps, par toutes les affections de plaisir ou de peine que nous éprouvons.

La mémoire est une seconde espèce de sensibilité particulière, ou une seconde partie de la sensibilité en générale. Elle consiste à être affecté du souvenir d'une impression déjà éprouvée. M. de Tracy considère le souvenir comme une sorte de sensation interne qui diffère de la sensation proprement dite, en ce qu'il est l'effet d'une certaine disposition demeurée dans le cerveau et non l'effet d'une impression actuelle causée dans un autre organe. Quand il a dit, en faisant violence à la langue, sentir un souvenir, sentir un

rapport, sentir une volonté, il croit avoir démontré qu'en effet le souvenir, le jugement, la volonté, ne sont que des faces diverses de la sensibilité.

Il ramène à la sensibilité la faculté de juger de la même manière que la mémoire. La faculté de juger n'est aussi, selon lui, qu'une espèce de sensibilité; car c'est la faculté de sentir des rapports entre nos diverses perceptions. Ces rapports ne sont que des sensations internes, des vues de notre esprit par lesquelles nous rapprochons une idée d'une autre idée, et nous les comparons ensemble d'une manière quelconque. Du moment que notre esprit est doué de la faculté de sentir diverses sensations, il est impossible qu'il n'aperçoive pas entre ces sensations des rapports, soit de différence, soit de ressemblance. En d'autres termes, la faculté de sentir des rapports, ou de juger, est la conséquence nécessaire de sentir des sensations. Mais M. de Tracy fait encore subir une violence bien plus grande à la langue et aux faits, lorsqu'il affirme que la volonté elle-même n'est autre chose qu'une espèce de sensibilité. Selon lui, la volonté est la faculté de sentir des désirs. Vouloir, c'est éprouver un désir. Dans cette définition de la volonté, il y a une erreur grossière. Les désirs que notre âme conçoit sont des faits passifs, qui ne sont pas toujours en notre dépendance, qui souvent naissent en nous malgré nous, et que souvent aussi nous combattons. La volonté, au contraire, est ce pouvoir qu'a l'homme de se déterminer, de prendre librement l'initiative de certains actes, de réagir contre ses passions et ses désirs. M. de Tracy, en définissant ainsi la volonté, a donc confondu un fait passif avec un fait actif.

Voilà donc quatre facultés élémentaires, quatre classes de phénomènes, des sensations, des souvenirs, des jugements et des désirs. Les souvenirs, les jugements, les désirs dérivent de la sensation et ne sont que divers modes de la sensibilité. C'est au moyen de ces quatre facultés que M. de Tracy rend compte de la connaissance que nous avons de notre propre existence, de la manière dont nous formons toutes nos idées composées et nos idées générales. Il explique aussi par les mêmes facultés comment nous sommes assurés de la connaissance des êtres extérieurs, comment nous découvrons leurs propriétés.

A l'exposition de sa propre théorie des facultés intellectuelles, il ajoute la critique de la théorie de Condillac; il lui reproche d'avoir admis des facultés qui ne sont point des facultés, ou qui sont composées de celles qu'on doit considérer comme les facultés primitives. Dans sa *Grammaire générale* et sa *Logique*, il donne une théorie philosophique du langage, et développe les règles du raisonnement avec beaucoup de justesse, d'observation et de rigueur d'analyse.

M. de Tracy a suivi, dans la morale, les conséquences du principe sensualiste avec beaucoup de force de logique, mais sans tomber toutefois dans les excès de quelques-uns des moralistes de cette école. Il a développé ces conséquences, non dans ses *Éléments d'idéologie*, mais dans un autre ouvrage intitulé *Traité de la volonté et de ses effets*; car c'est de la volonté que découlent, selon M. de Tracy, les notions qui sont les fondements de la morale.

« L'homme, dit-il, est un être voulant, c'est-à-dire ayant des désirs » C'est là ce qui le constitue, d'une part, susceptible de souffrance et de jouissance, de bonheur et de malheur, idées corrélatives et inséparables; et de l'autre part, capable d'influence et de puissance. C'est là ce qui fait qu'il a des besoins, et, par conséquent, des droits et des devoirs. Besoins et moyens, droits et devoirs, sont des mots synonymes pour M. de Tracy. Les droits d'un être sensible, selon lui, sont tous dans ses besoins, et ses devoirs dans ses moyens. La faiblesse est le principe des droits, et la puissance est la source des devoirs, c'est-à-dire des règles suivant lesquelles cette puissance doit être employée. De là ce principe qu'il pose comme la base de la morale et qui logiquement doit être le principe de toute morale sensualiste: « Nos droits sont toujours sans bornes, et nos devoirs ne sont jamais que le devoir général de satisfaire nos besoins. » Il en résulte cette conséquence, que chacun a le droit de faire tout ce qui lui plaît et tout ce qu'il peut; il en résulte qu'à proprement parler, il n'y a ni justice ni injustice. M. de Tracy avoue cette conséquence. Il reconnaît que, dans l'état naturel, il n'y a ni juste ni injuste. Chacun, dans l'état naturel, a autant de droits que de besoins, et le devoir général de satisfaire ces besoins sans aucune considération étrangère. Il ne commence à y avoir de restriction à ces droits et à ces devoirs, qu'au moment où des conventions tacites ou formelles s'établissent entre les hommes. Là seulement est la naissance de la justice et de l'injustice, c'est-à-dire de la balance entre les droits de l'un et les droits de l'autre, qui nécessairement étaient égaux jusqu'à cet instant. Aussi M. de Tracy loue-t-il beaucoup Hobbes d'avoir découvert le vrai principe de la justice et de l'injustice, en le plaçant dans les conventions sociales établies entre les hommes. C'en est assez pour caractériser la morale de M. Destutt de Tracy et montrer combien elle est conséquente avec le principe de sa métaphysique. Le même homme qui niait ainsi systématiquement l'existence de toute justice et de tout droit absolu, par une contradiction qui lui est commune avec la plupart des philosophes de ce siècle, a consacré toute sa vie à la défense de ces droits absolus de l'homme et des sociétés proclamés en 89. Dans un dernier ouvrage, qui contenait sa politique, il expose et défend ces droits : cet ouvrage est le *Commentaire sur l'Esprit des lois*. Consultant moins l'expérience que la raison pure et le droit absolu, il trace d'une main ferme le plan d'une politique libérale. Le gouvernement parfait, le seul gouvernement légitime, consiste, selon lui, dans la représentation pure, sous un ou plusieurs chefs; c'est le gouvernement né de la volonté générale et fondé sur elle, qui a pour principe la raison, pour moyen la liberté, pour effet le bonheur, où les conducteurs de l'État sont les serviteurs des lois; les lois, les conséquences des besoins naturels, et les peines, de simples empêchements du mal à venir.

M. de Tracy avait une foi profonde en la vérité de son système. Il exprime naïvement cette foi dans la préface de son *Traité de la volonté*, qui parut en 1804 : « Pour le fond des idées, j'avoue sincèrement que je crois être arrivé à la vérité, et qu'il ne me reste aucun doute, aucun embarras dans l'esprit sur les questions que j'ai traitées. Mes réflexions et mes travaux postérieurs ont également confirmé mes opinions, et c'est avec une sécurité entière que je me crois assuré de la solidité des principes que j'ai établis après beaucoup d'hésitations et d'incertitudes. »

Il a vécu et il est mort dans cette foi philosophique. Il y est demeuré fidèle alors que tous l'abandonnaient, et on peut dire qu'il a emporté avec lui le sensualisme dans la tombe.

Ses principaux ouvrages sont *Éléments d'idéologie*, comprenant le *Traité de la volonté*, la *Grammaire générale*, la *Logique*, l'*Idéologie*, 2 vol. in-8, Paris, 1804 et 1824; et le *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in-8, Paris, 1819.

On peut consulter, sur M. Destutt de Tracy, l'Éloge prononcé par M. Guizot à l'Académie française; la Notice biographique de M. Mignet, dans le tome IV des *Mémoires des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4, Paris, 1844, et l'*Essai* de M. Damiron *sur la philosophie du* XIXe *siècle*. F. B.

DÉTERMINISME, voy. FATALITÉ, LIBERTÉ, LEIBNIZ.

DEVOIR. Le philosophe allemand Schleiermacher distingue trois concepts fondamentaux en morale: *le bien, le devoir, la vertu*. De ces trois concepts, le second, à savoir, l'idée du *devoir*, a été particulièrement l'objet de la philosophie moderne. Les anciens, au contraire, sans avoir bien entendu ignoré la notion du devoir, se sont particulièrement attachés à développer le concept du bien ou celui de la vertu. Cette distinction est sensible, par exemple, dans la morale pratique, qui chez les anciens est toujours fondée sur la division des vertus, tandis que chez les modernes elle est fondée sur la division des devoirs. Même l'idée du devoir, prise abstractivement, paraît avoir été peu familière aux philosophes anciens. Platon et Aristote parlent constamment du bien (τἀγαθὸν); mais on ne trouverait pas chez eux d'expression correspondante à ce que nous appelons le devoir. Les termes τὸ ὀφεῖλλον, τὸ δέον qui sont ceux qui répondent le mieux à notre idée se rencontrent rarement dans le sens précis que nous attachons au mot de devoir: et surtout ils ne forment point comme tels des expressions rigoureuses et philosophiques dont on cherche à déterminer le sens, comme on le fait pour τὸ τέλος, τὸ τοῦ ἕνεκα, τὸ καλὸν καγαθὸν, ἀρέτη, etc.

Cependant l'idée d'une loi morale, qui étant douée comme les lois civiles, de la propriété d'ordonner et de défendre, s'en distingue cependant en ce qu'elle n'est point écrite; cette idée a été connue de très-bonne heure dans la philosophie morale des Grecs: au moins se trouve-t-elle très-nettement indiquée dans Socrate, qui défend énergiquement contre le sophiste Hippias la doctrine des lois non-écrites, νομοὶ ἄγραφοι; et cette idée était déjà assez connue, pour que Sophocle l'ait mise sur la scène dans la bouche d'Antigone. Dans le *Criton* de Platon, on voit aussi exprimée de la façon la plus ferme l'idée de l'obligation absolue inhérente à la loi morale: « Il ne faut, dit Socrate, commettre d'injustice en aucune façon. — Il ne faut donc pas même faire d'injustice à ceux qui nous en font. — Il ne faut donc jamais rendre le mal pour le mal. » Aussi, les critiques qui ont donné des titres aux dialogues de Platon ont ajouté au *Criton* le sous-titre *du Devoir*. Mais en général, Platon recherche plutôt le beau et le bon que l'obligation; et le même caractère est aussi frappant, et même plus encore dans Aristote.

C'est surtout dans l'école stoïcienne que l'idée du devoir commence à se déterminer, mais ce n'est pas encore avec la précision de la philosophie moderne. Les stoïciens s'appliquent surtout à démontrer que le souverain bien est la vertu et non le plaisir, que la vertu doit être recherchée pour elle-même, que l'honnête doit être préféré à l'utile, ou plutôt que la véritable utilité ne diffère pas de l'honnête lui-même. On voit que c'est toujours l'idée du bien ou l'idée de la vertu qui les préoccupe; néanmoins, dans leurs controverses avec les épicuriens, il était impossible que le caractère d'obligation inhérent à la vertu ne les frappât pas, et ne leur servît de criterium pour la distinguer du plaisir, de sorte que leur philosophie est pleine du sentiment du devoir, sans en dégager encore entièrement l'idée. La distinction célèbre du καθῆκον et du κατόρθωμα nous fait approcher d'aussi près que possible de la notion moderne du devoir. Le καθῆκον exprime toute action *convenable*, ou si l'on veut naturelle, « dont on peut donner quelques raisons plausibles », par exemple des raisons d'utilité ou de sentiment: soigner sa santé, ménager sa fortune, nourrir ses enfants; c'est ce que Cicéron appelle les devoirs *moyens*, *officia media*. Au-dessus de ces devoirs inférieurs, qui ne sont pas même rigoureusement des devoirs, mais simplement des fonctions, un degré supérieur de sagesse ou de vertu constitue le κατορθῶμα (*officia perfecta* ou absolument *perfectum*), la *perfection*, le *parfait* en soi, lequel consiste à accomplir les mêmes actions que nous avons appelées déjà καθήκοντα, mais à les accomplir dans un autre esprit, non comme conformes à nos inclinations naturelles, mais comme bonnes en soi, et conformes à l'ordre des choses. On voit que de toutes les expressions de la terminologie éthique des anciens, c'est bien le τὸ κατορθῶμα qui correspond le mieux à notre idée du devoir absolu: encore cette expression signifie-t-elle surtout la perfection idéale de la sagesse humaine plutôt que la notion de l'obligation prise en soi.

L'analyse de la notion du devoir, comme on doit s'y attendre, fit peu de progrès dans la philosophie alexandrine et dans la philosophie scolastique. C'est vers le XVIIe siècle que nous voyons s'opérer dans les traités de morale le changement que nous avons déjà signalé, à savoir, la classification des devoirs substituée à la classification des vertus. Dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, c'est encore la théorie des vertus et des vices qui sert de cadre à l'exposition de la morale pratique. Mais dans les œuvres de Grotius, de Puffendorf, de Cumberland, de Malebranche, on voit les devoirs distingués, comme nous le faisons aujourd'hui par leurs objets; de là la distinction des devoirs en trois classes: envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu. Cette classification doit avoir vraisemblablement son origine dans cette parole de l'Évangile: « Aime Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même. » Mais nous ne saurions dire exactement à quelle époque elle s'est introduite dans l'enseignement de l'Éthique.

Une autre distinction importante et d'un grand usage dans l'enseignement est la distinction entre les devoirs *stricts* et les devoirs *larges* (*stricta* et *laxa*), les premiers appelés aussi devoirs *parfaits*, les seconds devoirs *imparfaits* (*perfecta* et *imperfecta*). On pourrait croire que cette distinction a été empruntée aux stoïciens et reproduit la distinction signalée plus haut entre les καθήκοντα et les κατορθώματα (*officia media*, *officia perfecta*); mais il n'y a là qu'une analogie apparente. Nous avons vu plus haut quel était le sens de la distinction stoïcienne: celle que nous signalons maintenant a un tout autre caractère. Les devoirs stricts selon l'école, sont ceux qui ne laissent aucune liberté dans l'application: par exemple, rendre un dépôt. Il n'y a pas là de plus ou de moins. Un devoir large, au contraire, c'est celui dont l'application est plus ou moins laissée à l'appréciation de l'agent moral: par exemple, cultiver son intelligence. En effet, cela est bien un devoir; mais dans quelle mesure doit-on cultiver son esprit, et de quelle manière, c'est ce dont l'individu paraît être le seul juge. Cette distinction importante, mais qui n'est pas sans difficulté, paraît devoir être attribuée à l'école de Wolf: car on ne la rencontre guère dans les moralistes antérieurs; et Kant,

au contraire, en fait constamment usage dans sa morale.

Nous arrivons enfin à celui de tous les philosophes modernes qui a étudié avec le plus de précision et de profondeur la notion du devoir, et lui a donné enfin dans la philosophie morale la place qu'elle devait avoir. Sans méconnaître que beaucoup des idées de Kant se rencontrent dispersées ou plus ou moins enveloppées dans la philosophie ancienne, ou dans les moralistes du XVIIe siècle, on ne peut nier que ce ne soit lui qui ait véritablement constitué la théorie du devoir sur ses bases définitives. Aussi n'avons-nous rien de mieux à faire ici qu'à résumer sa théorie, en indiquant les points où elle peut encore laisser à désirer.

La seule chose qui puisse être tenue pour bonne sans restriction, nous dit Kant, c'est une bonne volonté. Les dons les plus heureux de la nature ou de la fortune peuvent devenir inutiles ou même pernicieux. Mais une volonté n'est pas bonne par le but qu'elle recherche : elle l'est par elle-même, et brille de son propre éclat, comme une pierre précieuse qui ne tire aucun avantage de son utilité. Elle ne l'est pas non plus par les inclinations même heureuses qui peuvent la déterminer à agir. Une action, même louable, mais dont le principe est une inclination naturelle, ou une vive sympathie, n'est pas encore une action morale : elle peut mériter des éloges, il est utile d'en encourager de semblables; elle peut être belle, elle n'est pas encore bonne.

Le caractère distinctif d'une bonne volonté n'est donc ni dans le but, ni dans les mérites de la volonté même : il ne peut être que dans le principe d'après lequel elle agit, et dans son rapport avec ce principe. Or, ce principe ne doit pas se tirer de la sensibilité, mais de la raison; il ne doit pas être *matériel*, mais *formel :* sans quoi il se confondrait soit avec le but, soit avec les mobiles de l'action, et par conséquent, il n'aurait pas encore le caractère moral. Enfin il doit s'appliquer non-seulement à toute volonté humaine, mais encore à toute créature raisonnable. En un mot, c'est un principe *a priori*, mais un principe de la raison pratique et non de la raison spéculative. Ce principe est le devoir, que nous devons examiner de plus près.

Si l'on se représente une volonté qui n'obéisse pas nécessairement à la raison, qui soit partagée et tour à tour déterminée par des principes *formels* et par des mobiles *matériels* (c'est-à-dire tantôt par la raison, tantôt par la sensibilité. Voy. l'art. KANT), dans cet état la volonté n'est pas absolument bonne; et comme elle n'obéit pas toujours ni naturellement à la raison, elle est en quelque sorte contrainte, mais par une contrainte toute morale à lui obéir. Cette contrainte exercée par la raison sur la volonté est ce que Kant appelle un *impératif*.

Il y a plusieurs sortes d'impératifs. Ceux qui commandent une certaine action, non pour l'action elle-même, mais pour le résultat qu'on ne peut obtenir que par elle, sont des *impératifs hypothétiques :* par exemple, les préceptes du médecin pour guérir les malades, ou ceux de l'empoisonneur pour tuer ses victimes, sont également des impératifs, mais conditionnels ou hypothétiques, c'est-à-dire subordonnés à une certaine fin, et à ce titre ils sont également bons et utiles. En général, les préceptes qui servent à l'accomplissement de nos désirs, et du plus grand de nos désirs, le bonheur, sont des impératifs hypothétiques. La formule de ces sortes d'impératifs est cette maxime si connue : « Qui veut la fin veut les moyens. »

Mais il est une sorte d'impératif qui commande l'action, non pour son résultat, mais pour elle-même, et qui n'a rapport qu'au principe et à l'essence de l'action : c'est l'*impératif catégorique* (absolu), l'impératif de la moralité. Sa formule est : « Fais ton devoir, advienne que pourra. »

Les préceptes de la première espèce ne sont à vrai dire que des *conseils* ou des *règles;* mais les impératifs catégoriques méritent seuls le nom de *lois* ou d'*ordres*.

On voit donc que les règles ou conseils (les *règles de l'habileté*, les *conseils de la prudence*), se rapportant toujours à un certain but, n'ont de valeur qu'autant qu'on connaît ce but, et qu'on les y approprie. — Au contraire, les lois *pratiques* (c'est-à-dire morales) s'imposent par elles-mêmes, et contraignent la volonté à l'action indépendamment du résultat : elles ont donc une évidence immédiate, qui fait qu'aussitôt aperçues la volonté sait qu'elle doit y obéir en tant que volonté; mais cela implique que ces lois s'imposent à toute volonté quelle qu'elle soit. Ainsi ce genre de lois a nécessairement pour caractère l'universalité, et elles se résolvent dans la formule suivante : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. » C'est à ce signe que nous reconnaîtrons infailliblement la loi du devoir : car chacun de nous, lorsqu'il viole cette loi, veut bien se permettre par là quelque exception, comme n'étant pas de grande conséquence, mais il ne peut pas vouloir que la loi n'existe pas; car il ne consentirait pas pour cela à ce que la loi soit violée à son égard, aussi bien qu'il la viole lui-même. Par exemple, celui qui prend quelque chose au voisin, veut bien se permettre cela; mais il ne consentira pas à reconnaître d'une manière universelle et absolue qu'il est permis de prendre ce qui ne vous appartient pas.

Mais nous n'avons jusqu'ici qu'une formule représentative de la loi; nous ne savons rien de son contenu.

Toute action a une fin, même celle qui ne paraît pas être faite pour une fin. Mais il faut distinguer entre les *fins matérielles* ou objets particuliers du désir, et qui sont toutes relatives à la nature particulière de la faculté de désirer, et les fins *formelles* ou *objectives*, qui sont présentées par la raison à tout être raisonnable comme les objets absolus du devoir. Les fins relatives et subjectives donnent lieu aux impératifs hypothétiques, c'est-à-dire à ceux qui nous commandent de chercher certains moyens relatifs à certaines fins, relatives elles-mêmes. Les fins objectives donnent lieu à l'impératif catégorique qui nous ordonne une action comme ayant une valeur absolue par rapport à une fin absolue.

Or l'être raisonnable en général est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder lui-même comme un moyen, mais toujours comme une fin. Toutes les fois, par exemple, que l'homme obéit à ses inclinations au préjudice de sa raison, il se sert de lui-même comme d'un moyen. Or, c'est là le caractère propre des *choses*. Les personnes, au contraire, ne doivent être jamais traitées de cette manière; elles sont des choses en soi, et, à ce titre, inviolables et respectables à toute volonté étrangère aussi bien qu'à elle-même : ce qui restreint, à la vérité, la liberté de chacun, et en même temps la protége et rend l'homme respectable à l'homme. La première formule proposée par Kant se transforme donc, et doit s'exprimer en ces termes : « Agis de telle sorte

que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme un moyen. » D'après cette formule, nos actions doivent non-seulement ne pas profaner l'humanité (en violant ses droits), mais encore s'accorder avec elle, c'est-à-dire, la perfectionner et l'améliorer. De là la distinction des devoirs stricts et des devoirs larges.

Mais tant que l'on considérera le principe de la moralité comme une loi extérieure à laquelle la volonté est soumise, on ne comprendra jamais qu'elle y obéisse simplement, sans qu'une force quelconque ou un attrait l'y détermine, ce qui serait détruire, nous l'avouons, l'universalité de la loi. On ne comprend donc l'universalité du principe moral qu'à la condition qu'il soit non-seulement une loi de la volonté, mais une loi voulue et portée par elle, en un mot à la condition qu'elle soit une législation volontaire de l'être raisonnable.

Kant se représente ainsi un règne des fins, c'est-à-dire un certain idéal compris de toutes les volontés raisonnables, qui sont toutes et se regardent les unes les autres comme *fins en soi;* mais qui ne le sont qu'à la condition d'instituer elles-mêmes une loi, et de l'établir en même temps pour toutes les volontés raisonnables. C'est ce principe que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté : c'est ce privilége de participer à la législation universelle, et de n'obéir qu'à des lois universelles, mais portées par elles-mêmes, qui seul donne à la créature raisonnable une valeur intrinsèque et absolue. Ce nouveau caractère de la loi morale s'exprime par cette nouvelle formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même, comme dictant par ses maximes des lois universelles. »

Trois principes résument donc la doctrine de Kant sur le devoir : 1° l'*impératif catégorique;* 2° l'humanité considérée comme *fin en soi;* 3° l'*autonomie* de la volonté.

On ne peut nier que cette doctrine ne contienne quelques-uns des fondements indestructibles d'une théorie complète du devoir. La séparation de l'idée de devoir et de tout motif intéressé, l'obligation absolue de la loi abstraction faite du but, l'universalité de cette loi; l'homme, en tant que créature libre et raisonnable, considéré comme inviolable, enfin la loi elle-même ayant son principe dans l'intériorité même, et dans l'essence de l'être moral, et ne pouvant jamais résulter d'une force ou puissance extérieure, qui ne serait pas autorisée et confirmée par le *dictamen* de la conscience : tels sont les points vraiment inébranlables de la doctrine de Kant.

On peut faire et l'on a fait à cette théorie du devoir trois reproches principaux : 1° Kant déduit l'idée du bien de l'idée du devoir, tandis que logiquement c'est le contraire qu'il faudrait faire. On ne dira pas : cela est bien, car c'est mon devoir; mais on dira : c'est mon devoir, car cela est bien. 2° Il ne faut pas dire que la loi est portée par la volonté, mais par la raison. Un être n'obéira pas moins à lui-même en obéissant à la raison, qu'en obéissant à la volonté. Mais au moins, y a-t-il là un principe absolu et régulateur, tandis qu'on ne comprend pas une volonté se faisant des règles à soi-même : c'est, à ce qu'il semble, le pur caprice. 3° Enfin, Kant considère trop le devoir comme une discipline, l'homme comme un soldat, la loi comme une consigne. La libre initiative de l'individu, qui même en morale doit avoir sa part, n'a presque aucune place dans sa doctrine. Telles sont les réserves que l'on peut faire à la théorie du devoir dans la philosophie de Kant : mais ces réserves laissent intactes les bases fondamentales de son analyse. P. J.

DEXIPPE, qu'il ne faut pas confondre avec l'historien de ce nom, comme l'a fait Vossius, était disciple de Jamblique, et florissait vers le milieu du IVe siècle. Il est connu par un petit ouvrage fort bien composé sur les *Catégories* d'Aristote. C'est un dialogue en trois livres entre lui et Séleucus, l'un de ses disciples. L'élève propose des questions et des doutes plus ou moins graves, et le maître donne sur chaque difficulté des solutions précises et le plus souvent fort élégantes. Le premier livre de ce dialogue est consacré aux *Catégories* mêmes; les deux autres à défendre les *Catégories* contre les attaques de Plotin. C'est une polémique curieuse dont l'histoire de la philosophie n'a pas en général tenu assez de compte, et qui doit désormais y prendre place. Les arguments de Dexippe sont en général très-clairs, très-précis, et ils repoussent victorieusement ceux de Plotin. Dexippe, qui a le titre de philosophe platonicien dans tous les manuscrits, soutient, dans ce petit ouvrage, une doctrine toute péripatéticienne; mais il n'y a rien en ceci qui doive étonner, et bon nombre de platoniciens ont, comme lui, défendu les principes d'Aristote.

L'ouvrage de Dexippe n'a pas encore été publié en grec, quoiqu'il méritât certainement de l'être. La grande édition de Berlin en a donné quelques fragments très-courts dans le quatrième volume des *Commentaires sur les Catégories;* mais ces extraits sont tout à fait insuffisants pour faire connaître le style et la manière de Dexippe. Son ouvrage entier n'est connu jusqu'à présent que par la traduction latine de Bernard Félicien, publiée en 1549 (in-8, Paris), avec une traduction de l'ouvrage de Porphyre par demandes et par réponses sur les *Catégories;* ce travail a été reproduit en in-folio, 1566. Le texte original se trouve dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque Médicis, de la bibliothèque de Madrid, et ce serait un service assez important à rendre à la philosophie que de le publier complétement. Yriarte, dans son Catalogue, a donné en grec, d'après le manuscrit de Madrid, l'index des chapitres des deux premiers livres. Il paraît qu'outre cet ouvrage de Dexippe, les manuscrits contiennent un second dialogue avec Séleucus et, de plus, un dialogue spécial sur la quantité. Les monuments de la philosophie au IVe siècle sont trop peu nombreux pour qu'il ne soit point à désirer de voir reproduire ceux-là. La traduction de Félicien suffit pour prouver que cette publication ne serait pas sans utilité. B. S.-H.

DIAGORAS DE MÉLOS, un sophiste qui s'est rendu célèbre par son athéisme, passe pour avoir été le disciple et l'affranchi de Démocrite. Il commença par écrire des dithyrambes en l'honneur de l'Esprit et du Destin, mais trompé par un dépositaire infidèle, qui demeura impuni, il cessa de croire aux dieux et tourna en dérision le culte qu'on leur rendait. A Samothrace, quelqu'un lui citait comme démonstration de la Providence, le grand nombre d'offrandes faites aux dieux Cabires, par les navigateurs échappés du naufrage. « Que serait-ce, répondit-il, si tous ceux qui ont péri avaient pu apporter les leurs? » A Athènes, en compagnie d'Alcibiade et d'autres jeunes gens, il osa contrefaire les cérémonies d'Éleusis : c'était se perdre infailliblement. On l'accusa devant les tribunaux : 1° d'avoir profané les mystères sacrés des grandes déesses; 2° d'avoir divulgué ces mystères; d'avoir détourné ses amis de s'y faire initier. Diagoras prit la fuite : il y allait de sa vie. En la XCIe olympiade, entre les années 416 et 412 avant notre ère, fut rendu

et gravé sur la pierre le décret qui le déclarait coupable et mettait sa tête à prix. Diagoras mourut paisiblement à Corinthe, où il s'était retiré.

Quelques critiques, Pères de l'Église pour la plupart, ont insinué que Diagoras n'avait peut-être pas nié Dieu, mais seulement les dieux populaires. Cette interprétation, qui ferait de l'affranchi de Démocrite un martyr de la vérité comme Anaxagore et comme Socrate, a contre elle le texte formel de Cicéron (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. I).

Les seuls auteurs à consulter sont : le Scoliaste d'Aristophane (*Oiseaux*, v. 1073), qui donne le décret porté contre Diagoras; — Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, lib. IX, c. LIII; *Hypot. Pyrrh.*, lib. III, p. 218; — Cicéron, *de Nat. Deor.*, passim; — Valère-Maxime, liv. I, c. I.

X.

DIALLÈLE, et non pas *Dialèle*, comme on l'écrit quelquefois (de δι' ἀλλήλα, l'un par l'autre). Ce terme, tout à fait grec, répond parfaitement à notre mot *cercle*. Il sert à désigner le paralogisme où l'on tombe quand on fait entrer dans une définition le mot même qu'il s'agit de définir, ou un autre qui en dérive immédiatement : par exemple, la bonté c'est ce qui fait qu'un être est bon, ou bien lorsqu'on veut démontrer l'une par l'autre deux propositions qui ont également besoin de preuve. Malebranche nous offre un exemple célèbre de cette manière de raisonner, lorsqu'il veut démontrer l'existence des corps par la révélation, oubliant que la révélation suppose elle-même l'existence des corps, puisqu'elle ne peut se communiquer à nous que par les livres et par l'organe de certains hommes. Avant de recevoir cette signification générale, et de passer dans la langue ordinaire de la logique, le mot *diallèle* a été employé dans un sens particulier par les sceptiques de l'antiquité. Ils l'appliquaient à la science elle-même, qu'ils regardaient comme impossible, sous prétexte qu'elle est condamnée à tourner éternellement dans un cercle : car, disaient-ils, il n'y a pas de science sans démonstration; or toute démonstration repose en dernière analyse sur certains principes qui eux-mêmes ne peuvent pas être démontrés et que, dans notre impuissance, nous regardons comme évidents par eux-mêmes. Voy. AGRIPPA, PYRRHON, SCEPTICISME, etc.

DIBATIS. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

DICÉARQUE DE MESSINE, disciple d'Aristote, florissait vers 320 avant J. C. Il partageait l'opinion d'Aristoxène sur la nature de l'âme; c'est-à-dire qu'il la faisait résulter de l'harmonie des éléments, de l'ensemble des formes et des fonctions du corps. Le mouvement organique était considéré comme le principe de cette harmonie. L'âme et la raison, selon Dicéarque, ne sont rien de réel, rien qui ait une existence propre; mais un certain état du corps, un certain mouvement engendré par la combinaison des divers éléments physiques, dès l'instant où la nature les a réunis. Il ne pouvait donc pas admettre, et il rejette en effet le dogme de l'immortalité de l'âme. Mais à peine est-il nécessaire de dire que ce n'est pas ainsi que pensait Aristote lorsqu'il faisait de l'âme la forme du corps animé. La forme ou l'entéléchie dont parle le chef du Lycée n'a rien de commun avec ce grossier matérialisme (voy. ARISTOTE et PÉRIPATÉTISME).

Malgré ces opinions, qui ne laissent plus subsister aucune distinction entre l'âme et le corps, Dicéarque admettait la possibilité de la divination, tout en soutenant qu'il vaut mieux ignorer l'avenir que de le connaître.

Dicéarque n'est pas seulement connu comme philosophe; il s'est fait aussi une réputation dans les autres sciences. Il est le premier qui ait introduit la géographie dans le cercle des études de son école. On lui attribue de vastes connaissances historiques, et, si nous en croyons Suidas, il avait écrit sur la république de Sparte un ouvrage qu'une loi ordonnait de lire chaque année, dans le palais des éphores, en présence des jeunes gens.

Les opinions de Dicéarque sur la nature de l'âme étaient exposées dans deux ouvrages, tous deux sous la forme de dialogues et divisés en trois livres : l'un était intitulé les *Corinthiaques*, et l'autre les *Lesbiaques*. Entre beaucoup d'autres livres attribués à sa plume, nous citerons encore les *Vies des Hommes illustres*, où Diogène Laërce a beaucoup puisé. Les fragments qui nous restent de Dicéarque ont été recueillis et publiés par H. Estienne, avec des notes de Casaubon, in-8, Paris, 1589; par D. Heinsius, 2 vol. in-f°, Leyde, 1613; par Dodwel, *de Dicearcho ejusque fragmentis*; dans le recueil de Hudson : *Geographiæ veteris scriptores græci minores*, 4 vol. in-8, Oxford, 1698-1712. Consultez Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 1837-46, in-8; Bayle, *Dictionnaire historique*, art. DICÉARQUE. J. T.

DIDEROT. Il est impossible de parcourir la volumineuse collection des œuvres de Diderot, sans être frappé de la supériorité de cet esprit vraiment universel, et sans le placer tout d'abord fort au-dessus de sa réputation. Cette impression favorable est devenue générale en France, depuis qu'une nouvelle édition a répandu la connaissance des idées de ce célèbre écrivain. Ce n'est pas, du reste, que Diderot ait été méconnu de ses contemporains. Sans parler des éloges enthousiastes dont le comblèrent ses amis et ses admirateurs passionnés, les plus grands esprits du XVIIIe siècle ont rendu hommage à l'immense activité de son esprit et à la prodigieuse variété de ses connaissances. Rousseau disait de Diderot à Mme d'Épinay : « C'est un génie transcendant comme il n'y en a pas deux dans ce siècle. » « J'attends avec impatience, écrivait Voltaire à Thieriot, les réflexions de Pantophile Diderot sur *Tancrède*. Tout est dans la sphère d'activité de son génie; il passe des hauteurs de la métaphysique au métier d'un tisserand, et de là il va au théâtre.... C'est peut-être le seul homme capable de faire l'histoire de la philosophie. »

Cette universalité de connaissances, et cette incomparable activité d'esprit, expliquent l'admiration des contemporains, et l'indifférence de la postérité. Les contemporains ont vu Diderot à l'œuvre. Ils ont assisté au grand travail de l'*Encyclopédie*, commencé par d'Alembert et Diderot, et terminé par les efforts de Diderot abandonné à lui-même. Ils ont entendu cette parole puissante et inspirée qui embrassait tout dans ses fécondes digressions, histoire, érudition, arts, sciences et philosophie, et dont ses écrits, toujours pleins de verve, et étincelants de vues originales et profondes, ne sont qu'un écho fort affaibli. C'est dans ces brillantes causeries de salon que Diderot laissait échapper, comme au hasard et en abondance, des pensées sur toute matière, supérieures à tout ce que renferment les traités *ex professo*, et qu'on admirait tour à tour la subtilité du métaphysicien, la finesse et la profondeur du critique, la précision du savant, l'éloquence de l'orateur. Que nous est-il resté de tout cela? Beaucoup d'essais et de digressions, et pas un livre. L'*Encyclopédie* atteste l'immense savoir

et la prodigieuse activité de Diderot; mais il ne faut y chercher ni l'originalité de son esprit, ni les doctrines qui lui sont propres. La prudence faisait un devoir aux auteurs de ce grand ouvrage, de n'y rien publier de contraire à la religion et aux croyances communes. Malheureusement pour la gloire de Diderot, la postérité ne connaît que les livres. Quel que soit le génie d'un homme, quelque influence et quelque prestige qu'il ait exercés sur ses contemporains, s'il n'a pris soin de recueillir toute sa pensée et de concentrer tout son talent dans une œuvre complète, il ira se confondre, se perdre dans la foule des esprits d'un mérite secondaire : Diderot en est un frappant exemple. Ce critique profond et novateur qui a créé l'esthétique des beaux-arts et inventé le *drame*, est moins populaire que le Batteux, Marmontel et Laharpe; ce métaphysicien qui, dans ses lettres sur les aveugles et les sourds-muets, a frayé la route à Condillac et à tous les idéologues du XVIIIe siècle, obtient à peine une mention dans l'histoire de la philosophie, où tant d'esprits médiocres occupent une large place.

Après la nouvelle publication des œuvres de Diderot, après tout ce qui a été dit en sens contraire par les panégyristes et les détracteurs de ce rare esprit, il ne s'agit plus d'accuser ni de réhabiliter Diderot, mais de le faire connaître, et surtout de rechercher s'il n'y a pas au fond de tous ses écrits une pensée générale, dont il poursuit le développement à travers toutes ses digressions de penseur et ses fantaisies d'écrivain. On a beaucoup reproché à Diderot le vague, l'incertitude et l'incohérence de ses idées. Voltaire disait, en parlant de l'esprit de Diderot : « C'est un four où rien ne cuit. » Peut-être suffirait-il d'une analyse rapide de ses ouvrages, pour démontrer, au contraire, la simplicité, la fixité et l'enchaînement systématique de ses idées.

Diderot n'a point laissé de doctrine proprement dite en métaphysique, comme Locke et Condillac; mais la vigueur de son esprit et l'originalité de ses vues percent dans tous ses écrits sur cette matière. La *Lettre sur les aveugles* contient des observations neuves et profondes sur la métaphysique des aveugles, et sur l'impossibilité que l'œil puisse s'instruire et s'expérimenter de lui-même, sans le secours du toucher. C'est dans cette lettre que Diderot a fait ressortir le premier la connexion des systèmes de Berkeley et de Condillac, et comment la *doctrine de la sensation* conduit à l'idéalisme absolu, qui nie toute réalité extérieure. « Selon l'un et l'autre, dit Diderot, et selon la raison, ces termes essence, matière, substance, etc., ne portent guère par eux-mêmes de lumière dans notre esprit; d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes; et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley, et le fondement de tout son système. » Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot considère l'homme distribué en autant d'êtres distincts et séparés qu'il a de sens, et donne ainsi le premier exemple de cette méthode analytique, appliquée plus tard avec plus de suite, de détail et de précision, par Condillac, dans le *Traité des sensations*. Ce morceau est plein de remarques fines et profondes sur le principe métaphysique des inversions dans les langues, sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre logique de nos idées. Diderot y montre fort bien comment les inversions, toujours contraires à l'ordre logique, sont le plus souvent très-conformes à l'ordre naturel de nos idées. Il est peut-être le seul métaphysicien de son temps qui n'ait point confondu la marche de la nature avec celle de l'analyse scientifique ou grammaticale, et qui n'ait point imaginé, avec Condillac et toute son école, de faire débuter l'esprit par le simple et l'abstrait : « Notre âme, dit-il, est un tableau mouvant, d'après lequel nous peignons sans cesse. Nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité; mais il existe en entier et tout à la fois : l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression. »

On sait que Diderot se faisait gloire d'être athée et matérialiste. Mais on se fait généralement une fausse idée de sa doctrine. Il vécut dans un temps où l'esprit philosophique, désabusé de la spéculation par le discrédit des systèmes, et enivré des procédés de l'expérience par le spectacle des progrès des sciences physiques et naturelles, perdit tout à fait le sens des hautes vérités métaphysiques et morales, et relégua parmi les questions chimériques tous les problèmes relatifs à Dieu, à l'âme humaine et à sa destinée future. Quelques métaphysiciens, comme Locke, Condillac et Bonnet; quelques écrivains, comme Rousseau et Voltaire, tout en professant la doctrine généralement admise sur l'origine de nos idées, reconnurent l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme plutôt au nom du sens commun que de la science. Les autres, plus conséquents et plus fidèles à l'esprit général de la philosophie de ce siècle, proclamèrent hautement l'athéisme et le matérialisme. Diderot fut de ce nombre; mais l'originalité, et on pourrait dire la grandeur des conceptions sur lesquelles il établit sa doctrine, la verve et l'enthousiasme avec lesquels il la développa, lui méritent une place à part parmi les athées et les matérialistes. Diderot partagea le mépris de son siècle pour toutes les vérités spéculatives, et ne voulut rien voir au delà de l'expérience; mais au moins il comprit la nature active et vivante de la réalité sensible. Il fit justice de l'absurde et stérile hypothèse cartésienne, qui réduit l'essence de la matière à l'étendue, et explique par la pure mécanique tous les mouvements de la nature; il reconnut partout, comme Leibniz, sous l'apparence de l'inertie matérielle, la force et la vie. La nature entière lui apparut, non comme une immense collection d'atomes dont les diverses combinaisons par le mouvement produiraient la figure, la vie, la couleur et toutes les propriétés qui affectent nos sens, mais comme un grand foyer d'activité et de vie, dont le rayonnement produit tout ce que nous voyons. « Le corps, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force; c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masses, il est plein d'activité et de force. » Et plus loin : « La force qui agit sur la molécule s'épuise; la force intime de la molécule ne s'épuise point : elle est immuable, éternelle. Ces deux forces peuvent produire deux sortes de *nisus :* la première, un *nisus* qui cesse; la seconde, un *nisus* qui ne cesse jamais : donc, il est absurde de dire que la matière a une opposition réelle au mouvement. » (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement.*) Il faut voir avec quelle verve et quel appareil de science physiologique il expose sa doctrine matérialiste, dans le *Rêve de d'Alembert*. Il nie l'âme proprement dite, en tant qu'être distinct et séparé du corps;

mais il considère le principe du corps, la matière, comme un être essentiellement actif et vivant; il en fait une sorte d'*âme de la nature*. Cette hypothèse est loin, sans doute, d'expliquer l'homme tout entier; mais si elle laisse en dehors la vie morale et intellectuelle, la pensée et la volonté, elle explique la vie sensible et animale; ce que ne fait même pas le matérialisme ordinaire. Diderot ne concevait pas seulement la masse matérielle qui fait le fond de la nature comme une simple collection de forces; il se la représentait comme un grand tout dont les diverses parties correspondent et conspirent ensemble.

L'unité de la nature ne lui était pas moins évidente que la force et l'activité de la matière. Cette manière de considérer et d'expliquer le monde touche au panthéisme; non point au panthéisme idéaliste qui absorbe l'univers en Dieu, mais au panthéisme naturaliste qui absorbe Dieu dans le monde. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre l'athée Diderot s'écrier (*Pensées philosophiques*) : « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point. »

Si l'esprit vaste et fécond de Diderot subit l'influence de la philosophie de son siècle, au point de rester fermé au monde métaphysique, son âme était trop grande et trop libre pour s'enchaîner à la morale étroite et mesquine de l'intérêt bien entendu. Il n'avait qu'à consulter sa propre nature, pour s'assurer que le principe d'Helvétius ne suffisait point à rendre compte de tous les actes de la vie de l'homme. Il ne voit dans la morale chrétienne et dans toute morale idéaliste qu'un absurde ascétisme faisant violence à la nature. Sa loi, son idéal, c'est la nature. Tout ce qui la dépasse lui semble chimérique et arbitraire. Mais, d'un autre côté, il veut la nature complète; il la veut avec toutes ses faiblesses, mais aussi avec toute sa force, sa bonté et sa fécondité. Il glorifie les passions et prêche l'amour du plaisir; mais en même temps il célèbre les nobles affections, les sentiments purs, l'enthousiasme et le dévouement. Cette morale n'est point la vraie, sans doute; que peut la nature, même avec toutes les inspirations de la sensibilité et de l'imagination, si elle n'est point éclairée par un rayon de cette lumière qui vient d'un monde supérieur? Que peut la nature sans l'idéal? Et pourtant mieux vaut encore la nature simple mais vraie, aveugle mais riche, capricieuse mais puissante, que la triste loi de l'intérêt. Il est curieux d'entendre Diderot rétablir et relever la nature humaine, mutilée et abaissée par Helvétius. A ce philosophe exaltant le hasard et le montrant partout comme le principe du génie, Diderot répond: « Les hommes de génie sont, ce me semble, bientôt comptés, et les accidents stériles sont innombrables. C'est que les accidents ne produisent rien : pas plus que la pioche du manœuvre qui fouille les mines de Golconde ne produit le diamant qu'elle en fait sortir.... Homme de génie, tu t'ignores si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait; tout son mérite est de t'avoir produit. Il a tiré le rideau qui te dérobait à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. » *Commentaire philosophique sur le livre d'Helvétius*. Cet ouvrage n'a point été publié complétement dans la collection des Œuvres de Diderot. Il n'est connu que par les fragments qu'en cite Naigeon dans sa *Notice sur la vie et les ouvrages de Diderot*. Dans ce commentaire, Diderot met en question le principe de toute la métaphysique d'Helvétius et de Condillac, que *sentir*, c'est *juger*. « Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas. Le jugement suppose la comparaison de deux idées. La difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison. »

Diderot ne pense pas avec Helvétius que la douleur et le plaisir physiques soient les seuls principes des actions de l'homme. « Sans doute il faut être organisé comme nous et sentir pour agir; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données *sine qua non*, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose.... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose (les philosophes) à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie? »

Diderot ne s'occupa de métaphysique et de morale qu'accidentellement. Son génie et son goût le portaient surtout vers la critique de la poésie et des beaux-arts. Dans ces études, Diderot n'a point d'égal. Sa critique sait unir aux vues philosophiques les plus élevées une science profonde du technique et un sens exquis des beautés de détail. Quelle vérité d'analyse, et quelle verve d'expression dans ses articles sur les salons! Quelle connaissance de l'antique, et quel sentiment du vrai et du naturel! Une seule chose manque à cette critique incomparable, le sentiment de l'idéal. C'est toujours la même muse qui inspire Diderot dans l'étude des beaux-arts, comme en morale et en métaphysique; et malheureusement cette muse ne descend pas du ciel. Personne n'a au même degré que Diderot le sentiment de la nature et de la réalité; mais ce sentiment, si profond et si exquis qu'il soit, ne doit point exclure le sens de l'idéal. L'insuffisance du principe de la critique de Diderot se révèle surtout dans ses essais de réforme dramatique. Il serait sans doute injuste d'en juger par les compositions de l'auteur; car, bien qu'il se soit cru une vocation sérieuse pour le théâtre, il est évident qu'il était dépourvu du génie dramatique. Ses drames manquent d'intérêt, de mouvement et d'intrigue; la causerie et la déclamation y remplacent l'action. Il n'avait vraiment que le génie du dialogue; et, si son genre eût prévalu, les grandes passions et les grands mouvements dramatiques eussent disparu de la scène, et le drame eût dégénéré en conversation de salon. Mais quand la théorie dramatique de Diderot eût eu à son service le génie d'un Shakspeare, elle ne pouvait produire une œuvre d'art vraiment belle. Non que la réforme de Diderot ne soit d'une profonde vérité; il a eu raison d'invoquer la nature et la liberté dans un temps où le sentiment du naturel se perdait tout à fait, et où le génie dramatique se trouvait à l'étroit dans les règles d'Aristote. La tradition classique avait épuisé son mouvement. Il fallait que la poésie et l'art s'engageassent dans des voies nouvelles, sous peine de dégénérer en stériles et froides imitations des chefs-d'œuvre du grand siècle. Diderot pressentit le premier cette nécessité de transformation; il comprit que l'esprit littéraire périssait faute d'air et d'espace, et voulut tout émanciper et tout élargir, la poésie et l'art aussi bien que la vertu et Dieu. Mais il oubliait, comme les artistes et les critiques de nos jours qui ont embrassé ses idées, que le sentiment de l'idéal est le principe de toute œuvre d'art, et que la poésie et les

beaux-arts, comme la morale et la métaphysique, puisent leurs inspirations à une source plus élevée que l'expérience.

Quoi qu'il en soit, la réforme de Diderot, peu goûtée d'abord en France, fut accueillie avec ardeur au delà du Rhin par de grands esprits. Lessing en développa les principes dans sa dramaturgie, et le *Père de famille* devint le modèle de ses compositions dramatiques. Or, Lessing est considéré en Allemagne comme le créateur de la logique esthétique. Gœthe admira et aima particulièrement le génie de Diderot. Cet engouement sincère et constant n'est point un simple caprice du grand poëte ; il s'explique par une profonde identité de génie et de doctrine des deux penseurs. Un même sentiment vivait au fond de leur âme ; un même principe dominait toutes leurs théories et toutes leurs compositions, à savoir, le culte de la nature et de la réalité. L'esprit de Gœthe, plus profond et plus étendu que celui de Diderot, mesura dans tout son essor, et scruta avec une égale curiosité les profondeurs du monde physique et celles du monde moral. Il comprit tout, mais il aima surtout la nature; il eut plutôt l'imagination que le sentiment de l'idéal. Cette âme sceptique et froide en apparence, à laquelle on a reproché d'expliquer et d'accepter tout, le bien et le mal, le dévouement et l'égoïsme, l'ordre et le désordre, voit la réalité si grande et si belle, qu'elle la confond avec l'idéal. Elle l'explique et l'accepte, non pas par résignation, mais avec admiration et amour. Elle n'est froide et indifférente qu'en face des abstractions métaphysiques, qui mutilent la réalité au profit d'un système; mais quand elle se retrouve en présence de la nature et de la réalité, elle reconnaît son Dieu, et l'adore avec passion. Au fond, il en est du scepticisme de Gœthe comme de l'athéisme de Diderot; il y a trop de bonté chez l'un pour un sceptique, et trop d'enthousiasme chez l'autre pour un athée. Ils ont tous les deux le culte de la nature et la foi du panthéisme.

Cette courte analyse suffit pour montrer l'unité de la pensée de Diderot dans tous ses travaux. Métaphysique, morale, critique des beaux-arts, compositions dramatiques, tout porte l'empreinte d'un même sentiment et d'un même esprit. Diderot ne connaît qu'un Dieu en métaphysique, qu'une loi en morale, qu'une règle en esthétique, la nature, la nature dans toute sa force et dans toute sa grandeur, mais aussi dans toute sa simplicité ; la nature sans fard, mais sans idéal. Les œuvres de Diderot ont été recueillies et publiées par Naigeon, Paris, 1798, 15 vol. in-8; une édition plus complète, Paris, 1821, 22 vol. in-8, contient les *Mémoires* de Naigeon sur Diderot; enfin on a publié depuis des Mémoires et Œuvres inédites, Paris, 1830 et 1834, 4 vol. in-8. M. Damiron a publié un Mémoire sur Diderot dans le tome XXI du *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*. Voy. l'article ENCYCLOPÉDIE. E. V.

DIETZ (Jean-Chrétien-Frédéric), né en 1765, à Wetzlar, dans le gouvernement de Coblentz, fut successivement sous-directeur et directeur d'écoles, pasteur à Ziethen, près de Ratzebourg. Il est connu par la publication d'un assez grand nombre d'ouvrages philosophiques, dans l'esprit du kantisme. Ces ouvrages sont: *Antithéétète, ou Examen du système philosophique de Tiedemann dans son Théétète*, in-8, Rostock et Leipzig, 1798; — *Réponse aux lettres idéalisées de Tiedemann*, in-8, Gotha, 1801; — *La philosophie et le philosophe envisagés du véritable point de vue, etc.*, in-8, Leipzig, 1802; — *Sur la science, la foi, le mysticisme et le scepticisme*, in-8, Lubeck, 1808. — Dietz a fait paraître dans les journaux un grand nombre d'autres petits écrits sur la philosophie, la philologie, la pédagogie et le théâtre. J. T.

DIEU. Ce nom est écrit dans toute la nature; mais il n'apparaît nulle part en traits aussi lisibles et aussi purs que dans le cœur, dans la pensée et, par conséquent, dans les institutions de l'homme. On le rencontre dans toutes les langues, si incultes et si barbares qu'elles puissent être, à l'origine et dans l'histoire de tous les peuples, en tête de tous les codes, dans les œuvres de l'artiste, dans les chants du poëte, aussi bien que dans la bouche du prêtre et dans les méditations du philosophe. Cependant il ne faut point s'y méprendre : quoique l'idée de Dieu soit tellement naturelle à notre esprit qu'elle semble se produire d'elle-même dans nos paroles et dans nos œuvres, elle est obligée de subir la condition commune de toutes nos idées et de toutes nos connaissances; elle ne se développe, elle ne s'éclaire que par la réflexion, que par l'observation attentive du monde extérieur et de nos propres facultés, que par un complet et libre usage de notre raison, où, comme nous espérons le démontrer bientôt, elle a son fondement et son origine. Sans doute il est arrivé plus d'une fois que la réflexion, que la spéculation philosophique, s'appuyant sur une base erronée ou insuffisante, a produit un résultat tout à fait opposé, et, au lieu de lui donner plus de force, a révoqué en doute la première et la plus importante de toutes les vérités; mais si l'on détourne les yeux d'un petit nombre de systèmes dont l'ascendant fut toujours très-limité, pour les porter sur l'histoire de l'esprit humain, on verra avec quelle lenteur l'idée de Dieu, obscurcie par l'imagination et par les sens, a triomphé peu à peu des plus monstrueuses superstitions. Qui oserait dire que le matérialisme de Démocrite et d'Épicure, que le scepticisme de Protagoras ou de Pyrrhon ont eu des effets plus funestes que le culte de Moloch, de Vénus Astarté, et de tant d'autres divinités non moins horribles, qu'une suite innombrable de générations a honorées par la folie, le meurtre et la débauche? En revanche, il est incontestable que les premières lueurs qui ont éclairé cette nuit épaisse du paganisme sont parties de la philosophie. On ne peut, sans un aveuglement obstiné, refuser à Pythagore, à Anaxagore, à Socrate, à Platon, la gloire d'avoir fait connaître à l'Italie et à la Grèce l'existence d'un seul Dieu, pur esprit, architecte et providence du monde; et avec quelque sévérité qu'on juge les philosophes leurs contemporains ou leurs successeurs, on ne peut s'empêcher, à part quelques exceptions, de placer leurs doctrines bien au-dessus des grossières croyances de la multitude. Le même fait s'est reproduit dans l'Inde, dans la Chine, et partout où une science indépendante, uniquement fondée sur l'observation et sur la raison, s'est constituée à côté de l'autorité religieuse. On peut dire, sans rien ôter à la grandeur de la mission du christianisme, que, dans le temps où l'Évangile a été prêché aux nations, la religion païenne était déjà vaincue par la philosophie, et n'offrait plus aux regards des païens eux-mêmes qu'un fantôme impuissant.

Mais avant de demander à la raison, et à la plus haute expression de la raison, à la philosophie, quelle idée nous devons nous faire de la nature de Dieu, il faut que nous sachions sur quelles preuves nous croyons à son existence ; il faut de plus, que nous connaissions l'histoire de ces preuves, que nous en ayons fait l'inventaire

exact, que nous soyons parvenus à en déterminer l'origine, la portée et la valeur; et avant d'aborder ce second problème, nous en avons encore un autre à résoudre, dont l'importance se fait surtout sentir de notre temps, où, tantôt au nom du scepticisme, tantôt au nom de la foi, on conteste à la raison le privilége de nous découvrir l'existence du premier Être : nous sommes obligés de rechercher si, en général, une démonstration de l'existence de Dieu est possible, et dans quel sens, sous quelles conditions elle est possible.

1° Lorsqu'on demande si l'existence de Dieu peut être démontrée, il faut mettre hors de cause l'intelligence humaine, prise en général et dans l'ensemble de ses facultés; en un mot, il faut écarter le scepticisme; autrement la question n'a aucun sens : car, si nous sommes condamnés à une ignorance irrémédiable de toutes choses, il est clair que l'existence de Dieu ne sera plus qu'une hypothèse parmi tant d'autres hypothèses, au nombre desquelles nous devons comprendre notre propre existence. Quand nous faisons cette réserve, nous ne désirons pas qu'on nous fasse grâce des difficultés élevées par le scepticisme sur le sujet qui nous occupe en ce moment; nous voulons seulement ne pas nous éloigner d'une question assez grave et assez intéressante par elle-même, en y mêlant hors de propos le problème plus général et plus compliqué de la légitimité des connaissances humaines.

Une autre remarque à faire avant d'entrer dans le fond du sujet, c'est que, si l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée, ne peut en aucune manière être établie et reconnue par la raison, il faut se résoudre à la tenir pour douteuse, ou même à la rejeter complétement. Il semble que cette proposition soit d'elle-même assez claire pour n'avoir pas besoin de preuve; du moins, c'est ce qui semblait autrefois : car tous ceux qui prétendaient ne trouver aucune trace d'un premier être, d'une cause intelligente du monde, soit qu'ils la cherchassent dans la nature extérieure ou dans leur propre conscience, ne faisaient point difficulté de se déclarer athées ou sceptiques. Ceux, au contraire, qui croyaient en Dieu ne manquaient pas de montrer que rien n'est plus insensé que de n'y pas croire, et cette foi, sans laquelle il n'y en a pas d'autre, c'est à la raison, à toutes les facultés naturelles de l'homme qu'ils confiaient le soin de la justifier; sous ce rapport il n'y a aucune différence entre les païens et les chrétiens, entre les philosophes et les Pères de l'Église. Saint Augustin, saint Anselme de Cantorbéry, saint Thomas d'Aquin, Bossuet et Fénelon, aussi bien que Socrate, Platon, Aristote, Leibniz et Descartes, ont fourni des preuves de l'existence de Dieu, et ne pensaient point compromettre leur caractère ou trahir la cause de la religion en montrant que l'homme, le plus sublime ouvrage de la création, porte en lui-même, c'est-à-dire dans son intelligence, l'empreinte du Créateur. Un seul homme, durant ce laps de temps immense, a osé dire que l'existence de Dieu, si elle n'était enseignée par la foi, ne pourrait jamais être admise avec certitude, et que toutes les preuves qu'on en donne au nom de la raison sont plus ou moins spécieuses, mais également incapables de produire la conviction dans une intelligence sévère. Cet homme, c'est Occam, le défenseur outré du nominalisme, le vrai précurseur de l'école sensualiste du XVIIIe siècle; et l'opinion qu'il défendait, il faut le dire, par les arguments les plus désespérés, avait contre elle tout le moyen âge, que certes on n'accusera pas d'avoir fait une trop grande part à la raison et au libre examen. Mais aujourd'hui les choses ont bien changé de face : ceux qui se piquent de zèle pour la religion, et dont le devoir est de prémunir les âmes contre les atteintes du doute, font tous leurs efforts pour décrier, avec la raison elle-même, les motifs pour lesquels les hommes ont toujours cru en Dieu, dans leur âme immortelle et dans la sainteté de la loi morale, et, selon les circonstances, ils adressent le reproche ou d'athéisme ou de panthéisme à ceux qui défendent les droits de la raison et la foi universelle du genre humain. En imaginant ce stratagème pour dégoûter l'esprit moderne de la liberté de penser, son premier élément et son plus impérieux besoin, ils ont oublié qu'ils abandonnaient la tradition des plus purs génies de l'antiquité et des temps modernes, des plus illustres Pères de l'Église, pour se mettre à la suite du nominaliste, de l'excommunié du XIVe siècle. Ce n'est pas là cependant qu'est le seul tort de ce système; il y en a un autre beaucoup plus grand, celui d'être contraire, nous ne dirons pas à la vérité, qui n'est pas mise en cause, mais à l'intérêt dans lequel il a été visiblement inventé. En effet, si nous ne trouvons en nous aucun moyen de nous assurer que Dieu existe, au nom de qui viendra-t-on nous parler de révélation et de foi? Toute révélation ne vient-elle pas de Dieu? Toute foi vraiment légitime, n'est-ce pas à lui qu'elle s'adresse et, par conséquent, ne suppose-t-elle pas son existence déjà connue et démontrée par la raison? Et comment serons-nous capables de l'aimer, de le connaître, de l'adorer, de nous reposer sur lui, si nous n'avons aucune idée de sa toute-puissance, de sa sagesse, de sa nature en général; si enfin les sentiments dont il peut être l'objet, et que nous éprouvons si souvent à notre insu, n'ont pas de racine dans nos cœurs? Avec cela il faudrait que la nature, au lieu de raconter la gloire de Dieu, pour nous servir des expressions sublimes de l'Écriture, se montrât à nos yeux sans grandeur, sans harmonie, sans merveilles, telle qu'elle apparaît précisément aux athées les plus désespérés. Mais il n'est pas nécessaire que nous insistions plus longtemps; on ne persuadera à personne que le scepticisme soit la première condition de la foi, et que, pour élever son âme à la connaissance de Dieu, il faille nécessairement commencer par fermer les yeux sur tous les faits qui nous attestent son existence.

Il y a aussi un philosophe moderne d'une immense célébrité, l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, qui a soutenu, mais dans un tout autre but et avec une originalité pleine de profondeur, que la raison est impuissante à démontrer l'existence de Dieu. Selon Kant, l'idée que nous avons de Dieu, en même temps qu'elle est un produit naturel de notre intelligence, est un pur idéal qu'aucun effort de raisonnement ne peut changer pour nous en réalité. Par une pente irrésistible de notre esprit, nous sommes portés à donner à l'ensemble de nos connaissances, c'est-à-dire de nos perceptions, un caractère systématique et la plus haute unité possible. C'est pour cela qu'après avoir rattaché les uns aux autres par certains rapports déterminés d'avance, par certaines lois inhérentes à notre entendement et désignées sous le nom de catégories, les divers phénomènes qui se présentent à nous dans le champ indéfini de l'expérience, nous voulons encore les subordonner tous à une condition suprême que nous hypostasions, c'est-à-dire que nous personnifions dans un être devenu dans notre esprit le type de toute perfection et le principe de toute existence. Mais nous

sommes dans l'impossibilité de savoir si cet être existe en réalité; car, de l'idée d'une chose à son existence, à l'objet même que cette idée nous représente, il y a tout un abîme. En vain dirons-nous que la notion d'existence est nécessairement comprise dans l'idée d'un être souverainement parfait; Kant nous répondra qu'il ne s'agit pas ici de la notion d'existence, mais de l'existence elle-même, qui n'ajoute rien à l'idée que nous pouvons avoir d'un être quelconque et n'en retranche rien quand elle manque.

Cette opinion de Kant est la conséquence inévitable de son système : on ne saurait la discuter d'une manière approfondie sans faire la critique du système tout entier; ce qui nous éloignerait considérablement de notre sujet et doit naturellement trouver sa place ailleurs (voy. Kant). Mais sans nous égarer dans le vaste et sombre labyrinthe de la métaphysique kantienne, nous ferons deux remarques qui suffiront parfaitement au but que nous nous proposons ici. Nous dirons d'abord que Kant n'a pas eu le courage de persister dans son opinion, et, après avoir mis en doute l'existence de Dieu avec la raison elle-même, en tant qu'elle s'exerce dans le champ de la spéculation, il entreprend de la démontrer au nom de la raison pratique, dans l'intérêt et comme une conséquence de la loi morale. En d'autres termes : Dieu, considéré comme l'Être des êtres, comme la cause et la providence du monde, est une pure hypothèse dont la preuve est impossible; mais comme principe de toute justice, comme législateur des êtres libres, comme rémunérateur du bien et du mal moral, nous sommes obligés de croire en lui. Il y a là certainement une contradiction, ou il n'y en a nulle part. Comment croire, en effet, à cette différence énorme, à cet abîme que Kant a voulu établir entre la conscience morale, ou, comme il l'appelle, la raison pratique et la raison théorique ou spéculative? N'est-ce pas la même raison, n'est-ce pas le même esprit qui s'exerce à la fois dans le champ de la pratique et dans celui de la spéculation, qui découvre les lois de la volonté et celles de la pensée, la règle du bien et du juste, et les conditions du vrai, enfin *ce qui doit être* dans l'ordre moral et *ce qui est* dans l'ordre naturel ou métaphysique? Aussi n'est-il pas difficile de s'apercevoir que l'idée de Dieu, telle qu'elle est admise par Kant, suppose tous les principes réunis de la raison humaine, ceux qui servent à la spéculation comme ceux qui dirigent nos actions et nos mœurs. Si le souverain juge, chargé de réaliser l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur, n'est pas en même temps le souverain Être, le principe nécessaire et la cause toute-puissante de tout ce qui existe, il est encore moins qu'une hypothèse, il est une pure chimère; mais alors la notion de l'Être nécessaire, les idées de substance et de cause ne sont donc pas, comme le philosophe allemand le prétend, des formes purement subjectives ou de simples lois de la pensée, applicables seulement aux phénomènes de l'expérience, et condamnées par elles-mêmes à une complète stérilité, c'est-à-dire incapables de nous donner la moindre connaissance? Ainsi il n'y a pas de milieu : ou la raison humaine prise dans son ensemble, considérée sans restriction et sans réserve, peut nous convaincre de l'existence en même temps qu'elle nous donne l'idée de Dieu; ou cette conviction nous est absolument refusée, quels que soient les facultés ou les moyens extérieurs que nous appelions à notre aide.

Notre seconde remarque au sujet de Kant, c'est que le fond et le dernier mot de son système, quand on ne tient pas compte de la contradiction que nous venons de signaler, c'est le scepticisme universel; un scepticisme aussi radical, quoique fondé sur une autre base, que celui de Hume. En effet, deux éléments, selon la doctrine de Kant, concourent à la formation des connaissances humaines : l'un est la sensation, l'impression qui nous vient du dehors, c'est-à-dire d'une autre source que de nous-mêmes et dans laquelle nous jouons un rôle entièrement passif : c'est ce que Kant a appelé la matière de la connaissance; l'autre, au contraire, est tiré de notre propre fonds, il est l'action même par laquelle notre esprit recueille et coordonne, afin de les convertir en notions distinctes, les impressions confuses apportées par les sens. Mais cette action s'exerce suivant certaines lois naturelles et invariables; elle ne peut établir entre les impressions qu'elle doit recueillir que des rapports déterminés et qui, pour ainsi dire, sont préparés d'avance, qui existent *a priori* dans notre entendement : voilà ce qui constitue la forme de la connaissance. Cette forme peut s'étendre plus ou moins, elle peut s'appliquer à des faits particuliers ou à l'ensemble des phénomènes de l'expérience, quand nous cherchons, par un besoin presque irrésistible, à les embrasser tous dans le cadre d'un même système; mais son caractère ne change pas, elle n'ajoute rien à ce que nous savons, elle ne se rapporte à aucun objet dont nous puissions constater l'existence, elle ne représente que le dessin suivant lequel nous sommes forcés, pour en avoir distinctement conscience, de combiner nos sensations et nos impressions. Sait-on maintenant ce que l'on entend par cette forme si parfaitement stérile, si peu faite pour nous éclairer sur l'existence et sur la nature des choses? Ce sont les idées de temps et d'espace, d'être, de substance, de cause, d'unité, en un mot les idées universelles et nécessaires. S'il est vrai que rien de réel ne corresponde aux idées de ce genre, il est clair que nous ne sommes plus assurés de rien, pas même de notre propre existence : car ce qui constitue notre personne, ce que nous appelons notre *moi*, ce ne sont pas les phénomènes, ce ne sont pas les sensations qui se suivent dans notre conscience sans y laisser la moindre trace; c'est véritablement un être dont l'unité et l'identité sont les premiers attributs; c'est une cause parfaitement digne de ce nom, puisqu'elle ne saurait se concevoir comme telle sans la liberté. Or nous venons d'apprendre que les notions de cause, d'unité et d'être n'ont aucune valeur par elles-mêmes et ne sont que de pures formes de la pensée. Quand on nie la réalité objective de l'espace, condition première de l'extériorité et de l'étendue, on ne peut pas accorder plus de foi au monde extérieur. Enfin nous savons déjà ce qu'il faut penser de l'idée de Dieu et à quel prix on l'a sauvée du naufrage. Est-ce bien là un scepticisme complet, et le sceptique anglais, dont Kant ne désavoue pas l'influence, est-il arrivé à un autre résultat?

Puisque nous avons parlé de Hume, nous ajouterons, pour compléter notre pensée, qu'il a fait pour le compte du sensualisme, dont il est le logicien le plus accompli et le plus conséquent, ce que Kant a fait pour le compte de l'idéalisme : il a démontré jusqu'à l'évidence que lorsqu'on refuse à la raison la connaissance de Dieu et les moyens de nous convaincre de son existence, ce n'est pas seulement Dieu qu'on met en question, sans aucun espoir de revenir à lui par un autre chemin; mais c'est la raison elle-même qu'on attaque par la base; c'est toute connaissance et toute certitude qui se trouve

inévitablement compromise. Or, comment le sensualisme pourrait-il accorder à la raison la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'absolu, de l'immuable, lorsqu'il la conçoit comme le résultat exclusif de la sensation, c'est-à-dire comme un phénomène essentiellement variable et mobile de sa nature?

On ne sera pas étonné de cette alternative dans laquelle s'est toujours trouvé l'esprit humain, quand il a été pressé par une logique sévère, ou de croire que la raison peut nous instruire de l'existence de Dieu, ou de rejeter absolument toute connaissance et toute certitude, quand on saura que l'idée de Dieu constitue le fond même, et, si nous pouvons ainsi parler, la substance de la raison. En effet, l'existence du souverain Être ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire d'une autre vérité; car toute vérité déduite, toute conclusion a nécessairement moins d'étendue, ou participe à un moindre degré de la vérité absolue, que les prémisses dont on la fait sortir. Or, ici il s'agit de l'absolu lui-même, dans la plus haute et la plus complète acception du mot, c'est-à-dire d'un principe au-dessus duquel la logique, pas plus que la métaphysique, ne saurait rien concevoir. La conviction rationnelle que Dieu existe ne peut pas être davantage le résultat d'une induction. Car comment procède l'induction? De plusieurs faits particuliers, constatés par l'expérience, et soumis ensuite au procédé de la comparaison, elle tire une conclusion générale. Sous le rapport de la certitude, il est évident que cette conclusion ne doit pas être d'une autre nature que les faits dont elle est tirée. Les faits sont relatifs et contingents; donc elle sera relative et contingente, c'est-à-dire qu'il n'y a nulle absurdité à supposer qu'elle peut changer avec les faits eux-mêmes, ou avec notre manière de les percevoir. Sous le rapport de l'étendue, il n'est pas moins évident qu'au delà des limites de l'expérience, elle est sans autorité et sans valeur; elle est légitime, sans doute, pour les faits que nous connaissons, mais non pour les faits que nous ne connaissons pas; par conséquent, si générale qu'elle puisse être, la conclusion d'un raisonnement inductif est toujours une conclusion provisoire, limitée, qu'aucun effort d'intelligence ne peut élever au rang d'une vérité universelle et nécessaire. Et cependant qu'est-ce que Dieu, si nous ne le concevons pas comme l'Être nécessaire et le principe universel de tous les êtres? Si la connaissance de Dieu ne peut être le résultat ni d'une induction ni d'un raisonnement déductif, il faut bien qu'elle résulte immédiatement des principes sur lesquels s'appuient toutes nos autres connaissances, de ce qu'on est convenu d'appeler les vérités premières, les idées fondamentales de la raison. Prenons pour exemple le principe de causalité, c'est-à-dire la croyance naturelle et universelle que tout ce qui commence d'être a une cause. Ce principe, qu'on ne saurait contester sans mettre en doute l'évidence elle-même, établit d'une manière immédiate, sans le concours d'aucun jugement intermédiaire, l'existence d'une cause première qui n'a pas commencé. Sans doute, si notre esprit s'arrêtait là, nous saurions difficilement quelle est la nature de cette cause, nous serions encore bien éloignés de l'idée de la providence, de la liberté, de l'intelligence divine; mais ce n'est pas un seul principe de la raison qui peut nous donner tout entière la connaissance de Dieu, dans les limites où elle est accessible à notre faible intelligence; chacun de ces principes, au contraire, chacune des idées qui constituent le fonds commun de toutes les opérations de la pensée, nous représente la nature divine sous un aspect différent et, par conséquent, très-incomplet. Qu'y a-t-il donc à faire pour démontrer véritablement l'existence de Dieu? Deux choses, qui, tout en nous montrant cette vérité comme le fonds indestructible de la raison humaine et le patrimoine commun de tous les hommes, laissent cependant une immense part à la réflexion, c'est-à-dire à la science, à la philosophie : 1° il faut signaler la vraie signification, faire comprendre toute la portée, toute la valeur métaphysique des notions premières dont nous venons de parler, après les avoir dégagées des éléments étrangers qui s'y mêlent, ou de l'influence inévitable de l'imagination et des sens : 2° il faut faire voir que toutes ces notions premières expriment des attributs absolument inséparables les uns des autres, qu'elles se rapportent, par conséquent, à une seule et même existence, et se réunissent, sous peine de se contredire, dans une idée supérieure, qui est l'idée même de Dieu. De cette manière, la vérité dont il nous importe le plus d'être assurés, le dogme sur lequel repose tout l'ordre moral, ne sera pas le fruit d'un raisonnement particulier, plus ou moins contestable ou contesté; il sera l'expression de la raison tout entière, nous voulons dire de tous les principes réunis de la raison; on ne pourra pas le mettre en doute, sans être forcé de douter de soi-même et de tout ce qui est. Ce fait nous apparaîtra tout à l'heure avec les caractères de l'évidence, quand nous aurons examiné, dans leurs rapports et dans leurs principes, les diverses preuves qu'on a données de l'existence de Dieu.

2° Toutes les preuves de l'existence de Dieu sont ordinairement partagées en trois classes : les preuves *physiques*, la preuve *morale* et les preuves *métaphysiques*. Les premières sont tirées du spectacle de la nature, la seconde du spectacle de l'histoire, c'est-à-dire des croyances et des institutions de la société; les dernières se fondent directement sur la conscience et sur la raison, sans admettre le concours d'aucun fait extérieur. Remarquons, avant d'entrer dans plus de détails, que cette division, consacrée par le temps, ne laisse rien à désirer et semble avoir pour seul auteur le sens commun : car il n'y a, en effet, que la nature, la conscience et l'histoire qu'on puisse appeler en témoignage dans la question qui nous occupe. Aussi la croyons-nous bien préférable à la division de Kant, d'après laquelle toutes les preuves de l'existence de Dieu se réduisent à trois, savoir : la preuve *cosmologique*, qui de l'existence contingente du monde, conclut l'existence d'un être nécessaire; la preuve *ontologique*, qui, de la seule idée que nous avons d'un être absolument parfait, conclut qu'un tel être existe réellement; et la preuve *physico-théologique*, autrement appelée encore la preuve *téléologique*, qui, mettant sous nos yeux la sublime ordonnance du monde et les savantes proportions qu'on remarque entre les facultés et la fin de chaque être, en déduit la croyance d'un sage ordonnateur, d'un architecte invisible : c'est ce qu'on appelle plus vulgairement l'argument des causes finales. Il est facile de voir que cette énumération, adoptée, après Kant, par tous les philosophes allemands, est très-insuffisante; elle ne tient pas compte de la preuve morale, qui a pourtant son importance, dont la valeur, en tout cas, méritait d'être discutée, et elle supprime avec le même arbitraire la plus grande partie des preuves métaphysiques. On a aussi divisé toutes les preuves de l'existence de Dieu en preuves *a priori* et preuves *a posteriori*; celles-ci appuyées à la fois sur

le raisonnement et sur les faits, celles-là exclusivement tirées de la raison. Mais cette classification ne se distingue de la première que parce qu'elle comprend sous une commune dénomination deux genres de preuves essentiellement différentes ; nous voulons parler des preuves physiques et de la preuve morale. A présent que nous sommes assurés d'embrasser dans leur ensemble toutes les preuves de l'existence de Dieu, puisque nous savons de quelles sources générales elles dérivent, nous allons essayer d'en déterminer l'usage et la véritable portée, en même temps que nous en ferons connaître l'origine historique. Il ne s'agit pas, comme nos lecteurs ont déjà dû le comprendre, d'en contester un seul instant la légitimité : nous les croyons toutes également propres à démontrer l'existence d'un être supérieur aux êtres contingents et aux forces aveugles dont cet univers se compose ; nous voulons dire seulement qu'aucune d'elles, considérée isolément, ne peut nous donner une idée suffisante de la nature divine, et que, pour arriver à ce dernier résultat, il faut les fondre en quelque sorte dans une seule et même démonstration.

Les preuves physiques sont les plus anciennes et, sans contredit, les plus puissantes sur l'esprit du grand nombre. Mais entre ces preuves mêmes il y a une distinction à établir : celle des causes finales, qui consiste à démontrer par l'ordre de l'univers l'existence d'un architecte invisible, a certainement été connue la première. Nous la voyons exprimée avec une pompe inimitable dans le psaume de David (le XIX[e]) qui commence par ces mots : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Nous la retrouvons sous une forme plus simple et plus réfléchie dans le dialogue que Xénophon nous a conservé entre Socrate et Aristodème le Petit. Après l'argument des causes finales vient celui du mouvement, par lequel on démontre que, le mouvement n'étant pas une propriété de la matière, condamnée par elle-même à l'inertie, et les causes de ce phénomène ne pouvant pas former une progression infinie, il est nécessaire de reconnaître un premier moteur, immobile de sa nature pendant qu'il meut l'univers. Cette preuve, plus communément attribuée à Aristote, de qui elle a passé à tous les philosophes du moyen âge, se trouve aussi dans le dixième livre des *Lois* de Platon. Enfin, si nous tenons compte, non pas du fond, qui est un principe naturel de la raison, mais de la forme syllogistique sous laquelle il nous est parvenu, le plus récent de tous les arguments de ce genre est celui qui nous conduit de la contingence du monde à la conception d'un être nécessaire. Toutefois il est juste de le faire remonter jusqu'à Aristote, qui, en créant du même coup la langue et la science de la métaphysique, a été le premier à déterminer avec sa précision habituelle les rapports du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, et cette loi suprême de l'intelligence par laquelle nous sommes forcés de nous arrêter au premier terme dans la série des êtres et des causes.

Toutes ces preuves ont le défaut commun de ne révéler à notre esprit qu'un dieu relatif, uniquement fait pour le monde et renfermant dans le monde toute sa puissance ; non le Dieu infini, absolu, moralement parfait, de la raison et de la conscience. En effet, cet être prétendu nécessaire que nous concevons à l'occasion des phénomènes extérieurs, des changements purement matériels dont l'univers est le théâtre, n'est pas autre chose que le sujet même de ces changements ou la substance invariable du monde, un principe analogue à celui que reconnaissaient Straton de Lampsaque et l'école stoïcienne. Aussitôt qu'on prétend parler d'une nécessité réelle et sans condition, il faut sortir de la sphère de l'observation sensible ; il faut appliquer le principe dont il s'agit à tous les phénomènes sans exception, aussi bien aux phénomènes possibles qu'aux phénomènes réels ; il faut considérer en elle-même l'idée du nécessaire, telle que la raison nous la fournit à l'occasion de toute existence contingente. Mais alors la preuve physique disparaît, pour laisser à sa place un principe métaphysique. La même réflexion s'applique aux arguments tirés du mouvement et des causes finales. Il y a loin de l'idée d'un premier moteur et d'un architecte du monde à celle d'un Dieu créateur ; et comment pourrait-on parvenir à ce dernier résultat, quand la vue ne s'étend pas au delà de l'ordre général et du phénomène le plus apparent de la nature ? Il n'y a même aucune contradiction, quand on reste dans ces limites, à ne point séparer le moteur et l'architecte de l'univers du principe qui en forme la substance immédiate. Tel est effectivement le caractère des deux systèmes dont nous venons de parler, et de beaucoup d'autres qui ont substitué à la place de Dieu une certaine âme du monde. Pour s'élever jusqu'à l'idée d'un Dieu créateur et tout-puisssant, principe absolu de l'existence aussi bien que de l'ordre et du mouvement, il faut considérer en lui-même le principe de causalité dégagé de toute limite et de toute entrave ; il faut, encore une fois, après avoir observé la nature, dont la grandeur nous éveille à la réflexion, reporter nos regards sur nous-mêmes et recueillir le témoignage direct de la raison. Ainsi les preuves physiques de l'existence de Dieu ne sont pas seulement insuffisantes ; mais tout ce qu'elles ont de force est emprunté des preuves métaphysiques, c'est-à-dire des principes que la raison nous fournit immédiatement et qui brillent de leur propre évidence.

Nous avons peu de chose à dire de la preuve morale, qui consiste dans le consentement unanime et spontané de tous les peuples à reconnaître une puissance supérieure aux lois de la nature, même quand cette puissance apparaît à leur imagination sous les formes les plus matérielles et les plus grossières. Ce fait, qu'on a cherché en vain à obscurcir par quelques rares et douteuses exceptions ; ce fait qui éclate, comme nous l'avons dit en commençant, dans toutes les institutions de la société et dans toute l'étendue de l'histoire, démontre très-bien que la croyance en Dieu a ses fondements dans la nature de l'homme ; mais il nous laisse ignorer et le caractère et la valeur de ces fondements ; il ne nous dit pas s'il faut les chercher dans le sentiment, dans l'imagination ou dans la raison. Ensuite, si général que puisse être un fait constaté par l'expérience, il n'est pas logiquement démontré qu'il soit à l'abri de toute exception ; il est toujours possible de lui opposer d'autres faits plus ou moins exacts ; tandis que les principes de la raison, dont il est la manifestation extérieure, sont par eux-mêmes universels et nécessaires. C'est le développement de ces principes qui constitue, comme nous l'avons déjà dit, les preuves métaphysiques.

Les preuves de ce genre sont en plus grand nombre que les preuves physiques ; il y en a naturellement autant que d'idées nécessaires dans notre intelligence, sans compter celle qui résulte de la nature de ces idées considérées dans leur ensemble, ou du caractère général et de l'existence même de la raison. Mais comme il ne s'agit pas ici de dresser une table de catégories, nous nous en tiendrons aux arguments qui ont été réellement mis en usage, et nous les

exposerons dans l'ordre où l'histoire nous les présente.

Nous connaissons déjà le principe de causalité, qu'on a eu le tort, dans la question de l'existence de Dieu, d'appliquer exclusivement aux phénomènes du monde extérieur. La conséquence immédiate de ce principe, qui nous force à nous élever au-dessus, non-seulement de tous les phénomènes que nous connaissons, mais de tous les phénomènes possibles, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de l'intelligence, c'est l'existence d'une cause véritablement universelle et infinie, et par là même créatrice : car qu'est-ce qu'une cause créatrice? C'est celle dont l'action ne rencontre point de limites, par exemple les propriétés de la matière : c'est celle qui ne se renferme pas dans un ordre de faits déterminé, et qui, par une suite nécessaire de son universalité et de son infinitude, ne permet pas à côté d'elle l'existence d'un autre être ayant en soi sa raison d'exister et, par conséquent, éternel. En un mot, l'idée de cause comprise dans toute son étendue, détruit immédiatement et l'éternité de la matière et toute espèce de dualisme. Ceux-là même qui n'en font l'application qu'au monde extérieur, l'étendent beaucoup plus loin; car c'est ainsi que les preuves physiques de l'existence de Dieu ont acquis sur la plupart des esprits une autorité absolue qui, logiquement, ne leur appartient pas et ne leur a pas été accordée tout d'abord.

Après le principe de causalité, qui demeure partout la preuve la plus ancienne et qu'on trouve implicitement mêlée à toutes les preuves suivantes, vient la corrélation du contingent et du nécessaire, ou, comme on l'appelle encore, du relatif et de l'absolu, de l'essence et de l'accident; non pas telle que nous l'avons rencontrée tout à l'heure, renfermée dans les limites de l'observation des sens, mais considérée en elle-même et embrassant sans distinction tous les objets de nos connaissances. C'est à ce principe qu'obéit Platon quand il s'élève par la dialectique des existences contingentes et des qualités relatives de ce monde aux idées éternelles, essences immuables de toutes choses, et quand de là il prend son vol vers une conception plus sublime encore, celle d'une essence suprême, principe unique de tout bien, de toute connaissance et de tout être, le bien en soi. C'est là, malgré les proportions immenses que le philosophe grec a données à sa pensée, une véritable preuve de l'existence de Dieu, qui ne le cède à aucune autre en vérité ni en profondeur. De Platon elle a passé à saint Augustin, qui l'a réduite à des proportions beaucoup moindres, mais en lui ôtant aussi quelque chose de sa force. Saint Augustin (*de Trinitate*, lib. VIII, c. III), s'attachant particulièrement à l'idée du bien, observe que l'homme n'aime rien que ce qui est bon. Mais toutes les choses que nous aimons à cause du bien que nous découvrons en elles, ne sont pas bonnes au même degré; les unes nous paraissent certainement meilleures que les autres. Or, pour les juger ainsi, il faut que nous portions, imprimée dans nos âmes, l'idée d'un bien en soi, règle invariable des différences que nous apercevons entre les biens dérivés. Le bien en soi, le bien absolu et immuable, c'est Dieu, que notre intelligence connaît directement en faisant abstraction de tous les biens particuliers et relatifs. Après saint Augustin, saint Anselme, dans son *Monologium* (c. I-IV), a développé le même argument avec un peu plus d'étendue, mais sans lui rendre son universalité ni la rigueur platonicienne. Le célèbre archevêque de Cantorbéry ne se contente pas de conclure des biens particuliers de ce monde à l'existence d'un bien souverain et absolu; il s'élève de la même manière des grandeurs limitées et finies à une grandeur sans limites, et des êtres variables et contingents à l'être en lui-même, à une suprême et immuable essence. Or, ces trois choses, quoique distinctes dans l'expression et dans la marche analytique du raisonnement, ne forment cependant au fond de notre intelligence qu'une seule idée, et dans la réalité qu'un seul être ; il n'y a que l'être par excellence, l'être parfait, qui puisse être à la fois et souverainement bon et souverainement grand, comme d'un autre côté le bien en soi et la grandeur infinie ont nécessairement en commun l'être, sans quoi ils n'existeraient pas. Ainsi Dieu, pour saint Anselme, n'est pas encore suffisamment représenté par la notion abstraite du bien, de la grandeur ou de quelque autre perfection; il est le bien et la grandeur réunis dans l'être. Enfin, la même idée a reçu une nouvelle modification des mains de saint Thomas d'Aquin. L'ange de l'école (*Summ. theol.*, 1re partie, quest. II, art. III), après avoir établi en principe, contrairement aux habitudes de nos jours, que l'existence de Dieu ne peut pas être un article de foi, mais doit être démontrée par la raison, distingue plusieurs preuves par lesquelles, selon lui, on peut obtenir ce résultat. Parmi ces preuves on remarque celle-ci : Nous trouvons en nous les notions corrélatives de *plus* et de *moins*, que nous appliquons à chaque instant aux objets qui nous entourent et que nous ne connaissons que par comparaison. Or toute comparaison suppose une règle ; le plus et le moins ne sauraient se concevoir sans une chose qui est absolument, sans un *maximum* de l'être : *aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens*. Donc nous sommes forcés de croire en Dieu, en même temps que nous croyons aux objets relatifs de la nature. On voit ici, sous la même forme d'argumentation que nous avons déjà trouvée dans Platon, dans saint Augustin, dans saint Anselme, l'idée de l'être substituée à celle du bien, de la grandeur et de toute autre idée générale.

Le troisième rang parmi les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu appartient à celle que Kant a appelée la preuve ontologique, et qui a pour principe l'idée d'un être absolument parfait. On la trouve exposée pour la première fois dans le *Proslogium* de saint Anselme, dont l'argumentation, développée sous la forme d'une prière et d'une hymne, peut se résumer en ces termes : Tous les hommes ont l'idée de Dieu, même ceux qui le nient ; car on ne saurait nier ce dont on n'a aucune idée. L'idée de Dieu, c'est l'idée d'un être absolument parfait, ou tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Or, l'idée d'un tel être implique nécessairement l'existence; car s'il n'en était pas ainsi, on pourrait imaginer un autre être qui, joignant l'existence à la perfection du premier, serait par là même au-dessus du premier, c'est-à-dire au-dessus de l'être absolument parfait. Donc on ne saurait concevoir l'idée de Dieu sans être forcé de croire qu'il existe. Descartes, vraisemblablement sans avoir aucune connaissance de son prédécesseur du XIe siècle, a rencontré la même preuve; mais par la manière dont il la développe, il l'a rendue plus légitime, et l'a soustraite d'avance à la terrible objection de Kant. En effet, le philosophe du moyen âge et, à son imitation, Cudworth et Leibniz, s'attachent uniquement à l'idée de perfection dont ils font sortir par voie de déduction et d'analyse la notion d'existence; mais ils ne montrent pas comment cette idée s'enchaîne à

l'expérience ou à la perception de la réalité, c'est-à-dire des faits, et s'impose à notre esprit comme la condition même de la réalité et des faits, comme une croyance nécessaire, irrésistible, et non pas comme une pure conception, comme un idéal inventé à plaisir. Ce qu'ils ne font pas, Descartes le fait. C'est en prenant pour point de départ un fait incontestable, une vérité immédiate, notre propre existence, que Descartes s'élève à la croyance d'un être absolument parfait; et cette croyance n'est pas déduite de la première : elle nous est donnée, elle nous est imposée d'une manière immédiate en même temps que la première. Voici, en effet, l'argument cartésien sous sa première forme, tel qu'on le trouve dans le *Discours de la Méthode :* En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. Dans un autre endroit (III[e] *Méditation*), Descartes a combiné l'idée de la perfection avec le principe de causalité : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait; sinon je pourrais lui appliquer le même raisonnement que je m'applique à moi-même. C'est l'argument de saint Anselme et non celui de Descartes que Leibniz a exposé sous la forme d'un syllogisme régulier, et que Kant a attaqué plus tard dans la *Critique de la Raison pure*. Voici le syllogisme de Leibniz : Un être de l'essence duquel on peut conclure l'existence, existe en effet, s'il est possible. Cette proposition, étant un axiome identique, n'a pas besoin d'être démontrée. Or, Dieu est un être tel, que de son essence on peut conclure son existence. C'est une définition qui ne demande pas non plus de preuves. Donc si Dieu est possible, Dieu existe (*Œuvres complètes de Leibniz*, édit. Dutens, t. V, p. 361). Il faut remarquer cependant que ce que Leibniz croit avoir ajouté à l'argument du *Proslogium*, Cudworth (*System. intellect.*, c. v, § 101) l'a ajouté avant lui en se servant presque des mêmes termes.

Une quatrième preuve, due entièrement à Descartes (*Discours de la Méthode*, III[e] *Méditation*), c'est celle qui est tirée de l'idée de l'infini. Elle a reçu de l'auteur des *Méditations* la même forme que la preuve précédente avec laquelle il l'a mêlée; elle nous est donc présentée comme un principe immédiat de la raison dont nous avons connaissance aussitôt que nous arrivons à la conscience de nous-mêmes, et que nous ne pouvons pas plus révoquer en doute que notre propre existence. En même temps, dit Descartes, que je m'aperçois comme un être fini, j'ai l'idée d'un être infini. Cette idée à laquelle je ne puis pas me soustraire, et qui ne dérive d'aucune autre idée, ne me vient ni de moi ni d'aucun être fini; car comment le fini pourrait-il produire l'idée de l'infini? Donc elle a été mise en moi par un être véritablement infini. On voit par là que l'infini, tel que Descartes le conçoit, n'est point une notion abstraite qui s'applique indistinctement à toutes choses; c'est le principe même de nos idées, c'est-à-dire de la raison et de la pensée.

C'est aussi l'idée de l'infini, mais comprise d'une manière moins nette et moins élevée, qui fait la base du célèbre argument auquel Clarke a attaché son nom, et dont le germe se trouve déjà dans quelques paroles de Newton. On sait que Newton regarde l'espace comme le *sensorium* de Dieu. De plus, il soutient (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*, lib. III, schol. gen.) que Dieu, étant éternel et infini, constitue par lui-même, par son existence qui dure toujours et qui est partout présente, la durée et l'espace, l'éternité et l'infini. *Durat semper, adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit.* Clarke, s'emparant de cette idée, l'a présentée, pour ainsi dire, en sens inverse, c'est-à-dire qu'il nous montre le temps et l'espace, non pas comme une conséquence, mais comme une preuve de l'existence de Dieu. Son raisonnement peut être exprimé à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais des propriétés, de simples attributs. Toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être éternel et infini, c'est-à-dire nécessaire, dont le temps et l'espace, également nécessaires, sont les propriétés. Cet être est Dieu. Sans examiner en elles-mêmes les objections que Leibniz a élevées contre cette preuve (voy. CLARKE), sans décider ici la question de la réalité objective, de la divisibilité ou de l'unité indivisible du temps et de l'espace, nous dirons que ces deux idées sont également inséparables de l'idée d'infini. Or, l'idée d'infini, quelle que soit l'occasion où elle se montre en nous et à quelque chose qu'elle s'applique, nous force toujours à nous élever au-dessus de l'existence contingente du fini. Dans ce sens, l'argument de Clarke ne manque pas de force ni de vérité. Mais nous nous hâtons d'ajouter que le *substratum* indéterminé de l'espace et du temps, que l'être à qui nous ne connaissons pas d'autres attributs que l'éternité et l'immensité, est encore très-éloigné de l'idée que nous nous formons de la cause créatrice et de la providence du monde; en un mot, c'est le dieu des géomètres, non celui des philosophes ou que la conscience révèle spontanément au genre humain.

Chacune de ces preuves, en y ajoutant l'argument pratique de Kant, c'est-à-dire l'idée d'une justice souveraine et infaillible; chacune de ces preuves, considérée isolément et dépouillée de la forme syllogistique, qui n'ajoute rien à sa force, nous représente un des principes constitutifs de notre raison, une de ces idées universelles et nécessaires sur lesquelles repose toute science et toute certitude, même celle qu'on veut rattacher à une origine surnaturelle. Comment donc la révoquer en doute sans attaquer dans sa base la raison elle-même, sans se condamner au scepticisme le plus absolu? Si le principe de causalité ne s'applique indistinctement à tout ce qui commence, et ne me révèle, par conséquent, une cause infinie et toute-puissante, il est inutile de chercher aucune autre cause; tout se réduira, comme Hume le pensait, à une association fortuite de purs phénomènes. Si le rapport du contingent et du nécessaire, ou, ce qui revient au même, du phénomène à l'être, ne doit pas être pris au sérieux et ne me conduit pas jusqu'à un premier être vraiment digne de ce nom, il est évident qu'il ne faut rien chercher au delà des images ou des émotions fugitives qui se suivent dans notre esprit sans y laisser la moindre trace; nous ne sommes plus une personne, puisque la personne est distincte des phénomènes qu'elle éprouve; il n'y a plus rien de réel hors de nous : car la réalité extérieure suppose notre propre identité. Si l'idée de perfection n'est qu'une idole que nous nous sommes forgée à plaisir, que parlons-nous de beau et de laid, de bien

et de mal, de vice et de vertu, de mérite et de démérite? Enfin, si l'idée de l'infini est une chimère, qu'est-ce donc que le temps et l'espace; et sans le temps et l'espace qu'est-ce que le souvenir, qu'est-ce que la durée, qu'est-ce que le monde extérieur?

Mais toutes les idées de la raison, ainsi dégagées des liens de l'expérience et rendues à leur caractère absolu, sont logiquement inséparables les unes des autres, et ce n'est que dans leur ensemble qu'elles nous donnent véritablement la connaissance de Dieu, autant qu'elle est permise à notre faiblesse. Nous avons déjà montré l'insuffisance du temps et de l'espace pour nous révéler les attributs moraux et même la puissance créatrice de Dieu; mais sans le temps et l'espace nous ne concevons ni l'éternité ni l'immensité, comprise l'une et l'autre dans l'idée de l'infini. Pourrions-nous nous contenter de l'idée de l'infini? L'infini, considéré en lui-même, en l'absence de tout autre principe, n'est qu'une proportion, ou plutôt l'absence de toute proportion, de toute limite et de toute nature. Or il est évident qu'une telle qualité s'applique nécessairement à quelque chose, à un être, à un attribut, à une puissance parfaitement connus et absolument incontestables. Quel est cet être et quels sont ces attributs? C'est ce que nous apprennent les trois autres idées de la raison qu'on a fait servir à la démonstration de l'existence de Dieu. L'Être proprement dit, l'Être absolu, nous le connaissons par le rapport du contingent et du nécessaire; l'idée de cause nous révèle en même temps la toute-puissance divine et la suprême sagesse; l'idée de perfection nous fournit tous les attributs moraux, la bonté, la justice, la sainteté. Enfin il faut remarquer que ces trois principes ne peuvent pas plus être divisés entre eux, qu'ils ne peuvent se séparer des idées précédentes. La perfection absolue suppose nécessairement la toute-puissance, qui ne peut pas être conçue sans l'Être; et, d'un autre côté, comment concevoir le souverain Être privé de toute vertu, de toute puissance causatrice? comment se représenter, sous le nom de la cause toute-puissante, une force aveugle qui ne possède pas en elle-même sa règle et sa raison d'agir?

De là vient que toutes les preuves qu'on a données de l'existence de Dieu, nous entendons parler des preuves métaphysiques, ont été résumées dans une dernière, ou plutôt dans une seule, fondée sur l'existence même et sur la nature de la raison. Cette démonstration fait le fond de toute la dialectique platonicienne: car certainement si toutes nos idées et, par conséquent, l'ensemble de ces idées et la faculté de les recevoir, c'est-à-dire notre raison, notre intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles dont le siége est dans la raison divine, il est évident que l'existence de la raison divine et, par conséquent, de Dieu lui-même est prouvée, comme nous venons de le dire, par l'existence et par la nature de notre propre raison. L'opinion de Platon sur la raison humaine se trouve chez tous les grands penseurs qui l'ont suivi, même chez les philosophes du moyen âge qui l'ont à peine connu: par exemple saint Anselme et saint Thomas d'Aquin; mais l'auteur du *Vrai système intellectuel de l'univers*, Cudworth, est le premier peut-être qui l'ait exposée sous la forme d'une preuve régulière de l'existence de Dieu (ch. v, § 106-112). Nous la rencontrons sous une forme tout à fait semblable, avec un caractère plus décidé et plus hardi, dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, de Fénelon (2e partie, ch. iv). Le raisonnement de Fénelon se résume exactement en ces termes: Les idées que j'ai en moi et qui constituent le fond de ma raison, ne sont pourtant pas moi, et je ne suis point mes idées; car moi je suis changeant, incertain, sujet à erreur; les idées que je tiens de ma raison sont par elles-mêmes absolument certaines et immuables. De plus, quand même je ne serais point, les vérités que ces idées me représentent ne cesseraient pas d'être: il serait toujours vrai, par exemple, qu'une même chose ne peut pas tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. De telles idées ne viennent pas des objets extérieurs, encore moins peut-on les prendre pour ces objets eux-mêmes; les objets extérieurs sont particuliers, contingents, variables et passagers; nos idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables. Enfin, je ne peux pas mettre en doute leur existence; car rien n'existe tant que ce qui est universel et nécessaire, que ce qui ne peut pas ne pas être. « Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. » Sur ce point si amèrement contesté de nos jours et signalé par quelques-uns comme le dernier terme de l'impiété, Bossuet se montre parfaitement d'accord avec son illustre rival, et ce n'est point au hasard qu'il énonce une telle opinion; il la démontre très-longuement et à plusieurs reprises dans son traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* (ch. iv, art. 5, 6, 9 et 10). Mais toute sa pensée se résume dans cette proposition que nous citons textuellement: « Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même; car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. » Enfin Malebranche va encore plus loin: il ne se contente pas de montrer, sous la forme d'une preuve de l'existence de Dieu, le lien qui unit la raison humaine à la raison divine; il soutient qu'il n'y a qu'une seule raison dont participent tous les hommes et qui est coéternelle et consubstantielle à Dieu; qu'il n'y a que l'Être universel et infini qui renferme en lui-même une raison universelle et infinie (voy. surtout, outre le livre III de la *Recherche de la vérité*, les *Éclaircissements* sur ce même livre, 10e éclaircissement).

Ce qu'il y a de certain, c'est que cette dernière preuve, sous quelque forme et avec quelque restriction qu'elle nous soit présentée, contient, comme nous l'avons dit, toutes les autres. Si la nature de la raison, considérée en elle-même et dans l'ensemble de ses principes, ne suffit pas pour nous convaincre de l'existence de Dieu, comment accorderions-nous plus de confiance à chacun de ces principes en particulier, et quel fait pouvons-nous imaginer au-dessus de ces principes qui ne soit pas accueilli sur leur garantie et aperçu avec leur concours? La raison est donc, dans toute l'extension du mot, une véritable révélation de Dieu, sa parole vivante et éternelle, sans intermédiaire et sans voile; c'est elle-même qui est l'intermédiaire entre lui et nous, un médiateur naturel et universel. La

nature et l'histoire n'en sont que des symboles imparfaits, et le sens que nous leur donnons, c'est d'elle qu'il dérive, c'est en nous-mêmes que nous l'avons pris.

Cependant ce n'est pas la raison seule qui nous révèle l'existence de Dieu : le sentiment en est une autre preuve, mais beaucoup plus variable et plus obscure. En effet, n'est-il pas vrai, quand des passions basses ou des besoins grossiers n'arrêtent pas l'essor de nos facultés, que nous éprouvons un besoin d'aimer et d'admirer, un amour du bien et du beau que rien d'imparfait ni de fini ne peut satisfaire? D'où nous viendrait un pareil sentiment, sinon de celui qui est lui-même le beau et le bien dans leur essence, ou la source inépuisable de toute admiration et de tout amour? Cette preuve est précisément celle que le mystique Saint-Martin, dans son livre *de l'Esprit des choses*, et plusieurs autres philosophes de son école, par exemple François Baader, ont recommandée comme la plus simple à la fois et la plus inattaquable. Mais elle remonte beaucoup plus haut : déjà Platon en a consacré l'usage dans sa théorie de l'amour, en nous représentant l'amour et la dialectique comme les deux ailes sur lesquelles notre âme s'élève à la contemplation de l'absolu. Ce que nous disons du beau et du bien s'applique aussi à l'infini; en d'autres termes, nous avons le sentiment de l'infini comme nous en avons l'idée. Quel autre sens donnerions-nous à ces émotions mystérieuses, à ce respect indéfinissable que la vue de la nature nous fait éprouver au milieu de la solitude et du silence? Comment expliquer autrement cette terreur en quelque sorte innée de l'invisible et de l'inconnu qui poursuit tous les hommes, qui a pesé d'un si horrible poids sur les premiers peuples, et que la voix de la raison parvient si difficilement à maîtriser? C'est un fait remarquable, que dans l'antiquité païenne tant de riches et de bizarres fictions n'aient pas pu suffire à ce sentiment, et qu'on ait imaginé, au-dessus de toutes les divinités de l'Olympe et de l'enfer, une puissance inconnue, indéfinissable, inaccessible aux dieux comme aux hommes, le Destin (voy. ce mot). C'est que toutes les fictions mythologiques ne représentaient après tout que des êtres finis, et que rien de pareil ne peut satisfaire ce que nous appellerions volontiers l'instinct de l'infini. Au reste, les preuves de cette nature ne doivent être employées qu'avec une extrême circonspection. Le sentiment seul, comme le prouvent les faits mêmes que nous venons de citer, n'aboutit qu'au mysticisme ou à la superstition. Joint à l'examen approfondi de la raison, il est de la plus haute importance; il ménage à l'idée de Dieu un plus facile accès dans les esprits, il la fait pénétrer plus profondément dans l'âme, en même temps qu'il lui donne une réalité immédiate, inattaquable au scepticisme; car cet être qui excite en moi, avant même que je le connaisse, l'amour, l'admiration, le respect, la terreur, qui est l'objet véritable de mes désirs et des plus constantes aspirations de mon cœur, ne peut pas être, comme on l'a prétendu, un pur idéal, une vaine abstraction, une illusion métaphysique sur laquelle les faits de la conscience et ceux de la nature gardent un complet silence.

3° La manière dont nous avons démontré que Dieu existe nous laisse peu de chose à dire sur ce qu'il est; car chacun de ses attributs résulte immédiatement de l'une des idées sur lesquelles nous avons fondé son existence. Il est d'abord nécessaire et infini, puisqu'à cette condition seule il est; le fini et le contingent, le phénomène et la créature, c'est précisément ce qui n'est pas lui et ne peut exister que par lui. L'Être infini et nécessaire ne peut pas varier ou changer de nature, il ne peut avoir de bornes ni dans l'étendue ni dans la durée, il faut donc compter au nombre de ses attributs l'immutabilité, l'éternité et l'omniprésence, autrement appelée encore l'ubiquité divine. Mais il n'y a évidemment qu'un seul être qui puisse remplir de son existence l'éternité et l'immensité; il n'y a qu'un seul être immuable, nécessaire et infini. Plusieurs infinis, plusieurs êtres nécessaires et présents, à la foi, dans toute l'immensité, offrent à l'esprit une choquante contradiction. L'unité divine est donc comprise aussi bien que l'éternité et l'omniprésence dans l'idée d'un Être infini et nécessaire. Mais l'unité peut se fonder aussi, comme la nécessité et l'infinitude, sur une donnée immédiate de la raison. Au-dessus de toutes les unités relatives ou dérivées que nous apercevons dans la nature, et qui perdent dans leur ensemble le caractère même de l'unité, nous concevons nécessairement une unité première et absolue, comme au-dessus de tous les êtres contingents et finis, nous sommes forcés d'admettre un être nécessaire.

Les attributs dont nous venons de parler ont tous le même caractère; ils établissent très-bien l'existence de Dieu, mais ne nous apprennent rien de son essence ou de sa nature intérieure, ni des rapports qu'il peut avoir avec les autres êtres. Dire que Dieu est nécessaire, qu'il est infini, qu'il est un, c'est simplement, comme nous l'avons déjà remarqué, le distinguer du multiple, du fini, du contigent, en un mot de ce qui n'est pas lui; c'est affirmer qu'il est, sans dire quel il est. Or, s'il était vrai, comme on l'a prétendu par un sentiment d'humilité peu éclairée, ou dans le dessein réfléchi d'humilier la raison humaine; s'il était vrai que nous fussions dans l'impuissance d'aller plus loin, nous ne serions pas plus avancés sous le rapport de notre dignité, de notre perfectionnement moral, de savoir que Dieu existe, que de l'ignorer absolument. En effet, s'il n'y a pas d'autres moyens de le concevoir que de faire abstraction de tout ce que nous connaissons, que peut-il être pour nous sinon l'inconnu? et quelle influence une idée aussi vague, une abstraction aussi stérile peut-elle exercer sur nos sentiments, sur nos actions, sur nos espérances, sur la vie des individus et des peuples? Il n'y a pas de conséquences si déplorables qu'on ne puisse tirer et qu'on n'ait réellement fait sortir de cette théorie du Dieu inconnu. On sait à quel point elle a égaré les philosophes d'Alexandrie; on sait quelle influence elle a exercée sur plusieurs systèmes de l'Orient. Partout où elle a été accueillie, elle a amené à sa suite ou la superstition ou le mysticisme poussé jusqu'à ses plus dangereux excès : la superstition, car elle est, à proprement parler, avec les vaines terreurs qui la caractérisent, le culte de l'inconnu; le mysticisme, parce qu'on a cherché à connaître par l'enthousiasme et par l'extase ce qu'on regardait comme au-dessus de la raison.

Heureusement les limites de la raison ne sont point aussi étroites qu'on les représente : les attributs sur lesquels se fonde l'essence de Dieu, nous sont connus d'une manière aussi claire, aussi évidente, aussi infaillible, que ceux qui déterminent son existence. Il y a plus : il nous est absolument impossible d'admettre les uns sans les autres. En effet, Dieu ne se révèle pas seulement à nous comme l'Être nécessaire, comme l'Être infini, comme l'unité suprême; nous le concevons aussi, et avec une égale nécessité, comme la cause absolue, comme le type de la

perfection, ou, si l'on veut, comme le souverain bien, et enfin comme la source de nos idées, comme le principe immuable de notre raison elle-même. De ces trois rapports, sur lesquels on a fondé autant de preuves de l'existence de Dieu, résultent immédiatement tous les attributs qui représentent l'essence divine. Le rapport de causalité nous donne la toute-puissance : car la cause première, absolue, infinie, est certainement une cause toute-puissante. Le rapport que nous concevons entre les biens relatifs de ce monde et un bien absolu, nous donne les attributs moraux de Dieu, qui tous se résument dans l'amour: car l'amour ne comprend pas seulement la bonté, mais aussi le bonheur; il est à la fois l'expansion et la jouissance du bien. Or Dieu, considéré comme le souverain bien, jouit de lui-même, se complaît dans son infinie perfection, en même temps qu'il est la source première de tout ce qu'il y a de bon dans le monde : dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique. Dans l'amour infini sont comprises avec la bonté et la félicité suprême la sainteté et la justice : car la sainteté, c'est précisément l'absence de tout ce qui est contraire à l'amour et à son développement extérieur; la justice, qu'il ne faut pas confondre avec la vengeance, c'est l'amour veillant à l'harmonie universelle, unissant par un lien indissoluble le bien et le bien-être, et effaçant le mal par l'expiation. Enfin le caractère universel et absolu de la raison nous montre en Dieu la source en même temps que l'objet des idées qu'elle nous donne, et par là nous force de croire à la divine sagesse. La divine sagesse ou la raison divine n'est pas autre chose, en effet, que la raison même dont nous participons, élevée à la mesure de l'infini et s'exerçant avec la plus parfaite unité. Comment concevoir que des idées absolues n'aient pas leur origine dans un être absolu, ou qu'elles perdent ce caractère en dehors de nos intelligences finies et relatives? Mais si Dieu est la source des idées et le principe de la raison, s'il est lui-même la raison dans son essence indivisible et dans sa suprême unité, quoi de plus contradictoire que de lui refuser, comme on l'a fait, la conscience? Il n'y a pas d'idées ni de raison sans conscience, car on ne pense pas sans savoir que l'on pense, et savoir que l'on pense, c'est se connaître soi-même en même temps que l'objet de sa pensée. C'est en vain qu'on aura recours, avec Spinoza et quelques philosophes plus modernes, à une pensée en général indéterminée. où il n'y a pas de conscience, parce qu'il n'y a pas d'idées : il n'existe rien et l'on ne peut rien concevoir de pareil. Il n'y a pas de pensée si l'on ne pense pas à quelque chose, et il n'y a pas de raison sans idées. Dieu se connaît donc lui-même, et il ne peut pas se connaître sans apercevoir en même temps tout ce qui a en lui son fondement et sa raison d'être, c'est-à-dire l'universalité des choses.

Ces attributs : la puissance, la sagesse et l'amour, sont absolument primitifs; et, quoique réunis dans une même substance, ils demeurent essentiellement distincts pour notre esprit. Il nous est impossible de les faire dériver l'un de l'autre, ou de les subordonner à un attribut supérieur. Il ne nous est pas moins impossible d'en augmenter le nombre; car il faudrait pour cela concevoir avec notre raison quelque chose d'entièrement étranger aux idées de la raison. Enfin, comme nous l'avons démontré plus haut, il existe entre eux des rapports nécessaires; ils se supposent réciproquement et, par conséquent, se modifient l'un l'autre, ce qui constitue, dans l'essence même de l'Être immuable, la vie et l'action; une action éternelle et incessante, qui se manifeste au dehors, c'est-à-dire dans le temps et dans l'espace, par l'œuvre de la création.

Mais ces trois attributs, conçus par notre esprit dans leurs différents rapports, ou sous les diverses combinaisons dont ils sont susceptibles, reçoivent d'autres noms, quoique leur nature soit toujours la même. Ainsi, la sagesse unie à l'amour s'appelle la Providence; la puissance unie à la sagesse, et, par conséquent, ayant la conscience d'elle-même, devient la liberté; enfin, la toute-puissance éclairée à la fois par la sagesse et inspirée par l'amour, c'est le pouvoir créateur. L'idée de Dieu, considérée comme une cause créatrice, c'est-à-dire toute-puissante, ayant en elle-même sa raison d'agir et la forme idéale de ses œuvres, tel est donc le résultat le plus élevé de la raison, et l'expression la plus complète qu'elle puisse nous donner de l'essence divine. Toutes les fois qu'on est arrivé à des résultats différents, c'est que la raison avait été méconnue ou dans quelques-uns ou dans la totalité de ses principes. Les erreurs monstrueuses du polythéisme appartiennent au temps où l'imagination et les sens étouffaient entièrement la voix de la raison. Les premiers panthéistes, si nombreux dans l'Orient; les sectateurs de la *Gnose*, les philosophes d'Alexandrie et presque tous les mystiques, qui, en supprimant la nature et en absorbant l'homme en Dieu, ont rendu inutile l'œuvre de la création, ont voulu se placer au-dessus de la raison par l'enthousiasme, par l'extase et par l'amour. Parmi les philosophes modernes qui se sont trompés sur la nature de Dieu, les uns se sont attachés exclusivement à l'idée de la substance; les autres n'ont voulu voir en lui que la pensée, que la raison se développant éternellement par des lois fatales et une nécessité inflexible, sans arriver jamais à la conscience d'elle-même; d'autres l'ont compris seulement comme une force, comme la force aveugle et universelle qui meut toute la nature. L'expérience interne, l'observation psychologique nous rend plus compréhensible encore le résultat de la raison. Chacun des attributs infinis qui constituent l'essence divine se retrouve, sous un mode imparfait et fini, dans l'essence de l'âme humaine. Nous avons, dans notre volonté libre et maîtresse absolue de ses actes, une faible image de la puissance divine; nous avons, dans notre amour inné du beau et du bien, comme un reflet de l'amour divin; enfin, par nos idées nécessaires et universelles, nous sommes en état de concevoir la divine sagesse. Mais, pour apercevoir ces analogies il faut que l'existence de Dieu soit d'abord démontrée, il faut que la raison ait rempli toute sa tâche.

Il nous resterait encore à examiner les objections auxquelles ont donné lieu les différents attributs de Dieu ; mais on trouvera ces objections résolues séparément dans les articles consacrés aux mots Création, Liberté, Prescience, Providence, etc.

Dans un sujet comme celui que nous venons de traiter, les renseignements bibliographiques deviennent inutiles; car il n'est pas un écrit philosophique un peu important qui ne traite de Dieu. Cependant nous indiquerons les *Méditations métaphysiques*, de Descartes; — le *Traité de la nature et des attributs de Dieu*, de Fénelon ; — le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet; — la *Religion dans les limites de la raison*, de Kant, in-8, Kœnigsberg, 1794 (all.), et l'ouvrage du même auteur qui a pour titre : *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, dans le IIe vol. de ses *Mélan-*

ges, in-8, Halle, 1799 (all.); — *la Philosophie de la Religion*, de Hégel, 2 vol. in-8, Berlin, 1832 (all.); — un mémoire de M. Bouchitté, intitulé : *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, gr. in-8, Paris, 1841, et dans le tome I des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4, Paris, 1841; — l'ouvrage du P. Gratry, *de la Connaissance de Dieu*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — le livre de M. E. Caro, *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1864, 1 vol. in-8.

DIFFÉRENCE, *differentia* (διαφορά). Deux objets de connaissance étant comparés entre eux, présentent des qualités communes et des qualités qui sont à l'un et non à l'autre. Les premières constituent la *ressemblance*, les secondes la *différence*.

La ressemblance ni la différence n'ont pas toujours même nature, ni même valeur. Si les qualités communes sont des qualités essentielles, et si la différence n'est constituée que par des attributs purement accidentels, les objets sont seulement *distincts;* si les qualités qui font la différence sont elles-mêmes essentielles, les objets sont *différents*. Un homme est distinct d'un autre homme, une pièce d'argent d'une autre pièce d'argent, un instant d'un autre instant; mais un homme est différent d'un cheval, l'or de l'argent, l'espace du temps. Les différences accidentelles, qui font distinguer entre eux les objets à essence commune, ne se rapportent qu'aux individus, et ont été nommées, en conséquence, *différences individuelles et numériques;* les différences essentielles, qui font que les objets sont et paraissent de nature différente, n'ont rien d'individuel et constituent les espèces, ce qui les fait appeler *différences spécifiques*. Les premières, passagères, ou au moins toujours variables, méritent à peine le nom de différence, et sont presque de nul intérêt pour la science; les secondes ne comportent pas le plus ou le moins, elles sont entièrement ou elles ne sont pas du tout, et là où elles sont elles demeurent, parce qu'elles sont essentielles. Ce sont elles que recherche la science, et qui fournissent les bases de toute *classification*, de toute *division* et de toute *définition*.

La différence est un des cinq mots expliqués par Porphyre dans son *Introduction*, et si célèbres dans l'école, où on les appelait les *cinq universaux*, les *cinq prédicables*, les *cinq termes de Porphyre* (*quinque voces Porphyrii*).

On peut consulter Porphyre, *Introd. aux Catégories d'Aristote*, ch. III, VII, XII, XIII et XIV; — Aristote, *Topiques*, liv. VII, ch. I et II; — *Logique de Port-Royal*, liv. I, ch. VII; — Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XLV; — sur la différence individuelle, Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XXXII, XXXIII et XXXV; — et sur le rôle de cette différence dans le problème de l'*individuation* agité entre le Portique et la nouvelle Académie, Cicéron, *Acad.*, liv. II, ch. XVII, XVIII et XXVI.

J. D. J.

DIGBY (Kenelm, chevalier), d'Igby, Digbens, né à Londres en 1603, était fils d'Éverard Digby, impliqué dans la conspiration des poudres et exécuté en 1606. Il était riche au point d'avoir équipé à ses frais toute une flotte avec laquelle il battit une flotte vénitienne. En 1636, il vint en France une première fois et s'y convertit au catholicisme, qui était la religion de ses pères. A son retour en Angleterre, il fut emprisonné, puis rendu à la liberté. Dans un second voyage en France, il vit Descartes à Paris, et eut avec lui plusieurs entretiens philosophiques. Quoique péripatéticien, il était ami de la philosophie cartésienne, et Descartes témoignait pour lui beaucoup d'estime et de sympathie. C'est pendant ce second voyage qu'il publia à Paris même son principal ouvrage. Sous Cromwell, qui le traitait assez bien, il tenta vainement un rapprochement entre les protestants et les catholiques. Après un autre voyage en France, il mourut à Londres en 1665.

Digby est plus connu comme naturaliste que comme philosophe, et mérite, en effet, davantage de l'être. Comme philosophe, il ne nous intéresse guère que par ses rapports avec Descartes. Ce qui paraît avoir attiré l'un vers l'autre Descartes et Digby, c'est une certaine conformité d'idées sur quelques points chers au premier. Quoique les idées de Digby soient vraiment sans valeur, elles s'accommodaient assez bien avec la physique de Descartes. Selon Digby, les corps sont composés des quatre éléments toujours mélangés; la sphère de l'air est remplie de lumière; la lumière est une substance corporelle que le soleil émet continuellement en ligne droite; elle est composée de corpuscules ou de petites balles qui rebondissent suivant un angle égal à celui selon lequel elles choquent les corps. En heurtant ceux-ci elles leur enlèvent quelques parcelles de leur substance qu'elles emportent avec elles par toute l'atmosphère. L'atmosphère n'est elle-même qu'un mélange de ces atomes arrachés aux corps par la lumière. Le corps humain est plein d'esprits internes, d'abord vitaux, formés par le sang, puis animaux, quand ils se sont rendus du cœur dans le cerveau. Ces esprits animaux, messagers de l'âme, apportent à l'imagination, par les canaux des nerfs, les corpuscules émanés des corps extérieurs. Ces atomes du dehors bâtissent dans l'imagination un modèle réduit des corps auxquels la lumière les a arrachés; l'imagination met en réserve les corpuscules superflus qui vont constituer le dépôt de la mémoire, et seront rappelés au besoin. A travers ces conceptions bizarres, on reconnaît cependant quelques traits de la physique de Descartes. Quoique Digby professât la spiritualité et l'immortalité de l'âme raisonnable, il paraît s'être moins bien entendu sur ces points avec Descartes; et cela surtout parce qu'il en prétendait trop savoir. « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, écrivait Descartes à la princesse Élisabeth, j'en ai bien moins connaissance que M. d'Igby. Car, laissant à part ce que la foi nous en enseigne, je confesse que par la seule raison naturelle nous pouvons faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point en avoir aucune assurance. »

On sait que Descartes croyait que la science et l'art pourraient parvenir à prolonger la vie humaine, peut-être indéfiniment, et qu'il réussirait lui-même à prolonger la sienne tout au moins au delà d'un siècle. Cette singulière croyance lui vint-elle spontanément de ce qu'il considérait le corps vivant comme une simple machine qu'une mécanique savante pourrait toujours réparer, ou lui fut-elle inspirée par Digby? Toujours est-il qu'elle fut commune à l'un et à l'autre. Digby, qui avait épousé la fille d'Édouard Stanley, Venetia Anastasia, célèbre par sa beauté, entreprit de lui conserver ses charmes, et employa pour atteindre ce but les moyens les plus étranges qui contribuèrent sans doute à la faire mourir en pleine jeunesse. Il prétendait posséder aussi une certaine poudre de sympathie qui guérissait les plaies; dans une assemblée publique, à Montpellier, il expliqua dans un discours plusieurs fois imprimé les propriétés et la manière d'agir de cette poudre de vitriol, d'après les principes

de sa physique. On voit que Digby avait plus d'esprit que de bon sens, et l'on ne s'étonne pas qu'il ait donné dans les erreurs de l'alchimie.

Le portrait du chevalier Digby est conservé à la bibliothèque Bodléienne à laquelle il fit don de 238 manuscrits précieux.

Sans mentionner ici ses ouvrages d'histoire naturelle, les œuvres philosophiques de Digby sont: *A Treatise on the Nature of Bodies*, accompagné de *A Treatise declaring the operations and Nature of man's soul, out of which the immortality of reasonable soul is evinced*, Paris, 1644, 1 vol. in-4; — *Institutionum peripateticarum libri V, cum appendice theologica de origine mundi*, Paris, 1651, in-8; — *Discours sur la poudre de sympathie*, Paris, 1658 et 1673, in-12; Londres, 1658 (traduit en anglais). Voy. Chalmers, *Dictionnaire biographique*. A. L.

DILEMME. Argument qui consiste à poser comme *données* deux propositions contradictoires [δὶς λῆμμα], lesquelles doivent cependant conduire à la même conclusion. Tel est l'argument si souvent cité que Bias faisait contre le mariage: « La femme que l'on prend est belle ou elle ne l'est pas; si elle est belle, elle se donne à tout le monde, et l'on est jaloux et malheureux ; si elle ne l'est pas, on ne peut pas la souffrir, et l'on est encore malheureux : donc il ne faut pas se marier. » On voit que cet argument est un double syllogisme, ou plutôt un double enthymème, puisque le principe général est presque toujours supprimé.

Les rapports que le dilemme présente avec l'argument disjonctif (voy. ce mot) l'ont souvent fait confondre avec lui. Il s'en distingue cependant par les caractères suivants : 1° Le dilemme pose deux propositions contradictoires entre lesquelles il n'y a pas de choix possible, en ce sens que, quelle que soit celle que l'on choisisse, la conclusion sera la même. L'argument disjonctif présente bien aussi des propositions opposées, mais pour en choisir une à l'exclusion de l'autre ou des autres, et non pour montrer qu'elles conduisent toutes à une seule et même conclusion. 2° Dans le dilemme, les propositions contradictoires constituent la mineure ou l'expression des données; dans l'argument disjonctif, au contraire, c'est la majeure qui est la proposition disjonctive, et la mineure est une proposition simple, expression du choix fait ou à faire nécessairement.

De peu d'usage dans la science, le dilemme est particulièrement employé dans la discussion, où il présente à l'adversaire le choix de deux propositions contradictoires qui doivent conduire toutes deux à une conclusion défavorable pour lui; ce qui l'a fait appeler *argumentum utrinque feriens*. C'est pourquoi il est nécessaire que les deux propositions soient réellement contradictoires ; si elles ne sont que contraires, l'argument est sans valeur. Lors même que les deux propositions sont contradictoires, l'une d'elles n'est pas toujours l'expression exacte de la vérité. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, il se pourrait qu'une femme, sans être belle, possédât cette figure suffisamment agréable que Favorinus appelait *forma uxoria*. Il faut encore veiller à ce que chaque conclusion soit une conséquence nécessaire des prémisses, ce à quoi ne satisfait pas l'exemple cité; car il est vrai qu'une femme belle peut être en même temps vertueuse, et sans être belle elle peut être aimée. C'est donc moins les propositions que la réalité elle-même qu'il faut considérer, si l'on veut éviter que le dilemme soit retourné contre son auteur, ou, comme on dit, *rétorqué*. Consultez la *Logique de Port-Royal*, 3e partie. J. D. J.

DIODORE de Tyr, philosophe péripatéticien, disciple et successeur de Critolaüs à la tête de son école. Il florissait, par conséquent, vers la fin du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Nous ne connaissons de ses doctrines que ce que Cicéron nous en apprend (*Acad.*, liv. II, ch. XLII; *de Fin.*, lib. V, c. V) : c'est-à-dire qu'il faisait consister le souverain bien dans la vertu réunie à l'absence de la douleur. — Un autre philosophe, portant le même nom et attaché à la doctrine d'Épicure, est mentionné par Sénèque, comme un de ses contemporains. Tout ce que nous en savons, c'est qu'il a hâté sa mort par un suicide (Sénèque, *de Vita beata*, c. XIX).

DIODORE le Mégarique, surnommé *Cronus*, est un dialecticien de premier ordre, peut-être le plus grand dialecticien de l'antiquité.

Sa vie n'est pas connue. Né à Jasos, en Carie, dans la seconde moitié du IVe siècle avant notre ère, il suivit, peut-être à Mégare, les leçons d'Apollonius Cronus, disciple d'Eubulide. Après quoi, nous ne le retrouvons plus qu'au temps de sa maturité, dans le palais de Ptolémée Soter, dont il est l'hôte et l'ami. On dit qu'un jour, en présence du prince, il resta sans réponse à une difficulté que lui proposait Stilpon. Raillé par le roi, il se vengea noblement en composant un livre sur la question qu'il n'avait pu résoudre, et mourut de douleur. On ajoute que ce fut Ptolémée lui-même qui, par allusion à sa lenteur, lui donna le premier, en cette circonstance, le surnom de Cronus qu'avait porté son maître. (Diogène Laërce, liv. II, ch. III.) Ces anecdoctes un peu suspectes donneraient lieu à des objections sans nombre. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est le mérite éminent de Diodore et l'éclat de son rôle philosophique.

Profondément pénétré de l'esprit de son école, ce vaillant dialecticien (*valens dialecticus*), comme Cicéron l'appelle, attaque de front le péripatétisme, l'épicurisme, le stoïcisme, en un mot tout dogmatisme qui ne se renferme pas dans la formule mégarique : « Rien n'existe que ce qui est un, toujours semblable et identique à soi-même. » Son argumentation porte sur trois points étroitement liés entre eux : l'existence du mouvement, les relations de la puissance et de l'acte, la légitimité des propositions conditionnelles; faisons-la connaître en quelques mots.

1° *Existence du mouvement.* Diodore, qui nie le multiple et le divers, ne peut pas ne pas nier le mouvement. Il fait plus, il le déclare impossible; il l'est du moins dans la doctrine de ses adversaires. Le monde, disaient les épicuriens, se compose d'atomes essentiellement mobiles, infinis en nombre et infiniment petits. Diodore part de là. Le mobile indivisible, dit-il, à quelque instant qu'on le considère, n'occupe jamais qu'un espace indivisible comme lui. Or, il ne peut se mouvoir ni dans le lieu où il est, puisqu'il l'occupe tout entier, ni dans le lieu où il n'est pas, puisque, pour s'y mouvoir, il faudrait qu'il y fût. Donc, il ne se meut pas. Mais il s'est mû, ajoute Diodore, et ce qui le prouve, c'est le fait du changement de lieu.

N'insistons pas sur cette absurdité d'un mouvement passé qui ne fut jamais présent. Au fond, la contradiction n'est peut-être qu'apparente; car, pour Diodore, le passé n'est plus; autrement dit, n'est rien. Venons à l'argument. Absolument parlant, est-il concluant? Non; car le mouvement ne pouvant se produire que dans la durée comme dans l'étendue, si on le cherche dans ce qui exclut l'étendue et la durée, dans un point indivisible de l'espace et du temps, on imagine un problème dont les données sont con-

tradictoires, on pose à l'avance que le mouvement est impossible, afin de pouvoir conclure qu'il l'est en effet, on fait une pétition de principe. Mais cette réfutation était interdite aux épicuriens. Ne faisant des objets continus que des agrégats d'éléments indivisibles, ils n'avaient nul droit de trouver mauvais que l'on composât le temps continu d'une succession de présents insaisissables. Si des zéros d'étendue formaient le corps étendu, pourquoi des zéros de durée n'eussent-ils pu former le temps? Diodore ne prouvait donc pas que le mouvement est impossible; mais il prouvait que la doctrine épicurienne était mauvaise, puisqu'on en déduisait comme une conséquence légitime l'impossibilité du mouvement.

Autre argument contre le mouvement. Il y a deux sortes de mouvements : le mouvement par prépondérance et le mouvement pur. Le premier a lieu quand le plus grand nombre des parties d'un corps est en mouvement et le reste en repos. Le second, lorsque toutes les parties sont à la fois en mouvement. Or, de même qu'une tête blanchit par parties avant de devenir complétement blanche; de même le mouvement par prépondérance doit précéder le mouvement pur. Si le mouvement par prépondérance était possible, comme deux molécules mobiles sur trois suffisent pour produire un mouvement général, une quatrième molécule ajoutée aux trois premières serait aussitôt entraînée dans leur mouvement. De même pour une cinquième jusqu'à l'infini. De sorte que dans un corps de dix mille molécules, par exemple, deux d'entre elles, par voie de prépondérance, entraîneraient dans leur mouvement les neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-huit autres, ce qui est absurde. Donc, le mouvement, par prépondérance est impossible. Donc, il en est de même de toute espèce de mouvement.

Un critique de l'antiquité (Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. X) a dit que cet argument n'était qu'un pur sophisme; on ne peut pas être d'un autre avis.

2° *Distinction de la puissance et de l'acte.* Le mouvement est défini par Aristote le passage de l'être en puissance à l'être en acte. De la distinction de la puissance et de l'acte dépend la possibilité du mouvement. C'est donc cette distinction que tout adversaire du mouvement doit s'efforcer de détruire. Euclide disait: « Le possible, c'est ce qui est. » Diodore dit : « ce qui est ou ce qui sera, » et il ajoute aussitôt: « ce qui sera est nécessaire. » Exemple : Il est impossible que je sois à Corinthe si j'y suis ou si je dois y être un jour. Si je dois y être, il est possible que je n'y aille pas, et si je ne dois pas y être, il est impossible que j'y aille jamais. Donc, il n'y a pas d'acte que nous fassions et que nous aurions pu ne pas faire; tout est déterminé à l'avance; tout est immuable dans l'avenir comme dans le présent, comme dans le passé. C'est le fatalisme dans toute sa pureté. Et qu'on ne dise pas avec Cicéron (*de Fato*, c. VII) que Diodore n'est pas fataliste, parce qu'il ne fait que définir des mots (*vim verborum interpretatur*). Qu'importe? Les mots ne sont-ils pas les signes des choses? Et si pour définir le mot *possible*, on se croit obligé de nier la liberté, en a-t-on moins compromis l'ordre moral? C'est sur ce terrain que, dès l'antiquité, une lutte mémorable s'était engagée entre Diodore, Chrysippe et Philon le dialecticien. Chrysippe avait écrit un livre intitulé *Contre Diodore*, et quatre livres *sur le Possible*. Diodore riposta avec les arguments de son école; il lança contre son adversaire l'argument du possesseur, un argument que tous les auteurs louent et que nul ne rapporte. La querelle n'était pas moins vive avec Philon. Rien ne serait plus digne d'intérêt que cette grande controverse qui touchait aux plus hautes questions de la métaphysique, celles de la Providence et de la liberté. Faute de documents, il nous est impossible de nous en faire une idée.

3° *Légitimité des propositions conditionnelles.* La puissance et l'acte se retrouvent en logique sous la forme du conditionnel et du vrai. Le conditionnel n'est que le vrai en puissance, qui devient le vrai en acte par sa relation avec un principe supérieur. Exemple : Si les lois de la nature restent les mêmes, le soleil se lèvera demain. Chrysippe disait qu'une proposition conditionnelle est vraie lorsque le conséquent, posé en sens contraire, ne peut convenir à l'antécédent. Règle fausse, puisqu'on ne peut conclure qu'une chose convienne à une seconde de ce que son contraire ne lui convient pas. D'après Philon, la proposition conditionnelle serait vraie de trois manières: lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; lorsque l'antécédent est faux et le conséquent vrai. Elle serait fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et le conséquent faux; comme si, dans une proposition conditionnelle, il y avait à s'inquiéter de la vérité ou de la fausseté des parties. Diodore a fort bien vu que la valeur de la proposition ne dépendait que de la relation ou, comme on dit, de la conséquence des parties entre elles. Il enseigne donc que la proposition conditionnelle est vraie lorsqu'il est et sera toujours impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. Cette doctrine de la nécessité de relation est intimement liée au fatalisme de Diodore. Malgré ce vice d'origine, ce criterium est le seul vrai, parce qu'en réalité tout est fatal en logique. Dans les rapports des idées entre elles, la liberté n'intervient pas.

Diodore soutenait encore, dit-on, qu'il n'y a ambiguïté dans aucune des expressions du langage, puisque celui qui parle ne dit que ce qu'il sent et sent bien qu'il ne dit qu'une seule chose. Cette opinion n'est sans doute qu'un corollaire de ce principe, qu'il n'y a de réel que ce qui est un et de possible que ce qui est réel. Au fond, c'est là toute la doctrine de Diodore, c'est là l'origine et le seul but sérieux de tous ses arguments.

On peut consulter : Cicéron, *de Fato*, ch. VII, VIII; — Sextus Empiricus, *Adv. Logicos*, lib. VIII; *Adv. Mathem.*, lib. X; — Diogène Laërce, *Vie de Diodore;* — Deycks, *de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8, Bonn, 1827; — H. Ritter, *Histoire de la Philosophie*, 6 vol. in-8, Hambourg, 1837-1841; et surtout ses *Remarques sur la philosophie de l'École mégarique*, in-8, ib., 1828 (all.); — D. Henne, *l'École de Mégare*, in-8, Paris, 1843; — C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégare*, Paris, 1845, in-8. D. H.

DIOGÈNE D'APOLLONIE, né à Apollonie, dans l'île de Crète, florissait à Athènes vers la LXXXe olympiade, environ 460 ans avant notre ère. Disciple d'Anaximène, contemporain et sans doute ami d'Anaxagore, il procède de l'un et de l'autre, et mêle leurs doctrines opposées sans s'inquiéter de les concilier entre elles.

Son premier soin est de s'assurer d'un point fixe (ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος) sur lequel il puisse fonder toute sa doctrine; mais ce point fixe, ce n'est pas dans la conscience, c'est dans le spectacle du monde qu'il croit le trouver.

« L'univers, dit-il, ne peut avoir qu'un seul

principe; car, entre principes divers, toute influence réciproque, toute relation véritable seraient impossibles. Puisque l'univers est un être vivant et organisé, il s'ensuit qu'il ne peut venir de principes divers. »

Tel est le point de départ de Diogène. Avant lui, bien des philosophes avaient dit qu'il n'y a qu'un seul principe du monde; Diogène le premier semble avoir essayé de prouver qu'on n'en peut admettre plus d'un. Sous ce rapport, il est le continuateur d'Anaximène et l'adversaire d'Anaxagore, dont il réfute implicitement la doctrine des homéoméries.

Maintenant, quel est ce principe unique? Il n'est pas aisé de le définir; car l'unité du monde laisse éclater partout une dualité véritable. La matière et l'esprit, la pensée et l'étendue, la liberté et la fatalité se mêlent et se pénètrent sans jamais se confondre, et restent essentiellement irréductibles. Tous les systèmes partis de l'unité avaient nié l'un des contraires au lieu d'en expliquer la coexistence. Que fait Diogène? il met les contraires en présence au sein même du principe dont tout dérive. Selon lui, le principe unique, c'est l'air : et jusqu'ici il ne fait que répéter Anaximène; mais ce principe est aussi l'intelligence, et c'est ce qu'avait dit Anaxagore. Air et intelligence, matière et esprit, étendue et pensée, fatalité et liberté, le principe de Diogène est donc un et double tout ensemble. Le monde, qui vient de lui, est fait à son image. C'est ainsi qu'en partant de l'unité, Diogène explique la dualité du monde. Au fond, que fait-il? il affirme et nie à la fois une seule et même chose d'un seul et même être considéré sous le même rapport et au même moment de son existence. Il échappe à une question embarrassante par une hypothèse absurde; il nie le principe de contradiction et avec lui toute certitude. Sans doute, même dans les temps modernes, de plus grands esprits que Diogène n'ont pas craint d'associer dans l'être premier des attributs incompatibles; mais cette association n'en est pas moins monstrueuse. Seulement, si on l'admet, Diogène se charge de tout expliquer.

« L'air est grand et fort, il est éternel et impérissable, et *il sait bien des choses* (πολλὰ εἰδός ἐστι). Il produit tout, pénètre tout, dispose tout, est dans tout, et il n'y a rien qui ne participe de sa nature. Mais tout en participe diversement, car, ainsi que la pensée, l'air est variable à l'infini. Tantôt froid, tantôt chaud; tantôt sec, tantôt humide; tantôt calme, tantôt agité, jamais il ne produit sur nos sens le même effet, jamais il ne s'offre à nos yeux sous la même couleur.»

De là un système de physique, de physiologie et de psychologie tout ensemble, une sorte de dynamisme universel dans lequel l'harmonie du monde s'explique par l'unité du principe primitif, et sa variété par les modes divers de ce même principe. D'abord, les quatre éléments ne sont que de l'air à différents degrés de condensation. Notre terre est de l'air refroidi. Cet air, en se solidifiant, a repoussé au loin et dans toutes les directions les parties légères, le ciel, le soleil, les étoiles. Voilà pourquoi la terre est au centre du monde.

L'air est aussi le principe de la vie. Déjà, la semence animale contient de l'air, car elle est écumeuse; le sang aussi est écumeux. L'âme des bêtes n'est qu'un peu d'air chaud, l'âme des hommes qu'un air plus chaud encore. Quelques degrés de chaleur font toute la différence d'un homme à un autre.

Reste la psychologie. Lorsqu'un objet physique, agissant sur nos organes, ébranle l'air qui s'y trouve contenu, il en résulte une perception sensible. Ce qu'on appelle la pensée n'est que le passage rapide de l'air à travers le sang. C'est dans le cœur que la pensée se forme, et c'est le cœur qui en est le siége.

On le voit, tout s'enchaîne dans ce système : il n'en a pas moins le défaut de s'appuyer sur une proposition contradictoire, à savoir : l'identité de l'air et de l'intelligence, de ce qui nécessairement est étendu et de ce qui nécessairement ne l'est pas. Mais, dans ce syncrétisme arbitraire, il s'en faut que l'air et l'intelligence aient une part égale : à le bien prendre, c'est l'air qui est tout et qui fait tout; l'intelligence est absorbée par la matière. Au fond, qu'est-ce que le système de Diogène? celui d'Anaximène avec un mot de plus, et ce mot est d'Anaxagore. Malgré la couleur décidément matérialiste de sa doctrine, les fervents du polythéisme ne purent lui pardonner d'avoir parlé de l'intelligence; et il paraît que, devenu l'objet de l'animosité populaire, il eut beaucoup de peine à échapper à la mort.

Diogène d'Apollonie avait écrit un livre sur la nature, dont il nous est resté quelques fragments. Les auteurs à consulter sont, parmi les anciens : Aristote, *de Anima*, lib. I, c. II; — *de Gen. et Corrupt*, lib. I, c. VI; — Simplicius, *in Phys. Arist.*, p. 6 et 32; — Diogène Laërce, lib. IX, c. LVII; — Cicéron, *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XII; — Parmi les modernes : Schleiermacher, *sur la Philosophie de Diogène d'Apollonie* (Mém. de l'Acad. des sc. de Berlin), 1815; — Panzerbieter, *de Diogenis Apolloniatæ vita et scriptis*, in-8, Meiningen, 1823; — Schorn, *Diogenis Apolloniatæ fragmenta quæ supersunt, disposita et illustrata*, in-8, Bonn., 1828; — enfin Ritter, *Histoire générale de la Philosophie*, 6 vol. in-8, Hambourg, 1837-1841. X.

DIOGÈNE LE CYNIQUE naquit à Sinope, ville du Pont, la troisième année de la XCI[e] olympiade, 414 ans avant notre ère. Icésius, son père, faisait le change des monnaies et les falsifiait à l'occasion. Diogène, alors peu pénétré du mépris des richesses, était comme son père faux-monnayeur et banquier. Cette fraude fut découverte, et le futur philosophe, chassé de sa ville natale, alla chercher un refuge à Athènes. Révolté, dès sa naissance, contre les lois, nourri et entretenu dans cette révolte, il voyait se tourner contre lui la société tout entière, et son humeur satirique, son orgueil, son esprit mordant, éloignaient de lui jusqu'à la pitié. Sans amis et sans pain, errant et misérable, il en était réduit à ronger le long des chemins les jeunes pousses d'arbres afin de tromper un peu sa faim. Un jour, il vit un rat qui courait çà et là cherchant comme lui sa nourriture. « Quoi! dit-il, cet animal sait se passer de la cuisine des Athéniens, et moi je serais malheureux de ne pas manger à leur table! » Il reprit courage pensant qu'un état si semblable à celui des animaux pourrait bien être le véritable état de la nature.

Il y avait longtemps qu'Antisthène avait essayé de réduire toute la philosophie à cette maxime : vivre conformément à la nature. Diogène voulut suivre ses leçons; mais Antisthène, abandonné de tous ses disciples, avait juré de n'en plus recevoir. Il repoussa le nouveau venu et le menaça de son bâton. « Frappez, s'écria Diogène, mais sachez que vous ne trouverez pas de bâton assez dur pour m'écarter de vous lorsque vous parlerez. » Antisthène n'eut pas le courage de le renvoyer.

Doué, comme son maître, d'une volonté forte, d'une grande énergie de caractère, Diogène avait par-dessus tout ce qui avait manqué à Antisthène, une parole agréable et facile, beaucoup

d'esprit, surtout l'esprit de sarcasme. D'après la tradition des écoles, le vieux cynique s'émerveillait des vives reparties de son élève, de ses traits caustiques, de sa verve railleuse. La multitude était séduite; pour la première fois les disciples affluaient. Un jour, un jeune homme arrive d'Égine, entend Diogène, et ne songe plus à retourner dans sa famille. Son frère vient le chercher et subit le charme à son tour. Le père accourt lui-même, et finit par se faire, avec ses deux fils, le disciple de Diogène (Diogène Laërce, liv. VI).

Ce réparateur de l'école cynique, ce maître de la jeunesse athénienne, n'apportait pourtant pas une doctrine nouvelle. Loin de là, son premier soin avait été de retrancher de l'enseignement de son école ce luxe de discussions subtiles et de spéculations logiques dont l'ancien disciple de Gorgias l'avait embarrassé. Il y a pour l'homme, disait-il, une double discipline : celle de l'âme, celle du corps. Toutes deux sont essentiellement pratiques. On exerce le corps par la gymnastique et l'âme par la vertu. La vertu consiste à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire avec le moins de désirs et le moins de besoins possible. Par conséquent, les bienséances, la politesse, les arts et les sciences sont des superfluités condamnables; la beauté, la richesse, la naissance et la gloire ne méritent que le mépris; la religion et les lois sont des inventions de la politique; le mariage, la propriété sont des abus qu'il faut abolir : tout est commun dans l'état de nature ; les biens sont communs, les femmes communes, les enfants communs. En attendant le redressement de ces abus, les vrais sages (ceux de l'école cynique probablement) sont les seuls maîtres de toutes choses. La raison en est claire et convaincante.Tout appartient aux dieux, les sages sont leurs amis, et entre amis tout est commun.

Voilà le fond de la doctrine, déjà exposée par Antisthène au milieu de la risée publique. Pour lui donner quelque importance, il ne fallait rien moins que le talent de Diogène et probablement aussi sa haine contre la société, qui l'avait rejeté de son sein.

Sous prétexte d'en revenir à la nature, il s'est efforcé d'abolir en lui tous les sentiments humains, et s'est donné à lui-même avec complaisance le nom de *chien*. Véritable chien en effet, soumis et caressant quand il a faim, hargneux et grondeur quand il est rassasié, il repousse la glorieuse main d'Alexandre et accepte un manteau d'Antipater. Il cherche sa nourriture par les rues de la ville, caressant ceux qui lui donnent, aboyant contre ceux qui lui refusent et mordant les méchants. Il a son trou, c'est-à-dire son tonneau, qui lui sert de refuge; il essaye quelque temps de manger de la chair crue. Son manteau, comme la peau de l'animal, semble adhérent à sa poitrine. Il le porte pendant le jour, il s'en enveloppe à la nuit tombante, et s'endort où il se trouve : sur la terre humide, sur les degrés d'un temple, souvent sous le portique du temple de Jupiter, « magnifique demeure, dit-il, que lui ont bâtie les citoyens d'Athènes. » Puis viennent les exagérations de toute espèce. Au plus fort de l'été, il se roule dans le sable brûlant; l'hiver, il marche nu-pieds sur la neige et presse contre sa poitrine nue les statues glacées. Quelquefois, il se fait accabler d'injures par la populace et s'arrête pour demander l'aumône à des statues. Il jette au loin son gobelet parce qu'il a vu un homme boire dans le creux de sa main. Il jette aussi son écuelle parce qu'il a vu un enfant mettre sa purée de lentilles dans une cavité faite à son pain. Voilà à quoi se réduit pour lui la perfection de la vie humaine.

Aussi ne peut-il trouver un homme véritable, même en allumant sa lanterne en plein jour. Pour lui, les Lacédémoniens sont des enfants, les autres Grecs des immondices (καθάρματα), quelque chose de pis : des femmes. Ayant avili la femme, Diogène la déclare vile et dangereuse. On lui montre les cadavres de deux malheureuses suspendus aux branches d'un olivier. Il dit froidement : « Plût aux dieux que tous les arbres des forêts portassent de tels fruits! » Après les femmes, les représentants de la religion populaire. En considérant les interprètes des songes, les devins et ceux qui les écoutent, il trouve que l'homme est le plus sot de tous les animaux. Enfin le fils d'Icésius n'aime pas les gens de loi. Si deux légistes dont l'un se dit volé par l'autre le prennent pour juge, il condamne le premier pour avoir réclamé ce qu'on ne lui a pas pris; le second pour avoir pris ce qu'on lui réclame. Sans doute il prétendait, comme le singe de la fable,

. . . . Qu'à tort et à travers
On ne pouvait manquer condamnant un pervers.

Mais, en Diogène, haine et mépris partent d'un fond commun, nous voulons dire la haute opinion qu'il a de lui-même. S'il se compare à quelque chose, c'est au soleil. Il se trouve avec le dieu Sérapis la même analogie qu'a Alexandre avec Bacchus. Pris par des pirates et mis en vente sur un marché d'esclaves, si on lui demande ce qu'il sait faire, il répond : « Commander aux hommes libres, » et il se met à crier : « Qui veut un maître? Qui a besoin d'un maître? » Xéniade, riche Corinthien, l'acheta et lui confia l'éducation de ses deux fils. Les anciens admirent beaucoup la bonne éducation qu'il leur donna. Il leur apprit à monter à cheval, à manier l'arc et la fronde, à avoir la tête rasée, à marcher pieds nus. On voudrait savoir s'il se souvint qu'ils avaient une âme. Le seul mot de Diogène que l'on puisse louer sans réserve est sa réponse à un tyran qui lui demandait le plus beau bronze qu'il connût. « C'est, dit-il, celui dont sont faites les statues d'Harmodius et d'Aristogiton. »

Devenu vieux, il passait l'été à Corinthe et l'hiver à Athènes. C'est ce qu'il appelait aller, comme le grand roi, de Suse à Ecbatane. Un matin, ses amis le virent étendu dans le Cranion, gymnase voisin de Corinthe. Il était enveloppé dans son manteau, selon sa coutume, et ne faisait aucun mouvement. Ils voulurent voir s'il dormait; il était mort. Il avait quatre-vingt-dix ans.

L'antiquité s'est trop occupée de Diogène. Les habitants de Corinthe n'eussent pas dû lui élever une colonne surmontée d'un chien de marbre, ni ceux de Sinope des statues. Malgré son talent incontestable, ce Socrate en délire, comme Platon l'appelle, n'a été ni un grand homme ni un philosophe.

Parmi les nombreux dialogues qu'on lui attribue, il en est peu dont l'authenticité ne soit contestée par les anciens eux-mêmes, et il n'en est pas un seul qui nous soit parvenu. Nous avons un recueil de lettres qui portent son nom; mais ces lettres sont supposées comme l'a démontré M. Boissonnade.

Consultez sur Diogène, son biographe Diogène Laërce (liv. VI, ch. xx et suiv.), et les dissertations dont voici les titres : *la Vita di Diogene cinico*, de Grimaldi, in-8, Naples, 1777; — Σωκράτης μαινόμενος, ou *Dialogues de Diogène de Sinope*, par Wieland, in-8, Leipzig, 1770; — *Dissertatio de fastu philosophico virtutis colore infucato in imagine Diogenis cynici*, par Montzius, in-4, ib., 1712; — Barthusii *Apologeticum quo Diogenem cynicum a crimine et stultitiæ et*

impudentiæ expeditum sistit, in-4, Kœnigsberg, 1727; — Delaunay, *de Cynismo, ac præcipue de Antisthene, Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831. X.

DIOGÈNE, surnommé le *Babylonien*, quoiqu'il fût né à Séleucie, était un philosophe stoïcien d'une grande réputation et l'un des chefs du Portique, où il avait eu pour maîtres Chrysippe et Zénon de Tarse. Il fit partie, ainsi que Carnéade et Critolaüs, de l'ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome au sujet de la ville d'Orope. Comme Carnéade aussi, il s'arrêta à Rome pendant quelque temps et y professa les doctrines de son école. Autant que nous pouvons juger de son enseignement par les très-faibles traces qui nous en sont parvenues, il cherchait à atténuer le principe stoïcien qui ne reconnaît d'autre bien que la vertu et considère tout le reste comme indifférent. Il admettait, au contraire, l'utile comme une conséquence du bien ou comme le moyen d'y atteindre. (Cic., *de Fin.*, lib. III, c. x; Diogène Laërce, liv. VII, ch. LXXXVIII). Diogène Laërce (liv. X, ch. XXVI et CXVIII) parle aussi d'un épicurien du nom de Diogène, qu'il fait naître à Tarse en Cilicie et à qui il attribue un *Résumé des doctrines morales d'Épicure*.

DIOGÈNE DE LAËRTE, en Cilicie, ne nous est connu que par l'ouvrage précieux qu'il nous a laissé. On ne sait rien de sa vie; à peine son nom se trouve-t-il cité par quelques grammairiens d'une époque récente. Réduits aux conjectures, les commentateurs ont voulu, sur la foi d'un manuscrit, substituer le nom de Denys à celui de Diogène; ils se sont demandé si le mot *Laërte* désigne le père ou la patrie de Diogène, son père et sa patrie étant d'ailleurs tout à fait inconnus. Il n'est guère plus facile de fixer avec précision la date de sa naissance et celle de sa mort. Entre l'erreur de Suidas, qui, le confondant avec Quintus de Laërte, le donne pour contemporain d'Auguste, et l'opinion de Dodwell, qui le rejette jusqu'à Constantin, il y a place pour bien des hypothèses qui s'appuient sur des autorités fort recommandables. Nul ne saurait mieux que Diogène lui-même fixer nos doutes à ce sujet. Des écrivains qu'il cite, le plus moderne est Athénée, qui vivait encore au commencement du règne d'Alexandre Sévère (222 après J. C.). Diogène est donc postérieur au IIe siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, il n'aurait pas vécu longtemps après cette époque, s'il en faut croire le grammairien Étienne de Byzance, qui, vers 500, le considérait comme un auteur déjà ancien. On doit donc se croire autorisé, avec Heumann et Brucker, à placer Diogène vers le milieu du IIIe siècle, un peu plus près de nous que n'ont fait Jonsius et Fabricius. Quant à la durée de sa vie, on ne peut que la conjecturer d'après les longues recherches que suppose la rédaction de son ouvrage sur les philosophes; mais, à cet égard, les renseignements précis nous font défaut, comme à l'égard de son caractère et des événements de sa vie.

Une expression empruntée par Diogène à la langue de l'Église a été curieusement relevée, et l'importance en a été fort exagérée par ceux qui ne remarquaient pas avec quelle complaisance Diogène expose les opinions philosophiques les plus contraires au christianisme. Des observateurs également prévenus, mais dans un autre sens, ont cru voir que Diogène a développé la doctrine d'Épicure plus amplement que toutes les autres, et ils en concluent qu'il était épicurien. Mais, outre qu'il témoigne trop bien lui-même de son ignorance sur le fond de cette doctrine, s'il est permis d'appuyer une conjecture sur de semblables raisons, Diogène serait bien plutôt suspect de stoïcisme, la vie de Zénon de Cittium et la doctrine du Portique étant le sujet qu'il a traité le plus longuement.

Quoi qu'il en soit, ces Vies des philosophes sont le seul ouvrage que nous ayons de Diogène; aucune raison ne peut faire soupçonner qu'il en ait écrit d'autres, si ce n'est toutefois un recueil de *Poésies diverses*, dont il parle souvent, et qui n'était sans doute que la collection de ses épigrammes. Ce livre, dont la perte ne paraît pas mériter nos regrets, existait peut-être encore à la fin du XIIe siècle; au moins Tzetzès semble y faire allusion par l'épithète d'*épigrammatiste* appliquée à Diogène. Mais son vrai titre à l'estime de la postérité, c'est le recueil intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

Ce livre était dédié à une femme qui professait pour les doctrines de l'Académie une haute admiration. La dédicace étant aujourd'hui perdue, quelques mots de l'auteur, à l'article de Platon, sont le seul renseignement qui nous reste sur cette femme. Reinesius conjecture avec assez de vraisemblance que ce pouvait être une certaine Arria, citée avec éloge dans l'ouvrage *de Theriaca, ad Pisonem*. A l'exemple de Diogène, trois siècles plus tard, Damascius dédiait à Théodora une nouvelle histoire des philosophes. Diogène de Laërte a pris soin de nous avertir qu'il a partagé son travail en dix livres; mais cette division arbitraire en cache une plus systématique dont il nous donne le secret dans sa préface. Après avoir établi par des arguments puérils que la Grèce est le berceau de la philosophie, il consacre son Ier livre aux hommes qui ont honoré ce nom de *sages* que déclina la modestie de leurs successeurs. Passant ensuite aux philosophes proprement dits, il les partage en deux grandes écoles : l'école ionienne et l'école italique. Les spéculations des ioniens remplissent la moitié du IIe livre, où se trouvent encore Socrate, rattaché bon gré mal gré à cette école, et les disciples qui n'ont fait que répandre sa doctrine. La vie de Platon, une analyse rapide de son système, diverses classifications des ouvrages de ce philosophe, forment le livre III. Platon est pour Diogène un second père de la philosophie grecque; c'est de lui qu'il fait sortir les dix écoles auxquelles il ramène toutes les sectes philosophiques si complaisamment énumérées par Varron. Toutefois, c'est dans ce livre surtout que se trahit le vice de l'ordre adopté par Diogène : après être convenu que Platon ne doit pas moins à Pythagore qu'à Socrate, il est forcé, pour rester fidèle à sa division, de rejeter au VIIIe livre l'analyse des doctrines de l'école italique. Il consacre le IVe livre aux académiciens. Il expose dans le Ve les opinions d'Aristote et des péripatéticiens, avec une négligence et une rapidité bien regrettables. Le VIe livre renferme Antisthène et les cyniques; le VIIe, Zénon et les stoïciens. Cette partie est, sans contredit, la plus intéressante de tout l'ouvrage. L'auteur s'est plu à y développer avec une abondance assez désordonnée, il est vrai, les doctrines du Portique, dont il est avec Cicéron l'historien le plus considérable. On y peut recueillir des détails précieux sur la logique et sur la grammaire, qui toutes deux étaient en grande estime auprès des stoïciens, un exposé de leurs doctrines cosmologiques, suivi d'une longue énumération et d'une analyse minutieuse des biens et des maux de l'âme, selon les disciples de Zénon. Le VIIIe livre, consacré aux pythagoriciens, est un recueil complet de tous les contes qui avaient cours dans le monde sur Pythagore et quelques-

uns de ses élèves. On comprend aisément combien les inventions de l'école italique perdent à être ainsi rapprochées de la logique rigoureuse des doctrines stoïciennes. On ne voit aucun ordre dans la distribution du IXe livre. Héraclite y est placé avant Xénophane, ainsi rejeté après tous ses disciples; Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaxagore dont la vie est comprise dans le livre II, y est rapproché d'Anaxarque, de Pyrrhon et de Timon, qui tous trois appartiennent à l'école de Socrate. La vie d'Épicure et celle du stoïcien Posidonius remplissent le Xe livre. Diogène combat et repousse les imputations injurieuses auxquelles Épicure a si souvent été exposé, avec une intelligence dont il n'a guère donné d'autre preuve, et qui, par cela même, peut sembler ici suspecte de plagiat.

Tel est, en effet, le défaut capital et caractéristique de Diogène : il manque absolument de cette critique qui fait l'honneur de quelques historiens modernes. Ses recherches ne sont que laborieuses. Il ramasse sans choix tous les jugements, toutes les anecdotes qu'il a rencontrées dans ses lectures; de là de singulières disparates et des contradictions impardonnables. Quand il rencontre plusieurs versions sur un même fait, il se contente de les rapporter les unes à la suite des autres, avec une entière indifférence. Les mêmes anecdotes ou les mêmes sentences sont attribuées à différents philosophes. Mais, du moins, avec une bonne foi qui mérite toute notre reconnaissance, il indique les sources où il puise, et cite même souvent les textes originaux. Aussi une analyse, quelque détaillée qu'elle fût, ne saurait donner une idée de ce livre, où se mêlent sans se fondre les opinions et les styles les plus divers; et l'on conçoit la mauvaise humeur de quelques critiques modernes contre ce mélange de tous les tons et de tous les styles, et surtout contre cette vanité pédantesque du poëte érudit, citant à chaque page ses propres épigrammes. En somme, le livre de Diogène n'est certes pas, comme le prétend Ménage, l'*histoire de l'esprit humain;* mais Scaliger a pu, sans injustice, en louer l'érudition variée, et c'est à bon droit que Montaigne regrette qu'il n'y ait pas eu plusieurs Laërte. En effet, malgré quelques divergences partielles, cet historien s'accorde en général sur la biographie des philosophes, comme sur le détail de leurs doctrines, avec les meilleurs témoignages de l'antiquité classique, par exemple avec ceux de Cicéron et de Plutarque. Son ouvrage, d'ailleurs, n'est-il pas le seul de ce genre qui nous soit parvenu? Aristote, celui des philosophes grecs qui accorde le plus d'attention aux systèmes qui l'avaient précédé, ne touche encore cet examen qu'à l'occasion de ses propres travaux. Les ouvrages d'Hippobate et d'Androcydes, dont la perte est si regrettable, ne comprenaient pas dans son ensemble l'histoire de la philosophie. Diogène fut donc au moins le premier qui forma un recueil de toutes les opinions de l'antiquité sur les philosophes les plus célèbres. Longtemps respecté, à ce titre, par les âges suivants, il servit de modèle à tous les historiens qui lui succédèrent, jusqu'à l'époque où Bayle donna l'éveil à l'esprit de la critique moderne, et provoqua une réforme appliquée depuis par Leibniz à l'histoire de la philosophie. On pourrait même suivre l'influence de Diogène jusqu'à notre siècle, où, renouvelant l'hypothèse d'un peuple philosophique primitif, Frédéric Schlegel plaçait chez les Hindous la naissance de la philosophie. Il n'est pas jusqu'aux faiblesses de Diogène dont nous n'ayons tiré quelque profit. C'est à sa négligence dans le choix des autorités historiques que nous devons de connaître plusieurs écrivains secondaires, dont les erreurs mêmes ou les mensonges ne sont pas sans intérêt pour l'historien. Près de la moitié des fragments qui nous restent d'Hermippus ne se sont conservés que dans le livre de Diogène. Combien de fragments de Timon, de Chrysippe, de Dicéarque, de Sotion, de Favorinus ne lui devons-nous pas encore, sans parler des pièces authentiques, telles que le testament d'Aristote et celui d'Épicure, documents si rares aujourd'hui, et que bannissaient trop souvent de l'histoire les sévères convenances du genre historique, tel que le comprenait l'antiquité? Sans doute, on peut le dire, Diogène de Laërte ne brille ni par la profondeur ni par l'originalité de son jugement; sans doute, il ne comprend pas toute l'importance de l'histoire de la philosophie. La nécessité de l'ordre dans lequel les systèmes se succèdent, les rapports du développement de la pensée humaine avec celui des doctrines philosophiques, sont des choses qu'il ne soupçonne même pas. Des qualités nécessaires à l'historien il n'a guère que les plus modestes : la bonne foi, avec l'étendue et la variété des connaissances. À part des fautes de chronologie, des confusions assez fréquentes entre les noms propres et les titres d'ouvrages distincts, et autres négligences dont il faut bien le rendre responsable, comme compilateur, les autres erreurs répandues dans son livre reviennent de droit aux auteurs qu'il avait consultés, et que nous ne pourrions apprécier ici en détail sans sortir des bornes naturelles de cet article. Regrettons seulement que Diogène ne se soit pas plus souvent recommandé d'autorités aussi imposantes que celles d'Aristoxène, placé, pour son érudition et sa fidélité, presque à l'égal de son maître Aristote; mais qu'il ait fait de trop fréquents emprunts à des écrivains d'une autorité suspecte, tels que Dicéarque, Hermippus et Timée.

Le texte de Diogène Laërce nous est parvenu mutilé et plein d'altérations. Saumaise, sur la foi d'une table détachée d'un ancien manuscrit, déplore la perte d'un grand nombre de biographies, parmi lesquelles se trouvaient sans doute celles de Cornutus, de Polémon et d'Épictète. Épuré, éclairci depuis l'édition princeps (in-4, Bâle, 1533), par les soins d'Henri Estienne, de Casaubon, d'Aldobrandini, de Ménage, de Meibom, de Kühn (travaux réunis dans l'édition d'Amsterdam, 2 vol. in-4, 1692 et 1698), de Rossius, le texte a été publié en dernier lieu par Hübner (4 vol. in-8, Leipzig, 1828 et 1831) et par G. Cobet, en 1850, dans la bibliothèque grecque-latine de Firmin-Didot. La traduction latine d'Ambroise de Camaldule, corrigée par le bénédictin Brugnolius (Venise, 1457), a été heureusement remplacée par celle de Thom. Aldobrandini (in-f°, Rome, 1594, et Londres, 1663). L'ouvrage a été mis en français par Fougerolles (in-8, Lyon, 1602); par Gilles Boileau (2 vol. in-12, Paris, 1688); par un anonyme (3 vol. in-12, Amst., 1758; 2 vol. in-8, Paris, 1796; 1 vol. in-12, Paris, 1841 : cette dernière traduction est attribuée à Chauffepied). Une traduction meilleure et plus récente a été donnnée par M. Zévort, Paris, 1847, 2 vol in-12. E. E.

DIOMÈNE DE SMYRNE, partisan de la philosophie de Démocrite, à laquelle il avait été initié par Nessus, disciple immédiat du célèbre Abdéritain. Il transmit à son tour la même doctrine à Anaxarque. Celui-ci étant contemporain d'Alexandre le Grand, il faut admettre que Diomène de Smyrne a vécu à peu près dans le même temps, c'est-à-dire dans le IVe siècle avant l'ère chrétienne. X.

DION, surnommé *Chrysostome* ou *Bouche d'or*, naquit vers le milieu du Ier siècle, à Pruse dans la Bithynie, d'une famille considérable. Il cultiva d'abord l'art oratoire, tel qu'on le comprenait alors, c'est-à-dire la rhétorique des sophistes; puis, ayant pris goût pour l'étude de la philosophie, il s'attacha à l'école stoïcienne, dont il adopta sans restriction tous les principes. Mais sa manière de vivre et sa conduite extérieure auraient pu le faire passer pour un disciple d'Antisthène. Ainsi, au lieu du manteau des philosophes, il portait habituellement une peau de lion et s'élevait contre la corruption de son temps d'une manière plus propre à irriter les esprits qu'à les ramener au bien. Un de ses amis ayant été enveloppé dans une conspiration contre la vie de Domitien et condamné à mort, Dion craignit pour lui-même et se réfugia dans le pays des Gètes, où il vécut longtemps ignoré, travaillant de ses mains et n'ayant d'autres livres que le *Phédon* et le discours de Démosthène *sur l'Ambassade*. Après la mort de Domitien, il retourna à Rome, où il vécut quelque temps en très-grande faveur auprès de Néron et de Trajan; puis il retourna dans sa patrie, et y mourut dans un âge fort avancé. On a conservé de lui quatre-vingts discours qui ne témoignent pas seulement de sa fécondité et quelquefois de son goût, mais aussi de ses connaissances et de son esprit philosophiques. Ils furent publiés pour la première fois à Venise, en 1551, in-8; puis d'autres éditions en ont paru, à Paris, in-f°, 1604, et à Leipzig, 2 vol. in-8, 1784. On trouve dans le IIe vol. des *Vies des orateurs grecs*, par de Bréquigny (2 vol. in-12, Paris, 1742), une Vie de Dion Chrysostome et la traduction de plusieurs de ses discours. Consultez encore : L. Étienne, *Dio philosophus*, Paris, 1849, in-8; — Martha, *Dionis philosophantis effigies*, Paris, 1854, in-8, et du même auteur, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. X.

DIONYSODORE de Chios, frère d'Euthydème, qui a donné son nom à un dialogue de Platon, où ils sont tous deux mis en scène et représentés comme des sophistes de l'espèce la plus frivole. Tout ce que nous savons, ou plutôt toutes les conjectures qu'on a faites sur Dionysodore, s'appliquant aussi à Euthydème, nous renvoyons le lecteur à ce dernier nom. X.

DISAMIS. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article Syllogisme.

DISJONCTION (Argument disjonctif), (*disjungere*, disjoindre, séparer). On appelle disjonction ou proposition disjonctive une proposition dans laquelle on rapporte à un sujet, comme attributs possibles, plusieurs déterminations qui s'excluent réciproquement; ainsi : Les animaux sont ou raisonnables ou privés de raison. Et on appelle *argument disjonctif* celui dont la majeure est une proposition disjonctive, comme : Il est nécessaire que le vice soit puni dans cette vie ou dans une autre; or, il n'est pas toujours puni dans cette vie; donc, il y a nécessairement une autre vie où il sera puni.

Les attributs rapportés au sujet dans la majeure s'excluant réciproquement, il s'ensuit que si, dans la mineure, on affirme du sujet un de ces attributs, les autres doivent en être niés dans la conclusion, et que si la mineure nie tous les attributs sauf un seul, la conclusion doit affirmer celui-ci. En d'autres termes, si la mineure est affirmative, la conclusion est négative, et si la mineure est négative, la conclusion est affirmative; ce qui est particulier à cette sorte d'argument, et tient à la nature de la disjonction. Mais il convient de remarquer que la négation et l'affirmation s'entendent ici des attributs, non de la qualité des propositions.

Ce qu'il faut principalement observer dans l'emploi de cet argument, c'est la parfaite opposition des attributs dans la proposition disjonctive; ce qui n'a lieu rigoureusement que quand cette proposition présente deux attributs contradictoires. Dans les autres cas, il faut donner à la disjonction autant d'attributs qu'il y en a de possibles, avoir soin qu'ils soient bien distincts et qu'ils ne rentrent pas les uns dans les autres, et examiner s'ils ne peuvent pas être attribués tous ou plusieurs en même temps. Ainsi, dans l'exemple si souvent cité : On ne peut gouverner les hommes que par la force ou par la raison; or, il ne convient pas d'employer la force, qui est un moyen trop peu durable et trop peu digne de l'homme; donc, il faut gouverner par la raison; il pourrait être vrai de dire que, pour gouverner les hommes, il faut unir la force à la raison. Mais, quelque complète que soit l'énumération des attributs qui s'excluent, comme rien n'indique nécessairement que cette énumération est complète, il en résulte que, dans ce cas, cet argument, n'ayant rien de nécessaire, est plutôt un argument probable qu'un argument démonstratif. Il est d'ailleurs bien rare que l'énumération disjonctive soit complète; on entrevoit quelques attributs, et l'on croit avoir tout examiné. De là vient que « les fausses disjonctions sont, comme le dit Port-Royal (*Logique*, 3e partie, ch. xii), une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes. »

J. D. J.

DISTINCTION (διαίρεσις). Ce terme de logique a reçu plusieurs acceptions. Dans l'école on traitait de la distinction *réelle* et de la distinction *de raison*. Par distinction *réelle*, on entendait celle qui se trouve dans les objets mêmes, indépendamment de toute conception de ces objets : par exemple, les étoiles, les hommes, la volonté, le mouvement, etc. On établissait que cette distinction est de trois sortes : *de chose à chose*, comme de Dieu à homme; *de mode à mode*, comme de bleu à blanc, de sentir à vouloir; et *de monde à chose*, comme de corps à mouvement, d'homme à liberté. Par distinction *de raison*, on entendait celle que nous faisons en séparant par un acte de la pensée des choses unies et inséparables dans la réalité, comme quand on ne considère dans un corps que sa longueur, ou sa largeur, ou sa profondeur. On ajoutait que la distinction réelle se fait en niant une chose d'une autre : *Scipion n'est pas Annibal*; et la distinction de raison en considérant une qualité sans l'objet auquel elle est unie, ou sans les autres qualités qui l'accompagnent. Ces deux expressions, empruntées d'Aristote, ne sont plus guère en usage : on dit généralement *abstraction* au lieu de distinction de raison, et souvent *différence* au lieu de distinction réelle (voy. les articles Abstraction et Différence. On peut aussi consulter Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. xxv).

Deux autres sens sont encore donnés à ce terme. Suivant l'un, la distinction consiste à séparer un objet de connaissance de tout ce qui n'est pas lui; suivant l'autre, à discerner et à expliquer les divers sens d'un mot confondus dans un argument.

Prise dans le premier de ces deux sens, la distinction fait partie de l'observation, et est le préliminaire obligé et la condition de toute bonne analyse. Nul objet n'existe isolé dans la nature, et de là vient qu'en apercevant un objet, on l'aperçoit nécessairement uni à d'autres objets,

et que toutes nos connaissances sont d'abord obscures et confuses. Or, avant de rechercher par l'analyse quels sont les éléments d'un objet, il faut l'avoir séparé des objets avec lesquels il se trouve en rapport, l'avoir exactement réduit à lui-même, afin de ne point lui laisser des éléments étrangers qu'on serait exposé à prendre pour des éléments essentiels, ce qui fausserait l'analyse d'abord, et plus tard la synthèse. Ceci suffit pour faire comprendre combien la distinction est importante, et quels soins on doit mettre à ne point laisser, par une distinction trop superficielle, des accessoires étrangers confondus avec les éléments naturels, comme aussi à ne point rejeter, par une distinction trop sévère, ou plutôt par une exclusion arbitraire, des éléments constitutifs essentiels. Il faut donc faire cette opération avec précision et exactitude, et ne voir ni plus ni moins que ce qui rentre essentiellement dans la nature de l'objet observé.

Il arrive souvent que, dans un argument, on donne à une expression trop ou trop peu d'extension, ou qu'on réunit sous un seul terme deux idées différentes, soit qu'on les ait confondues à dessein, soit qu'on n'ait pas vu les différences qui les séparent. Pour répondre à un semblable argument, il convient de distinguer ces deux sens et de les définir exactement, et de montrer comment la conclusion, vraie pour un sens, ne l'est plus pour l'autre, ou comment elle est fausse pour les deux sens, et ne paraissait vraie qu'à la faveur de la confusion. Les scolastiques avaient fait le vers suivant, pour rappeler les lois de ce genre de réponse :

Divide, defini, concede, negato, probato.

C'est-à-dire qu'après avoir distingué les deux sens que renferment les prémisses, il faut définir exactement chacun de ces sens, accorder ce qui paraît vrai, nier le rapport qui paraît faux, et prouver enfin ce que l'on oppose soi-même. C'est par la distinction que l'on résout les divers sophismes fondés sur une ambiguïté de mots.

Toutes les fois que l'on fait usage de la distinction, il faut prendre garde de séparer des idées ou des rapports qui sont naturellement inséparables, et de se laisser aller ainsi à des distinctions subtiles et captieuses, ressources ordinaires des gens de mauvaise foi. Toutes les distinctions doivent être prises dans la nature même, et selon le point de vue particulier sous lequel on considère l'objet en question (Aristote, *Topiques*, liv. VIII, ch. VII). J. D. J.

DIVISION, partage d'un tout en ce qu'il contient.

Platon cherche dans un de ses dialogues, *le Politique*, ce que c'est que l'homme. Le concevant d'abord comme un être animé, il distingue parmi les êtres animés ceux qui vivent en troupe et ceux qui vivent isolément. Parmi les animaux qui vivent en troupe, ceux qui vivent dans les airs ou dans l'eau et ceux qui vivent sur la terre ; et enfin ceux qui ont deux pieds et ceux qui en ont davantage. Il conclut que l'homme est un animal à deux pieds sans plumes.

Si on veut n'envisager ici que la méthode, sans être arrêté par la puérilité du résultat, on reconnaîtra que le procédé suivi par Platon consiste à séparer les éléments d'une totalité, à marquer les termes particuliers compris sous un terme commun, et, pour tout dire, à développer l'extension d'une idée. Cette opération logique, qui ne diffère de l'analyse que par quelques nuances, a reçu le nom de *division*. Socrate et Platon la regardaient comme une des parties essentielles de la méthode, et Aristote, qui y attache moins d'importance, en reconnaît cependant les avantages et en a tracé les règles. Elle est, sans contredit, très-familière à l'esprit, et elle exerce une influence notable sur le jeu de ses facultés. C'est à elle que nous devons d'éclaircir nos idées, de les exposer avec ordre et de pouvoir les retenir. On retient mal et on oublie vite ce qu'on ne sait que confusément.

Il peut arriver que l'objet à diviser soit une simple juxtaposition de parties réellement distinctes, comme les quartiers d'une ville et les appartements d'une maison : le partage de l'idée totale prend alors le nom de *partition;* dans les autres cas, il retient généralement celui de *division.*

La division proprement dite présente elle-même plusieurs variétés. On peut, 1° diviser le genre en ses espèces : toute substance est corps ou esprit ; tout animal est vertébré ou invertébré ; 2° diviser le genre par ses différences : toute proposition est vraie ou fausse ; toute ligne est droite ou courbe ; tout nombre est pair ou impair ; 3° diviser un sujet d'après les accidents opposés qu'il peut offrir : tout corps est en repos ou en mouvement ; tout astre est lumineux par lui-même ou par réflexion ; 4° enfin diviser un accident d'après les sujets où il peut se trouver ; les plaisirs se partagent en plaisirs des sens, de l'esprit et du cœur. Ces distinctions, qui occupaient beaucoup de place dans les anciennes logiques, ont aujourd'hui perdu de leur importance. Il est bon de remarquer cependant que la division du genre et des espèces se confond avec la classification, si capitale en toute espèce de science.

La première condition d'une bonne division, c'est d'embrasser toutes les parties du sujet, d'être complète : « Il n'y a presque rien, dit la *Logique de Port-Royal,* qui fasse faire tant de faux raisonnements que le défaut d'attention à cette règle ; et ce qui trompe, c'est qu'il y a souvent des termes qui paraissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant et savant il y a une certaine médiocrité qui tire un homme du rang des ignorants, et qui ne le met pas encore au rang des savants ; entre vicieux et vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba : *Magis extra vitia quam cum virtutibus...* ; entre sain et malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent ; entre le jour et la nuit, il y a le crépuscule ; entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété et la superstition ; et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice et la prodigalité il y a la libéralité et une épargne louable ; entre la timidité qui craint tout et la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable qui fait abandonner ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer. »

Mais s'il est indispensable de séparer tout ce qui diffère, il l'est aussi de ne point isoler des termes qui rentrent les uns dans les autres. Tout philosophe, par exemple, a le droit et le devoir de séparer, en psychologie, les sentiments, les pensées et les actions, qui constituent trois ordres de phénomènes à part ; mais on ne pourrait sans erreur ranger dans une quatrième catégorie les faits de mémoire, qui sont une espèce de pensée. Je dirai avec raison que toute opinion est vraie ou fausse ; mais je n'ajouterai pas, ou probable, car ce dernier caractère peut aussi bien appartenir à la vérité qu'à l'erreur. En un mot, il ne suffit pas que la division soit

complète, il faut encore qu'elle soit distincte, tranchée ou opposée ; expressions synonymes.

En troisième lieu, elle doit être immédiate, c'est-à-dire porter d'abord sur les parties principales, suivant une loi de l'esprit humain, qui, dans l'analyse, s'attache premièrement aux objets saillants, et n'arrive que peu à peu au détail. La fidélité à cette condition est l'unique moyen de saisir les rapports vrais des choses, et de ne pas supposer entre elles des différences fictives ; autrement on est bien près d'imiter un géographe à qui il prendrait fantaisie de partager les Européens en autant de groupes qu'il y a de villes en Europe, sans tenir compte de la division supérieure des royaumes.

Une dernière règle qui n'a pas toujours été suivie, et qui cependant n'a pas moins d'importance que les précédentes, c'est que les divisions doivent être resserrées dans de justes bornes. Pour peu qu'on les pousse trop loin, comme les scolastiques en avaient la funeste habitude, elles fatiguent l'intelligence, et l'accablent au lieu de la soulager. On a obscurci l'objet dans l'espérance de l'éclaircir, et il finit par échapper au regard et se perdre dans une poussière confuse. *Simile confuso est quidquid in pulverem sectum est*, a dit Sénèque.

Considérée dans les ouvrages de l'esprit, la division pourrait donner lieu à beaucoup d'autres remarques ; mais nous n'avons à l'envisager ici que sous le point de vue philosophique.

On peut consulter : Aristote, *Analyt. Post.*, lib. II, c. XIII ; — *Logique de Port-Royal*, liv. II.

C. J.

DIVINITÉ, voy. Dieu.

DOCÉTISME, voy. Gnosticisme.

DODWELL (Henri), né à Dublin en 1641, professeur d'histoire à l'Université d'Oxford, de 1688 à 1691, et mort à Shottesbrooke, en 1711, s'est principalement rendu célèbre par ses écrits théologiques et ses savants travaux sur plusieurs points d'archéologie et de philologie ; mais il appartient aussi, quoique d'une manière indirecte, à l'histoire de la philosophie, par la discussion qu'il souleva entre Collins et Clarke sur l'immortalité de l'âme et sa nature immatérielle. Déjà, en 1672, dans une lettre qu'il publia sur la manière d'étudier la théologie, il avait soutenu que l'âme est naturellement sujette à la mort, mais qu'elle devient immortelle par un esprit d'immortalité que Dieu y ajoute en ceux qui vivent dans son alliance. Ce paradoxe, soit qu'il n'eût pas été compris, soit qu'il ne fût pas à sa place, étant longtemps resté inaperçu, Dodwell entreprit de le développer, d'abord dans un écrit sur le mariage, publié en 1704, et deux ans plus tard, dans un discours sous forme de lettre (*Epistolary discourse*) dont il nous suffira de traduire le titre, d'une longueur peu ordinaire, pour en faire connaître l'esprit et le contenu : *Discours épistolaire, où l'on prouve par les Écritures et les premiers Pères que l'âme est un principe naturellement mortel, mais que la volonté de Dieu, afin de le punir ou de le récompenser, a rendu actuellement immortel en vertu de son union avec l'esprit divin communiqué dans le baptême, et où l'on fait voir que, depuis les apôtres, personne, à l'exception des évêques, n'a le pouvoir de donner le divin esprit immortalisant*, in-8, Londres, 1706. Une telle proposition dut soulever contre Dodwell un grand nombre d'adversaires, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. C'est ce qui arriva. Samuel Clarke, encore jeune alors, mais déjà en possession d'un nom très-respecté, fut un des premiers qui entrèrent en lice. Il publia pendant la même année une lettre où il réfute, avec beaucoup d'érudition et de logique, tous les arguments employés dans le *Discours épistolaire* (*A letter to M. Dodwell, etc.*, in-8, Londres, 1706). Cette lettre en provoqua une autre dans un sens contraire de la part de Collins (*A letter to the learned M. H. Dodwell, contening some remarks on a pretended demonstration of the immateriality, etc.*, in-8, Londres, 1707). Dès lors, la discussion cessa d'être théologique, pour rentrer entièrement dans le domaine de la philosophie. Dodwell en disparut, laissant en présence l'un de l'autre son adversaire et son défenseur.

Dodwell s'est acquis des titres plus réels à notre reconnaissance, en publiant quelques dissertations sur divers points très-obscurs de l'histoire de la philosophie : *Appendice concernant l'histoire phénicienne de Sanchoniathon*, en anglais, in-8, Londres, 1791 ; — *Apologie des œuvres philosophiques de Cicéron*, servant de préface à la traduction anglaise du *de Finibus*, publiée par Parker, in-8, *ib.*, 1702 ; — *Exercitationes duæ : prima de ætate Phalaridis ; secunda de ætate Pythagoræ philosophi*, in-8, *ib.*, 1699-1704 ; — *de Dicæarcho ejusque fragmentis*, dans le Recueil des anciens géographes (*Geographiæ veteris scriptores*), publié par Hudson, 4 vol. in-8, *ib.*, 1698-1712.

DOGMATISME. Avant toute discussion sur la nature des choses que nous désirons connaître, il y a la question de savoir si la connaissance elle-même et, par conséquent, si la science est possible, si l'esprit de l'homme peut atteindre à la vérité. Cette question est résolue de trois manières : les uns veulent que la vérité se dérobe éternellement à nos recherches, qu'il n'y ait pour nous aucun moyen de la discerner de l'erreur, et que nous soyons condamnés à un doute universel et irrémédiable. Ce sentiment a reçu le nom de *scepticisme*. Les autres pensent que la vérité n'est pas refusée à l'homme, qu'il lui est donné, au contraire, de la puiser à sa source la plus élevée et la plus pure, mais à la condition qu'il renonce à lui-même et à l'usage de sa raison, naturellement trompeuse ; qu'il s'abandonne à une certaine inspiration ou intuition supérieure à la raison ; qu'il se laisse entraîner et absorber par ce mouvement intérieur, au point de perdre le sentiment de son existence et de s'anéantir en Dieu. Cette opinion, qui suppose la précédente et s'appuie en partie sur elle, a été appelée le *mysticisme*. D'autres, enfin, sont pleins de confiance dans nos facultés intellectuelles, et croient qu'elles nous découvrent la vérité quand nous savons nous en servir, c'est-à-dire quand nous les soumettons à certaines règles d'ordre, de méthode, de circonspection, qui résultent de leur nature même. Cette foi dans la raison humaine pour toutes les choses dont la raison, dont les facultés humaines, en général, nous suggèrent l'idée, voilà ce qui constitue le *dogmatisme*. Pascal a très-bien caractérisé les partisans du dogmatisme, qu'il appelle les *dogmatistes*, et ceux du scepticisme, également connus sous le nom de pyrrhoniens, quand il dit que les uns ont voulu ravir à l'homme toute connaissance de la vérité, et que les autres tâchent de la lui assurer. C'est d'après cela qu'il met chacun dans la nécessité de choisir entre les uns et les autres. « Il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme : car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence ; cette neutralité est l'essence du pyrrhonisme : qui n'est pas contre eux est évidemment pour eux. » Cependant, comme il ne choisit pas lui-même et qu'il déclare les deux opinions éga-

lement inadmissibles, comme il nous montre le pyrrhonisme confondu par la nature, et le dogmatisme par la raison, que serait-il s'il n'y avait pas encore une troisième solution différente des deux autres? Le mysticisme, en effet, se distingue à la fois du scepticisme et du dogmatisme, quoiqu'il tienne de tous deux : ainsi que le premier, il rejette le témoignage de la raison humaine, considérant la vie et la science comme un amas de vains songes; il admet avec le second la certitude et l'existence de la vérité pour l'homme, mais il la cherche par une autre voie.

De ces trois manières de concevoir la nature humaine par rapport à la connaissance et à la vérité, le dogmatisme seul est fondé; il est le fond même de la pensée humaine et précède la réflexion; il naît en quelque sorte avec nous, se mêle à tous les actes de notre vie, et résiste à tous les sophismes inventés pour le détruire. Ici encore le nom de Pascal, qui a quelque autorité dans cette matière, vient se présenter à notre esprit. « Je mets en fait, disait-il, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et réel. » Le dogmatisme, en outre, sans rien sacrifier des droits de la raison et de la liberté humaine, admet dans son sein tout ce qu'il y a de noble et de vrai dans le mysticisme; sans souffrir aucune atteinte au principe de la certitude, il tient compte des contradictions apparentes sur lesquelles s'appuie l'opinion pyrrhonienne; il fait mieux encore, il les applique comme la condition même sous laquelle l'esprit humain, en général, arrive, à travers les siècles, par une suite non interrompue de progrès et de luttes, à une vue de plus en plus claire de la vérité.

Le dogmatisme ne saurait être l'objet d'une démonstration à part; il est tout démontré lorsqu'on a établi le fait de la certitude, quand on a expliqué la nature de chacune de nos facultés, quand on a mis en évidence l'impossibilité du scepticisme et les prétentions insoutenables ou extravagantes de l'école mystique. Nous dirons seulement qu'il se montre plus ou moins fidèle à son propre principe, qu'il sacrifie plus ou moins au scepticisme, et que ce sacrifice a lieu aux dépens tantôt d'une faculté, tantôt d'une autre. De là les différents systèmes entre lesquels se partage la philosophie. Les uns ne veulent reconnaître que le témoignage de leur sens et se défient de la raison et du raisonnement : ce sont les philosophes empiriques ou sensualistes; les autres, au contraire, traitant d'illusion tout ce que nous savons, non-seulement par les sens, mais par l'expérience en général, n'admettent que des connaissances ou des idées *a priori* : on leur a donné le nom d'idéalistes; d'autres encore, admettant à la fois la raison et l'expérience, ne comptent pour rien les leçons de l'histoire et les enseignements ou l'expérience de nos semblables : c'est le défaut dans lequel est tombée l'école cartésienne; enfin une secte nouvelle, aujourd'hui déjà tombée dans l'oubli, s'était formée il y a quelque temps, qui, donnant au scepticisme gain de cause contre toutes nos facultés, ne laissait subsister d'autre moyen de connaissance ni d'autre criterium de la vérité, que le témoignage de la majorité des hommes. La logique ne permet pas qu'on divise ainsi notre intelligence, qui, de sa nature, est indivisible. Les principes, les idées de la raison interviennent nécessairement dans l'expérience et même dans la perception des sens; car si, dans ce dernier phénomène, il n'entrait que des sensations, comment pourrait-il nous donner connaissance, fugitif et personnel comme il serait alors, d'un monde durable, infini, dont nous subissons les lois, et dans lequel nous ne sommes qu'un point imperceptible? Il n'est pas moins évident que l'expérience est nécessaire pour constater la présence et le caractère, par conséquent les droits de la raison; il faut que la raison descende en nous, qu'elle se mêle aux phénomènes de notre existence contingente, pour que nous puissions en parler et nous conduire à sa lumière. Enfin la raison, quoique la même pour tous, n'arrive pas chez un seul à son complet développement; car, dans notre faible nature, rien ne se développe qu'à la condition du travail et du temps. Nous sommes donc obligés de tenir compte de tous les efforts, c'est-à-dire de tous les systèmes qui nous ont précédés. Ainsi il n'y a pas de milieu : ou le scepticisme, ou un dogmatisme conséquent avec lui-même, qui s'appuie à la fois sur la raison, sur l'expérience et sur l'histoire.

Toutefois nous établirons une distinction entre le dogmatisme dans la science, dans les résultats obtenus à la suite des recherches de l'esprit, et le dogmatisme dans la méthode. La méthode dogmatique est celle qui commence par l'affirmation, au lieu de commencer par l'observation et par le doute. Elle *pose* (c'est le mot qu'elle affectionne) certains principes dont elle se croit dispensée de rendre compte, et se borne à en développer les conséquences sans aucun égard pour l'expérience ni pour les faits. Cette méthode, à peu d'exceptions près, a été celle des philosophes scolastiques; mais elle a reparu récemment, s'appuyant sur des prétentions inconnues au moyen âge et remplaçant l'autorité par l'arbitraire. C'est en vain qu'on lui a donné le nom de méthode synthétique; il n'y a pas de synthèse sans l'observation ou l'analyse, mais de simples hypothèses, ou quelque chose de pis encore, des abstractions vides de sens. Autant le dogmatisme est désirable dans les résultats de la science, autant il doit être proscrit de la méthode; car ce n'est qu'en commençant par le doute, et en allant avec précaution des faits aux principes et aux raisonnements, que l'on peut finir par la certitude (voy. Méthode).

DOMINIQUE de Flandre, de l'ordre des Dominicains, florissait vers l'an 1500 à Bologne, où il enseignait la philosophie et la théologie. Il se montra très-zélé thomiste, et défendit avec non moins de succès que d'ardeur les doctrines du maître contre les attaques de l'école rivale, c'est-à-dire contre l'ordre des Franciscains, attaché comme on sait aux idées de Duns-Scot. Il a écrit, selon la méthode de son temps, une sorte de commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a pour titre *Quæstiones supra* XII *libros Metaphysices Aristotelis*, in-f°, Venise, 1490; Cologne, 1621. Ce livre, comme il faut s'y attendre, ne brille point par l'originalité; cependant, sous les distinctions et les définitions sans nombre dont il nous offre l'assemblage, on trouve de la justesse et même une certaine profondeur. Nous nous contenterons d'en citer les propositions suivantes :

La métaphysique a pour objet de rechercher le principe de toutes choses : ce principe, c'est l'absolu, ou l'absolument réel, ce qui est en soi, réellement et sans condition.

Ce réel absolu ou inconditionnel ne peut pas être défini par les moyens ordinaires, c'est-à-dire par le genre et par l'espèce; on ne peut le faire connaître que par certaines qualités essentielles, qui à leur tour sont indéfinissables, par exemple comme cause efficiente ou comme cause finale.

L'être absolu ou inconditionnel est absolument *un*, car il est la pure réalité sans négation. Or, c'est la négation seule qui est la raison de la différence des choses : un être particulier, ou un individu, ne diffère d'un autre individu que par

certains caractères qui lui appartiennent exclusivement.

La différence qui sert de base à la distinction des choses est *essentielle*, ou *réelle*, ou *formelle*, ou *logique*. La première est celle qui existe entre l'être et le non-être, entre le fini et l'infini; la seconde est celle qui sépare deux êtres compris dans le même genre, mais distingués l'un de l'autre par des propriétés fondamentales : tels sont, par exemple, l'homme et l'animal. La différence formelle est celle qui résulte, non pas de certaines propriétés ou de certains attributs, mais du degré de ces attributs, qui existent chez l'un sous une forme finie, et infiniment chez l'autre : c'est une différence de ce genre qui existe entre l'humanité et la divinité. Enfin la différence logique n'est fondée que sur une comparaison entre deux objets de la même nature, mais dont l'un nous paraît plus grand ou plus petit que l'autre.

Ces quatre différences principales sont divisées à leur tour en une multitude de différences secondaires. Il est inutile de pousser plus loin l'analyse de ces subtilités. J. T.

DOUTE. On appelle ainsi l'état dans lequel notre esprit se trouve quand il demeure en suspens entre deux jugements contradictoires, sans avoir aucun motif qui lui fasse adopter l'un plutôt que l'autre. L'homme, en même temps qu'il est doué de raison, étant un être faible et borné, il y a nécessairement des choses qu'il ignore, d'autres qu'il connaît avec une entière certitude, et d'autres dont il est forcé de douter. Le doute est donc un état très-ordinaire, nous dirons volontiers très-naturel, de l'esprit. Mais il n'intéresse la philosophie que lorsqu'il porte sur les principes mêmes de la connaissance humaine. Le doute des philosophes est tantôt provisoire et tantôt définitif. Le doute provisoire, qui porte aussi le nom de doute méthodique, est une suspension volontaire et momentanée de notre jugement, pour donner le temps à l'esprit de se rendre compte de tout ce qu'il sait, de coordonner toutes ses idées et toutes ses connaissances, et de les ériger enfin en système. Le doute ainsi compris est la condition même de la certitude et de la science, en même temps qu'il est le signal et le premier acte de notre affranchissement intellectuel. Descartes est le premier qui en ait fait une règle de la méthode, et cette règle, malgré les objections qu'elle a soulevées autrefois et les déclamations dont elle est encore aujourd'hui le prétexte, a son fondement inébranlable dans la nature humaine. Il est absolument impossible d'arriver par un autre chemin de l'état de confusion et de spontanéité obscure où se trouvent d'abord nos idées, à l'état de réflexion et de libre examen sans lequel il n'y a pas de vraie certitude ni de science. Qui n'a jamais douté, n'a jamais pénétré le fond de rien, n'a jamais pensé. Oui, il faut avoir essayé de douter de tout, même de la raison, si l'on veut savoir combien son autorité est invincible, et quelle est l'élévation et la fécondité de ses principes (voy. MÉTHODE). Nous ne parlerons pas dans les mêmes termes du doute définitif, considéré comme le dernier mot de la raison sur elle-même, c'est-à-dire du scepticisme. Le scepticisme est, sous quelque point de vue qu'on le considère, et malgré l'impulsion salutaire qu'il a souvent imprimée aux esprits, un des faits les plus malheureux de la philosophie. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter plus longtemps; nous en avons fait le sujet d'un article séparé.

DROIT (littéralement traduit du latin *rectum* et du grec ὀρθὸν, ce qui est en ligne droite, ce qui doit servir de règle ou de mesure; en allemand le mot *recht* nous offre exactement le même sens). L'idée du droit, à la considérer en elle-même, indépendamment des applications dont elle est susceptible et des lois plus ou moins justes qui ont été faites en son nom, est une idée de la raison absolument simple et qui échappe par là même à toute définition logique; mais on peut la faire comprendre par l'idée du devoir, dont elle est inséparable et avec laquelle elle forme dans notre esprit une corrélation nécessaire. Nous voulons dire qu'il n'y a pas de devoirs sans droits, ni de droits sans devoirs, et qu'il est impossible de concevoir l'une sans l'autre ces deux notions, renfermées toutes deux dans l'idée supérieure de la loi morale : c'est cette loi elle-même, essentiellement une et immuable de sa nature, que nous appelons tantôt du nom de droit et tantôt du nom de devoir, selon le point de vue sous lequel on l'envisage; selon que le sujet auquel elle s'adresse, c'est-à-dire l'homme, est considéré comme passif ou comme actif par rapport à ses semblables. En effet, ce que la loi morale m'ordonne de faire, ce qu'elle me prescrit comme un devoir, elle défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; elle me déclare inviolable, par conséquent, dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir; et cette inviolabilité dont je suis revêtu, ou cette défense adressée à mes semblables, voilà précisément ce qui constitue mon *droit*. Ce principe n'a pas besoin de démonstration; il brille de sa propre évidence comme un axiome de géométrie; c'est un axiome de morale, qu'on ne saurait nier sans nier en même temps toute idée de justice et d'obligation réciproque.

La conséquence qui en découle immédiatement, c'est que le caractère moral de l'homme, les devoirs qu'il a à remplir, le caractère universel et absolu de ces devoirs, où l'intérêt ni l'expérience ne doivent avoir aucune part, sont le fondement unique de tous ses droits. En effet, un droit, c'est plus qu'un pouvoir, autrement tout pouvoir serait légitime et toute action serait juste; c'est plus qu'une faculté et la liberté matérielle d'en faire usage : c'est la consécration de cette liberté pour tous ceux qui pourraient y porter atteinte; consécration qui emporte avec elle, dans les limites où elle existe, l'inviolabilité de ma personne. Or, d'où me pourrait venir un tel caractère, sinon d'une loi absolument obligatoire et, par conséquent, universelle, à l'accomplissement de laquelle je dois employer toutes mes facultés et toute mon existence? Comment mes facultés, comment ma vie et ma personne même seraient-elles pour les autres un objet de respect, si elles n'avaient pas une destination marquée d'avance par cette loi supérieure qui commande à tous les intérêts, à toutes les passions, à tous les besoins du moment, et qui oblige indistinctement tous les hommes? C'est en vain que l'on chercherait à faire dériver nos droits d'un autre principe; il y a même une véritable contradiction à prononcer ce mot, lorsqu'on méconnaît le but moral de la vie et qu'on repousse comme une chimère la règle absolue du devoir, telle que nous la donne une connaissance immédiate de la raison. Dira-t-on que nos droits sont dans nos besoins? Mais si mes besoins, exaltés par la passion, sont précisément de telle nature que je ne puisse les satisfaire qu'en faisant violence à mes semblables, et si, de plus, j'ai la certitude d'être le plus fort dans ce conflit, quelle raison aurais-je de m'abstenir? La confusion de nos droits avec nos besoins n'est donc pas autre chose que la suppression même de la notion de droit. Aussi la proposition de Hobbes, que l'homme, dans l'état

de nature, a droit à toutes choses, est-elle absolument dépourvue de sens. Dans l'état de nature, tel que le comprend le philosophe anglais, c'est-à-dire en l'absence de toute loi et de toute obligation, aucun droit ne peut être admis, il n'y a de place que pour la force; les hommes eux-mêmes sont des forces inégales qui se combattent sans relâche, et au sein de ce désordre général le vainqueur a toujours raison. Dira-t-on que nos droits sont simplement les conditions de la société et n'ont pas d'autre fondement que l'intérêt général? Par exemple, la vie et la liberté d'un homme, la propriété qui représente ses labeurs, n'ont-elles par elles-mêmes rien de sacré, aucun titre qui les protége contre les entreprises de la violence, et ne doivent-elles être respectées que pour des motifs tirés de la sécurité publique? Sans doute, chacun prend sa part de ce bien, le premier de tous; sans doute, l'intérêt général doit naturellement comprendre les intérêts particuliers; mais lorsque, par suite de notre ignorance, ces deux sortes d'intérêts ne s'accordent pas, et que nous sommes assez forts ou assez téméraires pour braver les vengeances de la société, qu'est-ce qui nous ordonne de sacrifier ceux-ci à celui-là? D'ailleurs la société elle-même, la société tout entière ne peut-elle donc jamais devenir injuste? l'intérêt général qu'on voudrait nous donner comme la règle suprême de toute justice, n'est-ce pas quelquefois ce qui flatte les passions du grand nombre? et parce que le grand nombre est le plus fort, tout lui est-il permis envers les faibles? On ne saurait admettre davantage que nos droits soient le résultat d'une convention ou d'un engagement réciproque de tous envers chacun et de chacun envers tous. En fait, cette convention n'existe pas, les sociétés humaines ont commencé tout autrement et se dissoudraient à l'instant même si elles devaient être fondées sur l'accord unanime des individus. Mais, en supposant même qu'un tel engagement fût possible, il n'obligerait que ceux qui l'ont positivement et sciemment accepté, il ne pourrait pas s'étendre au delà d'une génération, par conséquent les droits qui devraient en résulter seraient à chaque instant suspendus, ou, ce qui revient au même, n'existeraient pas. Il y a plus encore : cette idée de droit ou d'obligation réciproque qu'on veut faire dériver d'un contrat, est la base même et la condition absolue de tout contrat; car évidemment un contrat suppose la liberté des contractants, ce droit fondamental, dont on peut sans peine faire sortir tous les autres; il suppose l'obligation de respecter ses engagements, et cette obligation à son tour suppose les droits de ceux envers qui l'on s'engage et qui observent les clauses arrêtées en commun. Enfin si l'on prétend que tout droit prend sa source dans les lois positives émanées de la volonté des législateurs, sans reconnaître au-dessus de ces lois une règle, un principe rationnel qui les justifie; alors le droit, sans unité et sans durée, capricieux comme la fortune qui élève et qui détruit les pouvoirs politiques, n'est plus autre chose que la volonté du plus fort, c'est-à-dire qu'il n'existe pas.

Ainsi il n'y a pas de milieu : ou il faut renoncer à toute espèce de droit, et dire que l'homme, malgré les facultés admirables dont la nature l'a doué, n'est qu'une chose livrée à la merci de quiconque voudra et pourra se l'approprier; ou il faut admettre que nos droits sont fondés sur des devoirs et n'existent que dans la limite de ces devoirs. Il n'y a pas de droits en faveur des animaux, non parce que les animaux sont plus faibles que nous, mais parce que, privés de raison et de liberté, ils ne sont capables d'aucun devoir et se trouvent véritablement *hors la loi :* nous voulons parler de la loi morale. L'homme lui-même peut se placer, par le crime, dans une situation pareille; car, logiquement, il n'y a pas plus de droits pour l'homme déchu qui s'est mis en guerre ouverte avec l'ordre moral, que pour la brute incapable de le comprendre. C'est sur ce principe, aussi bien que sur la nécessité de veiller à sa propre défense, que repose le droit de la société d'infliger à certains coupables des peines corporelles, ou, comme s'exprime notre code, des peines *afflictives*, parmi lesquelles il faut comprendre la peine de mort. Mais, dans sa sévérité, la société est toujours tenue de se respecter elle-même, et, dans l'usage qu'il fait des animaux, l'homme ne doit jamais céder à des passions qui l'endurcissent et le dégradent.

Un droit ne suppose pas seulement un devoir, il suppose aussi un rapport, soit effectif, soit possible, entre l'homme et ses semblables. Même le pouvoir naturel que nous exerçons sur les animaux et sur les choses, nous ne l'appelons un droit, et il ne mérite véritablement ce nom, à titre de propriété, que lorsque nous sommes placés à l'égard de nos semblables dans certaines conditions déterminées, dont nous aurons ailleurs l'occasion de parler plus longuement. Il résulte de là qu'il faut distinguer plusieurs sortes de droits, selon les rapports qui peuvent se former dans l'espèce humaine. On a désigné sous le nom de droits *naturels* ceux qui sont nés en quelque sorte avec nous et qui existent d'homme à homme, indépendamment de toute organisation sociale. On a appelé droits *civils* ceux qui existent ou qui doivent exister, dans une société organisée, de citoyen à citoyen, ceux que l'on conçoit entre les membres de l'État considérés isolément. Au contraire, les droits qu'un citoyen peut exercer sur tous les autres, c'est-à-dire sur l'État tout entier; ceux d'un membre de la société sur la société elle-même, ont reçu le nom de droits *politiques :* ainsi, le droit d'acquérir, celui de tester, de contracter mariage, etc., sont des droits civils; le droit de participer dans une mesure quelconque au gouvernement et à la nomination du pouvoir soit exécutif, soit législatif, est un droit politique. Enfin il y a aussi des droits *internationaux*, que les peuples et les nations doivent prendre pour règles dans tous les rapports, même dans les conflits qui peuvent s'établir entre eux; car les lois éternelles de la bonne foi et de la justice et, autant que cela est possible, de l'humanité, doivent conserver leur empire jusqu'au sein de la guerre. Nous allons maintenant indiquer en quelques mots les principes particuliers sur lesquels reposent ces diverses espèces de droits, en nous arrêtant un peu plus longtemps sur les droits naturels, qui sont la source et le fondement de tous les autres.

L'homme considéré en lui-même, dans ses facultés et dans les éléments constitutifs de sa nature, sans aucun égard pour les circonstances dans lesquelles il peut se trouver par rapport à ses semblables, est soumis à certains devoirs généraux, sur lesquels repose le système entier de la morale : 1° aucun usage arbitraire de la vie ne pouvant être admis sous l'empire de la loi morale, la vie lui a été donnée pour une fin déterminée; il doit donc la conserver pour cette fin, c'est-à-dire pour obéir à l'ensemble de ses devoirs; 2° l'homme n'étant un être moral et ne pouvant, par conséquent, atteindre le but de son existence, qu'à la condition d'agir, de vivre par lui-même, d'être l'auteur véritable de ses actes, il est de son devoir de défendre sa liberté comme sa vie et plus que sa vie, de résister à toute

contrainte et à toute séduction extérieure, pour n'obéir qu'à la voix de sa conscience; 3° la liberté, à son tour, ne pouvant pas se concevoir sans la raison; la conscience, quand elle n'est pas réfléchie, pouvant autoriser les plus funestes égarements, il nous est également ordonné de nous rendre compte des principes qui dirigent notre conduite et, par conséquent, de développer, autant qu'il nous est possible, toutes les facultés réunies de notre intelligence. D'ailleurs, on peut dire de cette faculté ce que nous avons dit de la vie elle-même : elle ne nous a pas été donnée en vain; nous en devons compte à celui qui l'a placée en nous et qui n'a rien fait sans raison, puisqu'il est la raison même. De ces devoirs primitifs et absolument obligatoires résultent pour nous des droits primitifs communs à tous les hommes, et qui n'ont pas d'autres limites que les devoirs mêmes sur lesquels ils reposent.

Le devoir de notre conservation, l'usage général que nous devons faire de notre existence et de nos forces, a pour conséquence nécessaire l'inviolabilité de la vie humaine et, par suite, la liberté d'y pourvoir comme il nous plaît, sous les conditions générales de l'ordre, c'est-à-dire la liberté individuelle, le *habeas corpus*, comme dit la loi anglaise. La liberté individuelle comprend à son tour le droit de disposer à notre gré des choses que nous nous sommes assimilées par le travail, qui sont l'œuvre de nos mains ou la création de notre génie et forment comme une extension de notre personne : car qu'est-ce que l'esclavage, c'est-à-dire la plus entière privation de liberté individuelle, sinon cet état de violence où tous les effets de notre activité et tous les fruits de nos labeurs passent aux mains d'un autre? L'esclave peut bien obtenir des garanties pour sa vie; mais il ne possède jamais rien que sous le bon plaisir de son maître. Par conséquent, le droit de propriété est consacré en même temps et par le même principe que la liberté individuelle et l'inviolabilité de la vie.

Le devoir qui nous commande de conserver toujours notre libre arbitre, d'être avant tout une personne morale ou de n'agir que suivant nos convictions et notre foi, nous investit de ce droit si longtemps méconnu, si obstinément contesté encore aujourd'hui, qui a pour nom la liberté de conscience. Malgré le temps et les efforts qu'il a fallu pour le faire entrer d'abord dans nos lois et ensuite dans nos mœurs; malgré les larmes et le sang qu'elle a coûtés depuis que l'humanité la réclame, la liberté de conscience n'est pas un droit moins évident ni moins sacré que la liberté individuelle et même la vie; car sans elle notre existence morale est détruite, elle est la condition commune de tous nos droits et de tous nos devoirs. Or, ce n'est pas seulement par la violence et par la contrainte extérieure, qu'on peut étouffer la voix de la conscience; on arrive au même résultat, et d'une manière plus sûre, ou par la corruption, ou par la ruse, ou par l'avilissement. De ces deux sortes de moyens, les premiers n'atteignent que le corps, laissant à l'âme toute son énergie et la faculté de la résistance; les autres font violence à l'âme elle-même, et ne tendent à rien moins qu'à la supprimer. La liberté de conscience emporte donc avec elle le respect de la dignité de nos semblables, le respect de leur bonne foi et de leur honneur, quand ils ne l'ont pas perdu volontairement par leurs actes. La liberté, la personne morale tout entière, disparaît sous le sceau de l'infamie.

Enfin du devoir qui nous commande de chercher la vérité de toutes les forces de notre intelligence, résulte pour nous le droit d'user de ces forces dans l'étendue et de la manière que nous jugeons convenables, et ce droit est celui qu'on appelle la liberté de penser. A proprement parler, la pensée est naturellement et nécessairement libre. Il n'existe point de moyens matériels ni de mesures coërcitives pour empêcher un homme de diriger comme il lui plaît le cours de ses idées, et d'adopter les opinions qui lui paraissent les plus dignes de son choix. Mais on peut arrêter l'expression ou la communication de la pensée, et c'est précisément cet acte extérieur que nous considérons comme un droit inaliénable de la nature humaine. En effet, c'est une des lois de notre intelligence de ne pas pouvoir se développer sans entrer en rapport avec l'intelligence de nos semblables au moyen de la parole et de la discussion : par conséquent, mettre des entraves à la liberté de la parole et de la discussion, dans les limites où elle n'est pas contraire aux droits légitimes de l'individu et à la sûreté publique, c'est faire violence à la pensée, c'est porter atteinte au principe même de la société; car la société consiste bien plus dans le commerce des esprits et dans le libre échange des idées, que dans l'accord des intérêts ou dans l'ordre purement matériel. Au reste, la communication de la pensée est aussi un acte de la liberté individuelle, dont nous avons établi plus haut le caractère inviolable.

Tous les droits que nous venons d'énumérer sont universels comme les devoirs dont ils découlent; ce qui revient à dire que tous les hommes sont égaux devant la loi morale, malgré l'inégalité naturelle de leurs facultés et de leurs forces. En effet, l'inégalité n'exclut pas la similitude ou l'unité de nature. Les attributs distinctifs de l'homme, c'est-à-dire la raison et la liberté, à quelque degré qu'ils existent, supposent la conscience morale, c'est-à-dire des droits et des devoirs. Il n'existe donc point, comme on l'a cru longtemps et comme le croient encore certains esprits chagrins, de races humaines naturellement vouées à l'esclavage ou condamnées par un décret de Dieu à une éternelle infamie. Les décrets de Dieu sont écrits dans nos cœurs; ils exigent que l'homme soit aux yeux de ses semblables un objet de respect et d'amour

Aucun de ces droits ne peut avoir plus d'étendue que le devoir auquel il correspond, ni subsister en dehors, c'est-à-dire au préjudice de l'ordre moral. De là ce principe général et sans exception, applicable à l'état social comme à l'état de nature, et à toutes les conditions de l'état social; qu'il n'y a pas de droit ou de pouvoir sans condition, ni de liberté sans limites. Ces limites ne sont point arbitraires, mais elles sont déterminées, *a priori*, d'une manière absolue et invariable par l'idée même du droit. Car, puisque les mêmes droits (nous entendons parler des droits naturels) appartiennent indistinctement à tous les hommes, les droits de l'un ne sauraient aller jusqu'à offenser les droits des autres; ce qui est sacré chez l'un est sacré chez tous. Ainsi la liberté de communiquer ma pensée ne peut s'étendre jusqu'au droit de calomnier, de diffamer mes semblables, de les exciter à des actes de violence les uns contre les autres, ou de corrompre des âmes sans défense. Il n'est permis à personne, ni à un corps, ni à un individu, sous prétexte d'user de sa liberté de conscience, de gêner la conscience et la liberté des autres, ou de se placer en dehors des conditions sur lesquelles repose la liberté commune. Enfin je ne dois aucun respect à la vie de celui qui attaque injustement la mienne, et personne n'oserait invoquer la liberté individuelle dans un but de violence ou de rapine.

Les droits civils, conçus au point de vue de la raison et tels qu'ils existent réellement dans les États bien organisés, ne sont pas autre chose que les droits naturels servant de base à une législation positive et placés sous la protection de la société tout entière, représentée par les pouvoirs publics. Ce principe, simple corollaire de tout ce qui précède, n'a pas besoin de justification; car il est évident que les devoirs et, par conséquent, les droits de l'homme ne sauraient être détruits par la qualité de citoyen. Il y a plus, c'est à la condition d'être citoyen, ou de faire partie de la société bien organisée, que nous pouvons remplir tous les devoirs et jouir en réalité de tous les droits que nous avons en notre qualité d'homme. Il en résulte, 1° que l'on est citoyen d'un État ou d'un autre par cela seul qu'on est homme; que la protection de la société est due également à tous ceux qui en acceptent les obligations et les charges; 2° que tous les citoyens d'un même pays, malgré l'inégalité des conditions sociales, doivent être égaux devant la loi de l'État, comme tous les hommes, malgré l'inégalité de leurs facultés naturelles, sont égaux devant la loi morale. Seulement il faut observer que les droits civils, quoique fondés sur les mêmes principes, ne sauraient avoir la même étendue que les droits naturels; car il ne suffit pas qu'ils soient, comme ces derniers, limités par leur propre nature, c'est-à-dire qu'ils n'empiètent pas les uns sur les autres; il faut qu'ils soient subordonnés aux conditions sans lesquelles la société elle-même ou l'État ne pourrait ni subsister ni se défendre. Par exemple, c'est un droit naturel de s'associer dans un but qui n'est pas contraire aux règles universelles de la justice et de la morale; mais, dans l'ordre civil, le droit d'association ne peut exister que sous la condition de ne pas dissoudre l'État, de ne pas former dans son sein un autre État indépendant et, par conséquent, rival du premier. Nous en dirons autant de la liberté de conscience et de la liberté de penser, c'est-à-dire de la liberté de la parole et de la presse; l'une et l'autre ne peuvent être admises à titre de droits civils, que sous la condition de ne pas ébranler les lois fondamentales de la société.

L'ordre civil suppose un ordre politique; car il n'y a pas de lois sans un législateur; les lois ne sont point obéies sans un pouvoir actif chargé de veiller à leur exécution, et représentant aux yeux de chaque citoyen la loi vivante et armée ou la société tout entière. Ces deux pouvoirs, qui sont tantôt séparés et tantôt confondus dans les mêmes mains, forment, par leur réunion, la puissance souveraine. D'où émane la souveraineté? par qui doit-elle être exercée? et, si elle ne peut pas être exercée directement, par qui et comment doit-elle être déléguée? Telles sont les questions qui se présentent tout d'abord à l'esprit lorsqu'il s'agit de droits politiques. Ces questions forment à elles seules la matière de toute une science; elles ouvrent une carrière sans fin aux méditations du philosophe et de l'homme d'État. Nous n'avons donc pas la prétention de les résoudre ici en quelques lignes; mais nous pouvons, du moins, énoncer à ce sujet quelques principes généraux implicitement renfermés dans tout ce qui précède. La première question, quand on laisse de côté les faits accomplis, pour ne s'occuper que du droit, nous voulons dire de la morale et de la saine raison, ne peut pas nous tenir longtemps dans le doute. Il est évident que la souveraineté émane de la société tout entière, c'est-à-dire de la nation; c'est là qu'elle réside sans interruption, qu'elle est vraiment inaltérable et de droit divin; car, s'il en était autrement, le pouvoir souverain et, par conséquent, l'homme ou les hommes qui l'exercent, ne seraient plus au service de la société, ou commis à la défense des droits de tous contre les empiétements de chacun; mais la société, détournée de sa propre fin et déchue de sa dignité, serait au service ou plutôt à l'usage de quelques-uns; en un mot, l'ordre moral serait sacrifié à l'ordre politique. Il n'y a pas de droit divin qui puisse contredire ce principe, car il n'existe pas de droit contre le droit; la volonté de Dieu, c'est tout ce qui est juste et tout ce qui est d'accord avec la dignité humaine. Cependant la nation tout entière, cela est matériellement et moralement impossible, ne peut pas gouverner, administrer, faire des lois; il faut donc qu'on lui accorde le droit, comme la nature des choses lui en fait une nécessité, de déléguer à quelques-uns de ses membres l'exercice du pouvoir souverain, dont le principe subsiste toujours en elle et ne peut périr qu'avec elle. Mais comment, et par qui, et au profit de qui cette délégation doit-elle avoir lieu? Aucune de ces questions n'est susceptible d'une solution absolue, parce qu'aucune ne relève exclusivement des idées de la raison. Le but seul de la société demeure toujours et partout le même; toujours et partout il faut développer dans son sein le sentiment de la dignité humaine et des facultés dont l'exercice est la raison même de notre existence: mais le moyen par lequel on peut atteindre ou du moins poursuivre ce but, c'est-à-dire la constitution politique, varie nécessairement suivant les temps, suivant les lieux, suivant la civilisation et le génie des peuples, suivant leurs rapports avec les peuples voisins. Il faut remarquer d'ailleurs qu'entre les droits civils et les droits politiques la différence est énorme. Les premiers appartiennent indistinctement à tous les citoyens, non-seulement parce qu'ils résultent des devoirs que chacun a à remplir envers soi; mais aussi parce qu'il n'est guère possible de les exercer hors de soi, et toutes les fois que leur action s'étend plus loin, c'est dans une sphère extrêmement limitée. Au contraire, quand nous exerçons des droits politiques, nous disposons dans une certaine mesure de la société tout entière, en même temps que nous disposons de nous-mêmes. Avant de nous confier de tels droits, la société doit donc exiger de nous les qualités sans lesquelles il nous serait absolument impossible d'en faire un bon usage; car la société a le droit de stipuler pour tous, tandis que chacun, pris à part, n'a rien d'engagé dans l'État que son intérêt personnel. Les qualités exigées pour l'exercice des droits politiques sont l'indépendance et les lumières; et comme la société n'a aucun moyen de constater ces qualités en elles-mêmes, il faut bien qu'elle s'en tienne à certains signes extérieurs, à certaines garanties matérielles qui rendent leur existence au moins probable. Le cercle où se renferment les droits politiques est donc nécessairement indéterminé; il doit s'étendre peu à peu, dans une société bien organisée, avec les progrès de l'instruction et du bien-être, avec les paisibles conquêtes de l'intelligence et du travail, jusqu'à ce qu'il embrasse à peu près tous les membres actifs, tous ceux qui représentent la force et l'intelligence d'une nation (voy. ÉTAT).

La société une fois constituée, elle devient une personne morale qui a, comme l'individu, ses devoirs et ses droits. Les droits qui existent d'une nation à une autre sont ceux qu'on appelle internationaux. Les droits internationaux sont fondés, les uns sur l'usage et la tradition, les autres sur la raison. Ces derniers ont exactement

le même principe que les droits naturels. Chaque nation doit veiller à sa propre défense, à la conservation de son indépendance et de sa dignité, sans attenter à la dignité et à l'indépendance des autres. Quand la guerre est le seul moyen de se faire respecter ou d'obtenir justice, la guerre est de droit; mais il ne faut pas oublier qu'au sein même de ce fléau il y a des règles de justice, de bonne foi, d'humanité qu'un peuple ne peut pas méconnaître sans se couvrir d'infamie.

Tous ces droits, quand on les embrasse dans leur ensemble et qu'on cherche leur origine, non dans une législation établie, dans la tradition ou dans la coutume, mais dans la nature même de l'homme, sont l'objet d'une science particulière, le *droit naturel*, qu'il ne faut confondre ni avec la morale ni avec le *droit positif*. La morale est la science de nos devoirs, et, quoique nos devoirs soient le fondement unique de nos droits, ces deux choses peuvent cependant être étudiées séparément. D'ailleurs la morale ne s'adresse qu'à la conscience et à la liberté des individus: le droit naturel fournit aussi des règles pour les sociétés et pour les nations, et ces règles, il est nécessaire de les faire respecter par la force. Quant au droit positif, il est la science des lois émanées de la volonté des législateurs, sans aucun égard pour leur valeur philosophique. Cependant l'histoire du droit positif est une partie de l'histoire de l'esprit humain; elle nous montre comment les sociétés se sont établies et organisées; comment les idées d'équité, de justice et d'humanité ont triomphé peu à peu de la force; comment le droit naturel, c'est-à-dire la raison, a détrôné la coutume, la routine, l'arbitraire, les préjugés de religion et de caste, pour introduire à leur place ces deux admirables conquêtes de l'esprit moderne : la séparation de l'ordre civil et de l'ordre religieux; l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

Les premiers essais de droit naturel sont la *Politique* d'Aristote, la *République* et les *Lois* de Platon, le *de Officiis* et le *de Legibus* de Cicéron. Le moyen âge n'avait aucune idée de cette science. Elle n'a commencé à être connue sous son véritable nom et à être comprise dans toute son importance, que lorsque Hugo Grotius eut publié, dans les premières années du XVIIe siècle (en 1625), son fameux traité du droit de la paix et de la guerre : *de Jure belli et pacis*. Après Grotius, ceux qui ont rendu le plus de services à la science du droit naturel sont : Pufendorf, par son traité *du Droit de la nature et des gens* et ses *Devoirs de l'homme et du citoyen*; Leibniz, qui a laissé dans toutes les sciences des traces de son génie; Vico, par ses écrits sur le droit en général et par son ouvrage *de Uno universi juris principio et fine uno*; Burlamaqui, par ses divers écrits sur le droit naturel et le droit politique; enfin, le droit naturel, une fois considéré comme une science et comme une branche importante de la philosophie, a produit des ouvrages sans nombre, qu'il serait impossible d'énumérer ici. Nous dirons seulement que les représentants les plus illustres de la philosophie allemande, Kant, Fichte, Hégel, ont aussi écrit sur le même sujet. Nous renvoyons le lecteur aux articles qui leur sont consacrés. Quant au *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy, interrompu par la mort de l'auteur, il ne contient malheureusement que les prolégomènes de cette science.

DUALISME (de *duo*, deux). On appelle ainsi la croyance que l'univers a été formé et continue d'exister par le concours de deux principes également nécessaires, également éternels et, par conséquent, indépendants l'un de l'autre. Cette manière de concevoir les choses, si complétement discréditée aujourd'hui, occupe une très-grande place dans l'histoire de l'esprit humain, où elle s'est montrée à plusieurs reprises et sous des formes très-diverses. Elle a d'abord pris naissance et s'est développée en Orient au nom de la religion; elle a été accueillie ensuite au nom de la raison, et avec un caractère exclusivement métaphysique, par la plupart des philosophes de la Grèce; enfin on la rencontre de nouveau, sous une forme religieuse, dans l'histoire du gnosticisme et des hérésies du moyen âge.

Le dualisme religieux, s'appuyant uniquement sur l'imagination, et n'envisageant le monde que dans ses rapports avec la sensibilité humaine, admet comme principes de l'univers deux natures également actives et intelligentes, deux dieux, personnels et libres, dont l'un est l'auteur du bien et l'autre celui du mal. On regarde communément la religion de Zoroastre comme l'expression la plus complète de ce système; mais cette opinion n'est pas tout à fait fondée. Ormuzd et Ahrimane représentent certainement le bon et le mauvais génie, la puissance du bien ou de la lumière, et la puissance des ténèbres ou du mal; mais ils ne sont pas les vrais principes de l'univers. Au-dessus d'eux est le temps sans bornes, Zerwane-Akérène, qui les a tirés l'un et l'autre de son sein; et d'ailleurs le bon génie doit finir par l'emporter sur le mauvais; Ormuzd triomphera d'Ahrimane, qui lui-même fut d'abord un esprit de lumière, et le monde régénéré jouira d'une félicité, sera revêtu d'un éclat inaltérables. Le dualisme, dans toute sa nudité, n'a été admis que par les Magusiens, une secte particulière de la religion des mages, dont elle défigurait les principes. C'est là que Bardesane et Manès furent les chercher pour les répandre, en les mêlant à des idées d'un autre ordre, au nom même du christianisme. Encore faut-il remarquer que, dans la pensée de ces deux célèbres hérésiarques, les deux principes, quoique tout à fait indépendants l'un de l'autre, ne sont point placés sur le même rang. Satan, le roi éternel de la matière, qui remplace ici Ahrimane, est beaucoup moins puissant par l'intelligence et la force que le père inconnu ou le Dieu bon, le roi du Plérôme (voy. GNOSTICISME et PERSES).

Le dualisme philosophique a pour but d'expliquer, non pas l'origine du mal dans l'univers, mais l'origine et la nature de l'univers lui-même, dans lequel l'universel et l'invisible, c'est-à-dire l'unité, l'ordre, l'intelligence et la vie, se décèlent sans cesse au milieu du visible et du contingent sous les formes grossières et fugitives qui affectent nos sens. De ce point de vue à celui qui nous a occupés d'abord, il y a toute la distance de l'imagination à la réflexion, de la mythologie à la métaphysique. Aussi les deux principes reconnus par les philosophes ne sont-ils plus deux personnes morales, deux êtres pourvus des mêmes facultés, quoique opposés dans l'usage qu'ils en font; mais deux essences tellement différentes, que l'une est précisément la négation de l'autre : nous voulons parler de la matière et de l'esprit; de la matière première, destituée de toute forme, de toute vertu, de toute qualité positive, et de l'esprit, ou plutôt de l'intelligence infinie, contenant en elle, dans leur état le plus pur, toutes les formes possibles, source unique de l'ordre, de la force efficace et de la vie. Sans doute il serait difficile de dire ce qu'il y a de réel dans la matière ainsi comprise; il n'en est pas moins vrai que la plupart

et les plus célèbres des philosophes de la Grèce l'ont conçue dans cet état comme le principe éternel, comme la substance nécessaire du variable et du contingent, sans laquelle l'intelligence, c'est-à-dire Dieu, n'aurait pu construire le monde. Pythagore se la représentait comme un nombre divisible à l'infini, comme la dyade indéterminée. Platon lui conserve le même nom et lui en applique quelques autres qui n'expriment pas des qualités plus positives; il la confond avec l'espace, avec la pluralité ou le nombre, avec la quantité indéterminée; il l'appelle l'autre, le divers, le non-être, etc. Pour Aristote, elle est l'être en puissance, le simple possible, mis en parallèle avec l'être en acte ou le moteur universel. Les stoïciens eux-mêmes, tout en inclinant dans leur physiologie à une sorte de panthéisme matérialiste, regardaient le monde comme un composé de deux essences, de deux principes inséparables, dont l'un était l'âme ou la raison universelle, la force qui anime toute la nature; l'autre, purement passif, était la matière dépourvue de qualité (ἄποιος ὕλη). De tous ceux qui ont reconnu les deux principes, Anaxagore est peut-être le seul qui ait fait de la matière une existence réelle, contenant dans son sein, à l'état de chaos, tous les éléments physiques de la nature. Mais Anaxagore, regardé par l'antiquité elle-même comme un très-mauvais métaphysicien, admet en réalité, sous le nom et à la place de la matière, une infinité de principes tous nécessaires puisqu'ils existent de toute éternité, et cependant ne contenant rien de plus que les qualités sensibles, relatives et contingentes, des diverses espèces de corps formées par leur assemblage. Ces qualités constituent l'essence même des atomes d'Anaxagore, autrement appelés les homéoméries.

Ainsi, tous les philosophes qui ont essayé d'expliquer le monde par le concours de deux principes de natures opposées, l'un spirituel et libre, l'autre matériel et gouverné par les seules lois de la nécessité, se partagent entre ces deux hypothèses : ou ils dépouillent la matière de ses qualités sensibles, et alors, comme il ne lui en reste plus aucune autre, ils sont obligés de la représenter comme une abstraction indéfinissable et indéfinie, comme un être purement possible; ou ils conçoivent la matière avec les mêmes qualités que les corps : alors elle est étendue, divisible, multiple; elle ne forme plus un principe unique, mais un agrégat de principes d'une diversité infinie. Il n'y a, en effet, pour le dualisme, que ces deux partis à prendre, car on n'en imaginerait pas facilement un troisième. Prétendrait-on que la matière est une force unique répandue dans tout l'univers, une force nécessaire et infinie, dont les corps, avec leurs qualités sensibles, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives? Un tel principe n'en souffrirait aucun autre à côté de lui; il ne laisserait aucune place au rôle de l'intelligence ou de Dieu; ou plutôt il contiendrait en lui-même tous les attributs de l'intelligence, logiquement inséparables de la force infinie; Dieu et la nature seraient confondus; on aurait abandonné le dualisme pour le panthéisme. Des deux hypothèses dont nous venons de parler, la première, pour donner à la matière une certaine apparence d'unité, pour la soustraire au reproche d'être un simple phénomène, la confond entièrement avec le non-être; la seconde, en conservant son existence et ses propriétés, la dépouille en même temps des caractères sans lesquels elle ne peut pas mériter le nom de principe : nous voulons parler de l'unité et de la nécessité. Toutes deux sont parfaitement contradictoires, et, au lieu de fonder le dualisme, en démontrent l'impossibilité absolue. Il nous est donc permis de dire que la meilleure réfutation de ce système, c'est sa propre histoire, c'est le développement même des idées sur lesquelles il s'appuie en apparence. Le dualisme a été d'abord une croyance obscure, une illusion de l'imagination et des sens. La philosophie, en cherchant à le justifier par la raison et en le soumettant à l'épreuve de l'analyse, en a fait ressortir peu à peu toutes les contradictions. Aussi le dualisme a-t-il exercé moins d'influence qu'on ne pense sur les esprits éclairés de l'antiquité, et la distance n'est pas aussi grande qu'on l'imagine communément entre certains systèmes philosophiques de la Grèce et le dogme bien compris de la création (voy. ce mot).

A ces considérations tirées de l'histoire, nous ajouterons quelques réflexions générales, qui mettent dans un jour plus complet encore l'absurdité de tous les systèmes fondés sur le dualisme, soit le dualisme philosophique ou le dualisme religieux. D'abord l'existence de deux principes souverains et éternels, quelles que soient les attributions qu'on leur donne, est une idée qui se détruit elle-même. Il n'y a que le nécessaire et l'infini qui mérite, dans le sens métaphysique, le nom de principe; il n'y a que le nécessaire et l'infini qui soit au-dessus du fini et du contingent, qui n'ait pas eu de commencement et ne puisse pas avoir de fin. Or, qui pourrait comprendre deux infinis, deux existences absolument nécessaires et parfaites, et dont l'une cependant est un obstacle à l'autre? Maintenant veut-on faire la part de chacun de ces deux principes, la contradiction ne sera pas moins inévitable. En effet, si leurs attributions sont les mêmes, l'un des deux devient inutile. Si l'un est chargé du bien et l'autre du mal, on a réalisé dans le dernier une pure abstraction : car le mal n'est que la négation du bien ou un moindre bien; le mal est dans la nature de tout être fini et, par conséquent, un effet inévitable de la création, même quand la création a pour cause unique un Dieu souverainement bon. Enfin si l'un de ces principes représente l'intelligence et l'autre la matière, le premier devra aussi posséder l'activité sans laquelle l'intelligence n'est qu'une abstraction; il réunira la toute-puissance à la sagesse infinie; il sera l'Être, la réalité par excellence; mais alors que sera la matière? Ce qu'elle a été pour Platon et Aristote, pour tous les grands métaphysiciens de l'antiquité, l'indéterminé, l'indéfini, quelque chose de flottant entre le possible et le non-être. Si, au contraire, on accorde à la matière l'activité; si elle est considérée, non plus comme un principe purement passif, mais comme une force, une force éternelle et infinie; alors c'est l'intelligence qui se trouve anéantie, et l'on tombe du dualisme dans le panthéisme. (Voy. MANICHÉISME.)

DUGALD STEWART est, après Reid, le philosophe le plus remarquable de l'école écossaise. Disciple de Reid, il a reproduit et développé la plupart de ses idées, il a exagéré quelques-unes de ses tendances, il a observé et décrit une foule de faits particuliers de notre constitution intellectuelle. D'ordinaire il distingue plutôt qu'il ne généralise, il s'attache plutôt aux détails qu'à l'ensemble, il se préoccupe plus des différences que des ressemblances des faits. Dugald Stewart est né en 1753. Il remplaça son père dans la chaire de mathématiques à l'Université d'Édimbourg; de la chaire de mathématiques il passa à la chaire de philosophie morale en

1785. Il cessa ses leçons en 1810, et résigna ses fonctions en 1820. Il n'est mort qu'en 1828 ; il a vu commencer en France ce grand mouvement philosophique auquel avait puissamment contribué l'introduction de la philosophie écossaise, et sa vieillesse a pu se réjouir de voir tomber chez nous la philosophie sensualiste, qui déjà avait succombé en Angleterre sous les coups de son école. Pendant une longue vie consacrée tout entière à la philosophie, Dugald Stewart a composé et publié un grand nombre d'ouvrages de philosophie. Les deux principaux sont : les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, et la *Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme*. Dans le premier, il détermine l'idée de la philosophie et analyse les principales facultés intellectuelles de l'homme. Dans le second, il analyse la volonté et les divers principes d'action qui agissent sur elle, et pose les bases de la morale. Ses *Esquisses de philosophie morale* sont devenues presque populaires en France, grâce à la préface et à la traduction de M. Jouffroy. Enfin Dugald Stewart a encore écrit un ouvrage en trois volumes intitulé : *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique depuis la renaissance jusqu'à nos jours*. Cet ouvrage est en général superficiel, il atteste cette ignorance de l'histoire de la philosophie, qui, à des degrés différents, est plus ou moins commune à tous les philosophes du XVIIIe siècle. Dugald Stewart n'a compris et discuté que fort superficiellement les systèmes métaphysiques de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Leibniz ; néanmoins dans les détails on rencontre un certain nombre d'observations justes et de vues ingénieuses.

La tendance de l'école écossaise en général, et de Reid en particulier, est de réduire la philosophie à la science de l'esprit humain, et la science de l'esprit humain elle-même à une histoire naturelle des phénomènes. Cette tendance est encore plus manifeste dans Dugald Stewart que dans Reid. « Quand on a bien reconnu, dit-il dans les premières pages de la *Philosophie de l'esprit humain*, un fait général et que la vérité en est solidement établie, par exemple, les lois de l'association des idées, la dépendance où est la mémoire de l'espèce d'effort que l'on nomme attention, nous avons fait tout ce que l'on peut exiger de nous, tout ce à quoi l'on peut prétendre dans cette branche de la science. » Ainsi, Dugald Stewart réduit toute la philosophie à une observation empirique des phénomènes, à l'analyse de la mémoire ou de l'attention. Il est impossible de se faire une idée plus étroite et plus incomplète de la philosophie. La science de l'esprit humain est bien le point de départ de la philosophie, mais elle n'en est pas le terme. D'ailleurs la science de l'esprit humain, ainsi que l'ont pensé les philosophes écossais, ne procède point comme les sciences naturelles, elle n'atteint point la cause par une induction péniblement fondée sur l'observation préalable des phénomènes; car la science nous donne à la fois et le phénomène et la cause productrice du phénomène. A la différence de toutes les autres causes que nous ne pouvons connaître que par une induction plus ou moins sujette à l'erreur, nous connaissons immédiatement par la conscience cette cause qui veut, qui sent, qui pense, cette cause qui est nous-mêmes, le *moi*. De là, une différence profonde entre la méthode des sciences naturelles et la méthode de la science de l'esprit humain, différence qui a échappé aux philosophes écossais, et qui a été mise en une si vive lumière par Maine de Biran.

Nous ne pouvons reproduire ici tous les travaux psychologiques de Dugald Stewart, toutes les observations fines et ingénieuses dont ses ouvrages abondent ; nous nous bornerons à exposer les principaux résultats de ses investigations sur la perception extérieure, sur l'association des idées, sur le beau et sur la mémoire.

Pourquoi certaines modifications de notre âme nous apparaissent-elles comme correspondant à quelque chose d'extérieur? Pour résoudre cette question, Locke et Reid avaient distingué les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Les qualités premières, selon eux, nous apparaissent directement comme extérieures, et les qualités secondes ne nous apparaissent telles qu'indirectement et parce que nous les rapportons aux qualités premières. Dugald Stewart établit une nouvelle distinction dans les qualités de la matière. Il en fait trois classes : les qualités mathématiques, les qualités premières et les qualités secondes. Les qualités mathématiques sont l'étendue et la forme. Le *moi* les pose directement comme n'étant pas lui-même. Elles portent avec elles le caractère évident et immédiat d'extériorité. Les qualités premières, telles que la dureté, la mollesse, le poli, la rudesse, supposent l'étendue et la forme, et nous apparaissent, en conséquence, comme extérieures. Quant aux qualités secondes, telles que la couleur, la chaleur, etc., si nous ne connaissions pas d'abord les qualités premières auxquelles nous les rapportons comme à des causes, nous les prendrions pour de simples modifications de nous-mêmes sans aucune valeur objective. Ces qualités mathématiques de Dugald Stewart ne sont en réalité qu'un essai de réduction des qualités premières de Locke et de Reid, et ne constituent pas une classe nouvelle des qualités de la matière.

L'association des idées, les divers phénomènes qui en résultent, et la mémoire semblent avoir été les objets de prédilection de ses études psychologiques.

Il ne s'est pas borné à constater le fait de l'association des idées, il a recherché les lois, les principes en vertu desquels les idées s'associent. Il divise ces principes en deux classes : principes en vertu desquels elles s'unissent quand nous les laissons suivre leur mouvement naturel sans effort, ou presque sans effort de notre part, et principes d'après lesquels elles s'unissent quand elles sont placées sous l'empire de la volonté et de l'attention. Parmi les principes de la première classe, il place les rapports de ressemblance, d'analogie, de contrariété, de contiguïté, dans le temps et dans le lieu, et les rapports qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons dans des mots différents. Les principes de la seconde classe sont les relations de cause et d'effet, de moyen et de fin, de prémisses et de conclusions. Quel est le pouvoir que peut exercer l'esprit sur la suite des pensées qui se succèdent en lui d'après ces rapports naturels? Ce pouvoir n'est ni direct ni absolu. Toute la suite des pensées, qui se déroule en notre intelligence, dépend dans ses origines de causes qui ne sont point en notre pouvoir, et nul effort de l'esprit ne peut directement évoquer une pensée absente.

Cependant il est certain que, par l'effort de la volonté, nous rappelons quelquefois un souvenir perdu. Dugald Stewart concilie parfaitement ce fait du rappel volontaire des idées avec la fatalité qui préside à la suite de nos pensées. En effet, lorsque nous voulons nous rappeler quelques circonstances oubliées d'une action, d'un phénomène, d'un fait quelconque, comment procédons-nous? Tantôt par déduction raisonnée,

en faisant différentes conjectures, et examinant ensuite laquelle de ces conjectures s'accorde le mieux avec ce que la mémoire a retenu du fait qu'il s'agit de ressusciter tout entier; tantôt en considérant successivement les diverses circonstances non oubliées, de telle sorte que celles dont nous avons perdu la mémoire reviennent à notre esprit par suite du rapport naturel qui primitivement les unissait toutes ensemble. Dans l'un et l'autre cas l'idée se réveille en notre esprit, non par suite de l'action immédiate de la volonté, mais en vertu d'une des lois de notre constitution intellectuelle. Le pouvoir de l'homme sur ses pensées consiste principalement à fixer sous l'œil de la conscience l'une des idées qui se suivent spontanément dans l'esprit, et à concentrer sur elle toute son attention. Alors, au lieu de se laisser aller à d'autres idées, liées avec celle qu'il a retenue par des rapports apparents et superficiels, il s'arrête exclusivement aux relations réelles et profondes de cause et d'effet, de conséquence et de principe. Dans des considérations ingénieuses sur le rêve, Dugald Stewart prouve que nos idées s'y succèdent de la même manière, et en vertu des mêmes lois que pendant la veille. Toute la différence de ces deux états vient de la volonté, qui, absente dans le premier, ne laisse subsister que des rapports fortuits, tandis que dans le dernier elle dirige et gouverne le cours de nos pensées.

Dugald Stewart ne montre pas moins de sagacité et de talent d'observation lorsqu'il examine quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et intellectuelles. Il y a, selon lui, trois manières principales dont l'association des idées peut égarer nos opinions spéculatives : 1° en nous faisant confondre des choses distinctes; 2° en nous faisant faire de fausses applications du principe fondamental de l'induction, c'est-à-dire de la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature; 3° en liant entre elles dans notre esprit des opinions erronées avec des vérités certaines et dont nous avons reconnu l'importance.

Il analyse de la même manière, et à l'exemple d'Adam Smith, l'influence de l'association des idées sur les jugements qui ont pour objet le beau et le laid, et signale avec beaucoup de finesse et de vérité quelques-unes des causes qui amènent la corruption du goût littéraire; mais il a commis une grave erreur en s'efforçant d'expliquer le beau lui-même par l'association des idées. Enfin il nous montre quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et sur nos jugements moraux, et reproduit à ce sujet une foule d'observations qui se trouvent dans Adam Smith. Mais Dugald Stewart a sur Adam Smith l'avantage de ne s'être pas trompé sur le vrai principe de la morale; il a nettement distingué, au contraire, le principe rationnel du devoir de l'intérêt ou du sentiment, avec lesquels Smith et Locke l'avaient confondu. Dans un morceau remarquable de ses fragments philosophiques, M. Cousin a parfaitement apprécié le mérite de Dugald Stewart comme moraliste.

Dugald Stewart distingue avec raison l'association des idées de la mémoire. Il est vrai qu'entre l'une et l'autre il existe des rapports intimes; mais, néanmoins, elles se distinguent profondément, car dans la mémoire il y a, de plus que dans l'association des idées, la croyance à l'existence de l'objet conçu, et le jugement que cet objet conçu a existé dans le passé, et c'est, à proprement parler, ce jugement qui constitue le fait de la mémoire. La fonction de la mémoire est de recueillir, de conserver, de reproduire les résultats de l'expérience. De là différentes espèces de mémoire, selon qu'elles remplissent plus ou moins bien chacune de ces trois fonctions; de là des mémoires faciles, tenaces, présentes. Dugald Stewart remarque avec raison que les mémoires faciles et présentes ne sont pas, en général, tenaces. Ce sont les hommes qui associent promptement les idées d'après leurs rapports les plus superficiels et les plus apparents qui ont la mémoire facile et présente, tandis que les hommes qui ont l'esprit profond, qui s'efforcent constamment d'associer leurs idées d'après leurs vrais rapports, ont une mémoire tenace, mais peu de facilité et de présence d'esprit.

Sur ces analyses on peut juger de l'esprit de la philosophie de Dugald Stewart en particulier, et de la philosophie écossaise en général, dont l'erreur fondamentale est de réduire la philosophie à l'étude de l'esprit humain, et l'étude de l'esprit humain à une statistique, à une histoire naturelle des phénomènes. Dugald Stewart exagère cette tendance, qui déjà se trouve manifestement dans Reid. Bien plus sévèrement que Reid il proscrit toute ontologie et rejette du sein de la philosophie, sous le nom d'hypothèses, toutes les questions qui dépassent l'observation des phénomènes. Toutefois Dugald Stewart lui-même, comme Reid, a dû plus d'une fois être infidèle à cette méthode sûre, mais un peu trop réservée sous peine de ne pas donner de réponse aux questions qui intéressent le plus vivement le genre humain. Ainsi, de même que Reid, il traite de Dieu et de ses attributs, et essaye de découvrir les fondements de la religion naturelle; il discute même sur l'essence de la matière, et semble incliner au système de Boscowich : tant il est difficile, même avec l'esprit le plus systématique, de se soustraire aux lois et aux tendances naturelles de la pensée, et de ne pas aller de la surface au fond des choses, des phénomènes aux substances, des effets et des conséquences aux causes et aux principes!

Les principaux ouvrages de Dugald Stewart qui ont été traduits en français sont : *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, en trois parties, 3 vol. in-4, Édimb., 1792, 1814 et 1827 (la 1re partie a été traduite par P. Prévost, 2 vol. in-8, Genève, 1808, et la 2e par Farcy, in-8, Paris, 1825; cette édition a été revue, corrigée et complétée par M. L. Peisse, Paris, 1843, 3 vol. in-12); — *Esquisses de philosophie morale*, in-4, Édimb., 1793 (traduite par Jouffroy, in-8, Paris, 1826); — *Essais philosophiques*, in-4, Édimb., 1810 (traduits en français par Ch. Huret, in-8, Paris, 1828); — *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique, depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours*, servant d'introduction au supplément de l'*Encyclopédie britannique* (traduites par Buchon, 3 vol. in-8, Paris, 1820); — *Philosophie des facultés actives et morales*, 2 vol. in-8, Édimb., 1828 (traduite par L. Simon, 2 vol. in-8, Paris, 1834).

Voy. les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. V. Cousin. F. B.

DUMARSAIS ou du Marsais (César-Chesneau), surnommé par d'Alembert le *la Fontaine des philosophes*, est un grammairien philosophe qui a appliqué l'observation philosophique aux règles du langage. Né à Marseille en 1676, il arriva jeune à Paris, s'y fit recevoir avocat et, pressé par la gêne, quitta le barreau pour faire des éducations particulières. Dans ce nombre se trouve comprise celle du fils de Law. Fatigué de cette vie dépendante, il ouvrit une pension au faubourg Saint-Victor. Il mourut pauvre et accablé d'infirmités en 1756 Il fut un des collabo-

rateurs de l'*Encyclopédie* à laquelle il fournit, outre plusieurs articles de grammaire, les articles *Abstraction* et *Éducation*. Reconnaissant de son concours et plein d'estime pour son caractère autant que pour sa science, d'Alembert a écrit son *Éloge* (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, t. II). Il y a un autre *Éloge* de lui par de Gérando, que la 2e classe de l'Institut a couronné à la suite d'un concours académique (in-8, Paris, 1805). Celles de ses œuvres qui ont le plus d'intérêt pour nous ont été publiées à Paris en 1792 sous ce titre : *Logique et Principes de grammaire, par M. du Marsais, ouvrages posthumes en partie extraits de plusieurs Traités qui ont déjà paru de cet auteur* (2 vol. in-12).

La *Logique* n'est qu'un résumé très-superficiel et très-court de la science qui porte ce nom; mais elle est précédée de quelques considérations générales, où les principes de Descartes sont bizarrement mêlés à ceux de Locke. Ainsi, après avoir démontré la distinction de l'âme et du corps par les arguments cartésiens; après avoir expliqué l'union des deux substances par la théorie cartésienne des causes occasionnelles, l'auteur s'abandonne entièrement à l'influence de Locke. Les deux sources de connaissances ou les deux facultés premières que celui-ci reconnaît sous le nom de sensation et de réflexion, Dumarsais les appelle le sentiment *immédiat* et le sentiment *médiat*. Il rejette formellement les idées innées. « Si l'on y fait bien attention, dit-il (p. 23), on sera convaincu que toutes les idées sont adventices et qu'il n'y a en nous d'inné qu'une disposition plus ou moins grande à recevoir certaines idées. » Sa morale repose sur le sentiment de la conservation sociale et par conséquent n'a d'autre origine que l'expérience. Même l'idée de Dieu est due, selon lui, à l'expérience.

Ses principes de grammaire générale ne sont en grande partie que des conséquences de ses principes philosophiques. Ainsi la parole, d'après sa définition, n'est qu'un instrument d'analyse, c'est-à-dire un instrument dont se sert la *réflexion* appliquée au *sentiment immédiat*, ou à la sensation qui enveloppe d'abord nos jugements et qui en est la forme primitive. C'est par suite de la même théorie qu'il divise tous les mots en deux grandes familles : ceux qui expriment les objets, les objets sensibles, et ceux qui n'expriment que des vues de l'esprit; en d'autres termes, ceux qui se rapportent à des sensations et ceux qui ne désignent que des actes de réflexion.

Un autre principe de grammaire générale qui appartient en propre à Dumarsais, c'est la distinction qu'il établit entre la construction et la syntaxe. La construction est simplement la place que nous donnons au mot, le tour que nous donnons à la phrase, suivant le sentiment, les passions ou la sensation qui nous domine. La syntaxe se compose des signes qui nous font connaître les rapports successifs que les mots ont entre eux; par conséquent elle s'adresse à la réflexion, elle donne à la proposition un sens complet que la réflexion seule peut saisir. Nous retrouvons donc encore ici cette distinction de la sensation et de la réflexion sur laquelle repose toute la philosophie de Locke.

Si contestable, ou du moins si incomplète que soit cette théorie, il n'en est pas moins intéressant de voir la grammaire subordonnée à des principes philosophiques.

C'est aussi l'esprit philosophique qu'on reconnaît chez Dumarsais lorsque, dans son *Traité des tropes* (Paris, 1730), il ramène à certaines lois générales de la pensée et de l'imagination ces formes du langage dont les grammairiens antérieurs s'étaient contentés de dresser une sèche et pédantesque nomenclature. Il y a autant d'esprit que de vérité dans cette réflexion bien connue de lui : « Il se fait plus de tropes dans un jour de marché que dans une séance académique. »

Il a enfin rendu à la grammaire française le service de lui reconnaître des règles propres, conformes au génie de notre langue, et de la soustraire à la routine que lui imposaient les règles de la grammaire latine. Il a été moins heureux dans ses tentatives de réformer l'orthographe. En proposant d'écrire les mots absolument comme on les prononce, il oubliait la mobilité de la prononciation et l'importance de l'étymologie pour l'histoire et la conservation de la langue.

On lui a attribué à tort deux écrits rédigés dans le plus mauvais esprit du XVIIIe siècle : *Essai sur les préjugés*, le *Bon sens*. Ils sont en opposition complète avec son *Exposition de l'Église gallicane* (in-12, Paris, 1758), qui respire le plus profond respect pour la religion et les traditions de l'Église de France. On cite comme un de ses meilleurs traités sa *Méthode raisonnée pour apprendre la langue latine* (Paris, 1722). — On a publié en 1797 une édition complète de ses *Œuvres* (7 vol. in-12).

DUNS-SCOT (Jean) naquit en 1274, les uns disent en Irlande, les autres en Écosse ou même en Angleterre. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il étudia à Oxford, où il se fit remarquer par une telle aptitude, notamment pour les mathématiques, que bientôt, dit son biographe Wadding, il devint difficile de l'y suivre : *Ut ad Scotum intelligendum nemo, nisi peritus geometer sufficiat*. Son maître, Guillaume de Verra, étant venu à Paris, il le remplaça dans l'enseignement de la philosophie à l'Université d'Oxford. Ce fut là qu'il écrivit ses premiers ouvrages. Reçu docteur, en 1307, à Paris, il y professa la même année et devint, selon l'expression de Wadding, *la lumière brillante de l'ordre des Franciscains*, dans lequel il était entré. Appelé à Cologne, quelques mois après, il y mourut en 1308, à l'âge d'environ trente-quatre ans. Sa mort fut suivie des bruits les plus sinistres, sur lesquels on n'est jamais parvenu à connaître la vérité.

Malgré une vie si courte et qui, selon toute apparence, ne fut pas exempte de traverses, Duns-Scot laissa de nombreux écrits, fut le chef d'une école longtemps fameuse, et rendit pour un moment de l'éclat à un système qui avait vivement préoccupé les premiers temps de la scolastique. Il fut, en effet, l'apôtre du réalisme. Ses écrits, si on les consulte sans prévention, ne laissent aucun doute à cet égard, et c'est là que nous prendrons l'exposé succinct que nous allons faire de la philosophie de Duns-Scot.

Depuis le IXe siècle jusqu'au moment où parut de nouveau le réalisme dégagé de tout élément étranger, la scolastique avait cherché à résoudre toutes les grandes questions dont s'occupe la philosophie. Après Jean Scot Érigène, on avait vu le nominalisme, puis le réalisme, puis enfin le conceptualisme. Le premier avait dit : les individus seuls sont des réalités, le reste n'est qu'une abstraction; son principe de certitude ne reposait que sur les sens; le second, se jetant dans l'opinion contraire et se montrant également exclusif, en appela à la raison seule et ne vit de réalité que dans l'universel; le conceptualisme, à son tour, voulant assigner une part de vérité à chacun des deux systèmes qui l'avaient précédé, les critique, les remplace, et règne quelque temps sans partage. Il se donnait comme l'expression de la vérité; mais indépendamment des objections

qu'il pouvait raisonnablement soulever contre lui à cette époque, le réalisme n'était pas épuisé, et ce fut sans étonnement qu'on le vit renaître plus tard dans la personne de Duns-Scot. Il faut donc voir en ce philosophe un réaliste, et en effet, il admet *a priori* les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, comme des réalités dans l'esprit. Mais ce n'était pas là le côté le plus sérieux du système, et un logicien comme Duns-Scot ne pouvait pas reculer devant les conséquences qui rendent le réalisme particulièrement digne de notre attention. Duns-Scot admet l'universel comme être réel, il le dit positivement dans plusieurs de ses écrits, et entre autres, dans ses questions sur les universaux de Porphyre. *Dicendum quod universale est ens, quia, sub ratione non entis nihil intelligentur.* Or de là à dire que l'universel est le seul être réel, il n'y a qu'un pas, et Duns-Scot n'hésite pas à le faire. Son système, pris au sérieux, l'y obligeait, et l'on démontre sans peine qu'il en fut ainsi. Cette conséquence du réalisme devient pour Duns-Scot un principe qu'il ne perd jamais de vue, et qui se montre dans ses théories particulières; nous en trouvons un premier exemple dans ce qu'il dit sur les idées. Dans son commentaire du *Maître des sentences*, il reconnaît deux sortes d'idées : la première est celle des idées sensibles, dont il fait ressortir avec soin le caractère contingent; la seconde est celle des idées absolues, qui seules constituent la vraie science. Quant à la connaissance que nous avons de ces idées, les sens n'en sont pas la cause, mais seulement l'occasion. On reconnaît ici le réaliste qui demande à la raison seule un véritable criterium de certitude, et qui ne voit la vérité que dans l'absolu.

Duns-Scot admettait la réalité des notions générales comme *entités*. Mais qu'est-ce qu'il entendait par ce mot, dont ses disciples ont tant abusé et qu'ils ont rendu si ridicule après lui? Il serait difficile de le dire; car nulle part il ne s'exprime à ce sujet d'une manière explicite, et peut-être ne faut-il pas chercher à le disculper entièrement du reproche que ses adversaires lui ont adressé si souvent de *multiplier les êtres sans nécessité*. Toutefois on peut croire qu'il n'entendait parler que des idées absolues, ou des types éternels de toutes choses tels qu'ils existent dans l'intelligence divine. C'est du moins ainsi qu'il comprend l'entité lorsqu'il discute le problème de l'individuation. Ce fameux problème, qui a si vivement préoccupé tous les philosophes scolastiques, et sur lequel Duns-Scot en particulier a concentré tous les efforts de son subtil génie, n'est rien moins que la question de l'origine des êtres ou de la création. Voici à peu près comment Duns-Scot a cherché à le résoudre. Il admet d'abord une nature commune qui ramène toute pluralité à l'unité; c'est la matière ou la substance des individus; puis une forme, et enfin le composé de ces deux éléments. Or le principe de l'individuation n'est ni dans la matière ni dans la forme, telle que la nature nous la montre dans les objets; il ne résulte pas, non plus, de l'union de ces deux éléments. D'où vient-il donc? Le principe de l'individuation, dit Scot (*In Magist. sent.*, dist. III, quæst. 2), consiste dans une *entité positive* qui en détermine la nature. Mais lorsqu'on lui demande ce que c'est que cette entité positive, et en quoi elle diffère de la forme qu'il ne veut pas admettre comme principe d'individuation, il répond par de vagues généralités et une suite de distinctions plus ou moins obscures. Cependant, en recueillant avec attention tout ce qu'il écrit sur ce sujet, et en expliquant au besoin un passage par un autre, on arrive au résultat suivant : cette entité positive qui nous représente le principe d'individuation, est, pour les objets matériels, une forme supérieure et impérissable, un type éternel qu'on peut assimiler à l'idée platonicienne. De là vient que, selon Duns-Scot, l'esprit humain peut retrouver dans les choses les idées divines. Quelle différence y a-t-il donc entre ce type, cette idée divine, et la forme dont Scot ne veut pas? La même différence qu'entre l'effet et la cause, le contingent et l'absolu, la copie et le modèle. En effet, Duns-Scot ne veut pas admettre comme *principe* ce qui n'est qu'une *conséquence;* la forme dans l'objet n'est qu'une empreinte, par conséquent ce qui détermine cette forme particulière est une forme supérieure. Duns-Scot se rapproche ici de saint Thomas, qui, dans sa théorie des idées, marche sur les traces de Platon. Après cette explication du *non-moi* matériel, Duns-Scot passe à celle de l'âme, au sujet de laquelle il se montre un peu plus intelligible, et, si l'on peut le dire, plus raisonnable. Selon lui (*Comm. Magist. sent.*, dist. II, quæst. 7), l'âme intellective tire d'elle-même son individuation. Pourquoi? parce que l'âme est une force. L'âme, dit-il, est un des termes de la création, et avant son hymen avec le corps, elle a déjà sa particularité (*sua particularitas*). De plus, l'âme intellective tirant son individualité d'elle-même, et ce fait n'existant pas tant que l'âme ne l'a pas réellement produit, il en résulte que la notion de l'âme est celle d'une force en acte et qui a conscience d'elle-même. Si l'on peut reprocher quelque chose à la forme dont le docteur subtil enveloppe ses idées, la manière dont il conçoit et définit l'âme prouve du moins que ces idées elles-mêmes ne sont pas toujours à dédaigner.

En dissentiment avec saint Thomas sur le fait de l'individuation, et particulièrement au sujet de l'âme, ce désaccord prit un immense développement dans ses conséquences. Duns-Scot, s'appuyant sur la notion d'unité, soutenait, contre les thomistes, que les facultés de l'âme n'ont pas, dans la réalité, d'existence distincte entre elles, et encore bien moins d'existence séparée de l'âme elle-même. Assurément Duns-Scot avait raison contre saint Thomas; mais c'est dans la morale surtout que le réaliste se montre pressant et impitoyable. Saint Thomas, notamment dans son *Commentaire du Maître des sentences*, avait tenu si peu de compte de la volonté dans l'homme, qu'il paraissait disposé à la sacrifier sans réserve. Duns-Scot, au contraire, alliant naturellement l'idée de volonté avec la notion qu'il avait de l'âme, à savoir, celle d'une force qui peut agir d'elle-même, Duns-Scot attaque l'ange de l'école, le suit pas à pas dans son propre *Commentaire du Maître des sentences*, qu'il oppose à celui de son adversaire, et se montre à la fois plus hardi et plus vrai. Il serait trop long de retracer ici les circonstances de cette lutte, si honorable pour Duns-Scot; disons seulement que nul plus que lui, dans tout le cours de la scolastique, n'a proclamé plus hautement ni défendu avec plus de force le fait de la volonté dans l'homme. Esprit ferme et logicien sévère, quoique subtil, il savait se défendre de toute tendance au mysticisme vers lequel penchait saint Thomas. C'est de cette lutte entre les deux chefs que naquit, entre les thomistes et les scotistes, cette polémique si acerbe, au sujet de la liberté, de la grâce et de la prédestination.

Avec Duns-Scot, la philosophie scolastique revint sur elle-même, et chercha, pour ainsi dire, à se recommencer. Par ce retour, elle avouait à la fois et son insuffisance et son désir

d'aller plus avant dans la recherche de la vérité. Les esprits, mécontents du présent, reprirent d'abord avec ardeur un système dont toutes les parties n'étaient pas à repousser, et qui d'ailleurs avait laissé des traces incontestables dans le conceptualisme. Duns-Scot fut l'auteur de cette réapparition, et il fit parcourir au réalisme tout le cercle de la philosophie d'alors, et souvent avec un sentiment du vrai et une sûreté de logique qui lui assignent un rang distingué dans l'histoire de la scolastique. Malgré l'obscurité de son style, il est digne d'attention pour la manière ferme et souvent hardie dont il a traité les plus hautes questions de la philosophie, et ce n'est pas sans raison que les thomistes, effrayés peut-être du caractère que prenait la philosophie chez Duns-Scot, se montrèrent si acharnés contre leurs adversaires. Ainsi relevé par Duns-Scot, le réalisme s'impose de nouveau et captive l'attention, grâce au talent du maître et à cette puissance de dialectique dont il abusa si souvent, et qui le fit surnommer le docteur subtil. Cependant ce défaut ne nuisit en rien à l'indépendance de son esprit; car, à une époque où l'autorité d'Aristote était portée jusqu'à l'exagération la plus incroyable, Duns-Scot garde son indépendance. En cela comme dans le reste, il se distingue de la foule nombreuse des scotistes, qui maintinrent son école pendant trois siècles. C'est par eux que le véritable réalisme devint le scotisme, qu'on se représente avec raison comme un système ayant pour interprète une logique verbeuse, hérissée de syllogismes et de formules inintelligibles, et souvent pour résultats les conséquences les plus contraires à la raison. C'est en effet ce qu'on voit chez la plupart des scotistes, et même chez les plus renommés, tels que J. Wassalis, Antoine André, Pierre Tartaret, et surtout François Mayronis, qui fut surnommé à bon droit le docteur délié, le docteur des abstractions. Ce que Duns-Scot n'avait pas fait, du moins formellement, Fr. Mayronis n'hésita pas à le faire, en réalisant les rapports entre les objets, et même les simples accidents. Arrivé à ce point, le réalisme n'avait plus qu'à porter la peine de ses propres erreurs; aussi ne tarda-t-il pas à être attaqué et détrôné par le nominalisme, son ancien adversaire.

Les écrits de Duns-Scot, publiés par Wadding, forment 12 vol. in-f°, Lyon, 1639.

On peut consulter sur la vie et les écrits de Duns-Scot : la *Biographie* de Wadding (*Vita Joh. Duns Scoti*) placée en tête de son édition des œuvres de Scot, et publiée à part, in-8, Mons, 1644; — Hugo Cavelli, *Vita Joh. Duns Scoti*, en avant de ses *Quæstiones et Sententiæ*, Anvers, 1620; et *Apologia pro Joh. Duns Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, etc.*, in-12, Paris, 1634; — Mathæi Veglensis, *Vita Joh. Dunsii Scoti*, in-8, Pavie, 1671; — J. G. Boyvin, *Philosophia Scoti*, in-8, Paris, 1690; et *Philosophia quadripartita Scoti*, 4 vol. in-f°, Paris, 1668; — Joh. Santacrucii, *Dialectica ad mentem eximii magistri Joh. Scoti*, in-8, Londres, 1672; — Fer. Eleuth. Abergoni, *Resolutio doctrinæ scoticæ, etc.*, in-8, Lyon, 1643; — Bonaventura Baro, *Scotus, doctor subtilis per universam philosophiam defensus, etc.*, in-f°, Cologne, 1664; — Joh. Arada, *Controversiæ Theologicæ inter sanctum Thomam et Scotum, etc.*, in-4, Cologne, 1620; — Joh. Lalemandet, *Decisiones philosophicæ*, in-f°, Munich, 1644-1645; — Crisper, *Philosophia scholæ scotisticæ*, in-f°, Augsbourg, 1735; et *Theologia scholæ scotisticæ*, 4 vol. in-f°, ib., 1748; — F. Morin, *de l'Histoire de la philosophie scolastique*, Lyon, 1852, in-8, et *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1857-58, 2 vol. gr. in-8. X. R.

DURAND de Saint-Pourçain (Guillaume), Auvergnat de naissance, entra dans l'ordre des Frères prêcheurs, fut évêque du Puy en 1318, et de Meaux en 1326. Avant d'être promu à l'épiscopat, il fut appelé à Rome, sur le bruit de sa réputation, et y résida quelque temps en qualité de maître du sacré palais. Il mourut environ l'an 1332.

Il est à regretter qu'on n'ait pas pu fixer d'une manière positive l'époque de la naissance de Durand de Saint-Pourçain. On saurait par là s'il a précédé Occam dans la réaction du nominalisme contre le réalisme. Cependant, quoiqu'il faille le regarder comme un des promoteurs de cette réaction qui amena le déclin de la scolastique, il est à peu près certain qu'il fut disciple et non précurseur d'Occam, puisque celui-ci brillait dans l'Université de Paris en 1320, et que Durand de Saint-Pourçain ne mourut qu'en 1332 environ. Une autre raison en faveur de cette opinion, et qui ne peut laisser aucun doute, c'est qu'il commença par être ardent thomiste, et qu'il n'entra que tard dans la voie des nouveautés anglaises, comme on disait alors en parlant de la philosophie d'Occam. Il nous suffira donc de parler ici de Durand de Saint-Pourçain, sans entrer, sur le nominalisme, dans des développements qui trouveront plus naturellement leur place ailleurs.

Le réalisme avait reparu avec Duns-Scot, et bientôt, par ses excès, il suscita contre lui un système qui s'était montré avec éclat au début de la seconde époque de la scolastique. Durand de Saint-Pourçain fut un des premiers à prendre part à cette lutte, et avec d'autant plus d'ardeur, qu'il trouvait par là un nouveau moyen de combattre les thomistes. C'est ainsi qu'on le voit soutenir, contre ceux-ci, que les âmes ne sont point égales par leur nature, en même temps qu'il semble reconnaître, avec Duns-Scot, que l'essence de l'âme consiste dans une sorte d'activité incessante; aussi, pour distinguer l'âme de ses facultés, il se fonde sur ce que celles-ci sont quelquefois dans une inaction complète. Il n'est pas moins en désaccord avec les thomistes sur tous les points de controverse qui se rattachent à la question de la volonté. D'un autre côté, on le voit se séparer de Duns-Scot au sujet de l'individuation, et de tout le réalisme de son temps, en affirmant qu'il n'y a que des individus dans la nature. Partout il repousse avec énergie la réalisation des abstractions, affirmant, en outre, que la vérité est, non dans les choses, mais dans l'entendement. L'ouvrage où il s'attacha à combattre ses adversaires et à exposer ses propres idées, est son *Commentaire des sentences;* là il se montre sage et mesuré, et cependant il fut surnommé le docteur très-résolu, et regardé comme affichant des idées nouvelles. Il n'en était rien, cependant; Durand de Saint-Pourçain, comme adversaire des thomistes et du réalisme, ne disait rien de nouveau ni de bien hardi, surtout quand on le compare à Occam; mais le docteur très-résolu ne s'était pas borné à la spéculation, il était entré avec une certaine fermeté dans le mouvement de son époque, époque de travail au dedans et au dehors.

Les ouvrages de Durand de Saint-Pourçain sont : *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, in-f°. Les deux dernières éditions de ce livre plusieurs fois réimprimé sont celles de Lyon, 1569, et de Venise, in-f°, 1586. *De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus*, in-4, Paris, 1506. Durand de Saint-Pourçain, malgré son dévouement au saint-siége, montra quelque hardiesse dans cet ouvrage, et plus encore dans

le suivant : *De statu animarum sanctarum postquam resolutæ sunt a corpore.* Ce traité, aujourd'hui perdu, ou du moins inédit, avait pour but de combattre l'opinion de Jean XXII sur la béatitude des élus jusqu'au jour du jugement. On a encore de lui un petit écrit, *Statuta synodi diœcesanæ aniciensis anni* 1320, imprimé dans l'ouvrage du P. Gissey intitulé : *Discours historique de la dévotion à N.-D. du Puy en Velay*, in-8, Lyon, 1620. Nous indiquerons enfin dans le tome Ier des Œuvres de Launoy, un petit écrit intitulé : *Syllabus rationum quibus Durandi causa defenditur.* X. B.

DURÉE, voy. Temps.

DUTERTRE, de la Compagnie de Jésus, mort à Paris en 1762, commença par professer les opinions de Malebranche au collége de la Flèche, où il était régent de philosophie ; mais, ayant été privé de sa chaire, et relégué au collége de Compiègne, il abandonna le cartésianisme, et écrivit même contre la doctrine qu'il avait d'abord contribué à répandre. Cette conversion fut soudaine, sans ménagement, et comme du soir au matin, ainsi que le dit le P. André. « Je ne saurais faire comme le P. Dutertre, qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote. » Son ouvrage, qui parut en 1715 (Paris, 3 vol. in-12), est intitulé : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M..., auteur de la Recherche de la vérité.* Il se compose de trois parties, où Malebranche est tour à tour considéré comme disciple de Descartes, comme philosophe original, et comme théologien. Cette réfutation peu profonde, écrite dans un style railleur et tranchant, ne fait guère plus d'honneur au talent du P. Dutertre qu'à son caractère. Le P. Dutertre est l'auteur d'un autre ouvrage contre Boursier, intitulé : *le Philosophe extravagant dans le Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, 1716. On trouve quelques détails sur sa vie dans l'Introduction aux *Œuvres philosophiques* du P. André, par M. Cousin, Paris, 1843, in-12. — M. Damiron a donné une analyse étendue de la *Réfutation d'un nouveau système*, dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VI, p. 291 et suiv. C. J.

DYNAMISME. Deux hypothèses ont servi à peu près de tous temps et servent encore aujourd'hui à concevoir d'une façon générale la nature intime de la matière et ses nombreuses modifications. Suivant l'une, la matière est composée d'atomes ou tout au moins d'une substance homogène, plus ou moins divisible et actuellement divisée ; et tous les changements qu'on observe en elle, la diversité des corps et des phénomènes, sont dus aux mouvements différents imprimés à ces parties élémentaires, soit que le mouvement vienne d'un démiurge, soit que l'origine en demeure inconnue. Suivant l'autre, la matière est composée de forces, unies à la substance corporelle, ou même la constituant à elles seules tout entière ; et c'est le jeu de ces forces sous l'empire de certaines lois qui fait la diversité et l'harmonie de la nature. La première hypothèse fait ainsi du monde entier un problème de mécanique ; aussi nomme-t-on physique ou philosophie *mécanique* toute doctrine qui prétend ne se servir que du mouvement des corps élémentaires pour rendre compte des phénomènes de l'univers. La seconde, qui met en œuvre des forces dont le foyer est dans la matière elle-même, est *dynamique* et a reçu le nom de *dynamisme.*

Un grand nombre de systèmes célèbres se rapportent à l'une ou à l'autre de ces deux hypothèses. On les trouve déjà toutes deux assez nettement distinctes dans la physique ionienne. Ainsi Thalès, Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite et généralement tous ceux qui n'admirent qu'un seul principe élémentaire, eau, air, ou feu, expliquèrent naturellement la diversité des corps et des phénomènes par la vertu intime de cet élément. Tandis qu'Anaximandre et surtout Anaxagore avec ses homéoméries n'ajoutent aux innombrables éléments de la matière que le mouvement pour la formation de l'univers. Mais le type le plus parfait de la philosophie mécanique dans l'antiquité est sans contredit l'atomisme de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure. De même, dans les temps modernes, la physique de Descartes est toute mécanique. Au contraire, la philosophie de Leibniz est le plus complet dynamisme, non-seulement en physique, mais en psychologie. Ses monades sont des forces, et la matière n'est composée que de monades ; l'étendue elle-même n'est rien de réel. Les âmes aussi sont des monades ou des forces et non plus seulement comme pour Descartes, des substances pensantes. On peut encore citer comme un remarquable exemple de philosophie dynamique, la théorie de Boscowich. Aujourd'hui les deux hypothèses sont encore en présence et les physiciens modernes se partagent encore en mécaniciens et en dynamistes. Cependant l'hypothèse des atomes est plutôt employée comme un moyen d'exposition, comme un postulat, que donnée comme une opinion définitive ayant une valeur absolue. De même les forces ne sont pour beaucoup de physiciens contemporains que des mots ou des hypothèses commodes qui servent à l'explication et à l'étude des phénomènes et réservent le problème de la constitution intime de la matière. Le plus souvent les deux hypothèses s'allient dans les théories et les explications des physiciens et des philosophes : en effet, le dynamisme n'exclut pas la mécanique et la mécanique appelle comme complément le dynamisme ; les forces de la matière s'exercent par le moyen du mouvement, et le mouvement exige un moteur que la science va rarement, comme Malebranche, chercher directement hors du monde, en Dieu.

On appelle encore plus particulièrement des noms de mécaniciens ou iatro-mécaniciens et de dynamistes, par opposition aux vitalistes ou aux animistes, les philosophes ou physiologistes qui prétendent que les phénomènes vitaux ne sont que le résultat des lois qui gouvernent le monde inorganique, les expliquent, soit par la seule mécanique, comme Descartes, soit, comme F. Hoffmann, par le jeux des forces inférieures de la nature inorganisée.

Enfin on désigne sous le nom de *double dynamisme* la doctrine de beaucoup de physiologistes de l'École de Montpellier sur la vie, suivant laquelle la vie résulte d'un principe ou d'une force spéciale, distincte de l'âme, force ou principe de la pensée.

Voy. les articles Vie, Vitalisme et les noms des philosophes cités dans celui-ci. A. L.

E, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions générales et négatives. Il représente encore dans les propositions complexes et modales l'affirmation du mode et la négation de la proposition. Consultez : Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2e partie. — Voy. Proposition, Syllogisme.

EBERHARD (Jean-Auguste), né en 1738, à Halberstadt, fut d'abord pasteur à Charlottenbourg, près de Berlin, ensuite professeur de phi-

losophie à Halle. L'Académie de Berlin se l'associa après avoir couronné un de ses mémoires. Il mourut en 1809. Attaché à la philosophie de Leibniz et de Wolf, mais sans renoncer à sa liberté, il combattit avec plus de zèle que de succès la philosophie de Kant et de Fichte. Possédant des connaissances variées, mais superficielles, plus rhéteur que philosophe, plus historien qu'inventeur, il avait tout ce qu'il faut pour plaire à un grand nombre de lecteurs, la clarté et l'élégance. Eberhard créa d'abord un journal, le *Magasin philosophique*, où il put attaquer périodiquement la nouvelle doctrine. Un des articles de ce journal commence ainsi : « La philosophie de Kant sera dans l'avenir un document très-curieux pour l'histoire des aberrations de l'esprit humain. C'est à peine si l'on croira que nombre d'hommes d'un mérite vraiment supérieur, parmi lesquels Kant doit être compté des premiers, aient été si fermement attachés à un système dépourvu de fondement, et qu'ils aient pu le défendre avec tant de passion et même de succès. Quoiqu'on ne puisse manquer, en y apportant un esprit libre de préventions, d'être bientôt convaincu que la théorie de Kant ne repose sur rien, il n'est cependant pas inutile d'examiner ici ce système dans tous ses détails. » Il essaye en conséquence de démontrer qu'il n'y a rien de neuf dans la *Critique de la Raison pure*, qu'elle se trouve sous une autre forme dans le stoïcisme, dans le système de Leibniz, dans l'idéalisme de Berkeley, etc. Dugald Stewart croyait aussi la reconnaître dans Cudworth. Eberhard est, du reste, du très-petit nombre des adversaires de Kant auxquels celui-ci ait fait l'honneur de répondre, et cette réponse ne manque ni de solidité ni d'esprit. Comme Eberhard prétendait surtout que le criticisme se trouvait déjà tout entier dans Leibniz, son adversaire cherche à lui prouver, et lui prouve peut-être, qu'il n'a pas compris Leibniz. On ne peut nier, au surplus, qu'il n'eût fait indirectement beaucoup de concessions, dont le résultat fut de restreindre davantage la subjectivité de la raison. Quoique la réponse de Kant ait eu beaucoup de succès, puisqu'il en parut deux éditions en fort peu de temps, Eberhard ne se tint pas pour battu, il changea le théâtre de ses opérations, et appela à son secours Schwab, Brastberger et beaucoup d'autres. Il publia pour son compte, dans les *Archives philosophiques*, des Lettres dogmatiques, genre de composition très-bien approprié à son talent. Mais si des hommes tels qu'Eberhard touchent toujours juste, leurs coups n'ont pas assez de force. Une idée peut bien leur apparaître, mais elle ne brille pas longtemps à leurs yeux, et les plus épaisses ténèbres succèdent à cet éclair.

Eberhard admettait une force ou faculté fondamentale unique, qui pense et sent tout à la fois : c'est la faculté représentative ou intellectuelle. Il faisait de cette unité même le fondement de la simplicité du *moi*. L'âme, suivant lui, est passive quand elle sent, et active quand elle pense. La diversité caractérise la sensibilité, et l'unité le fait de la connaissance. Eberhard a laissé beaucoup d'écrits : *Théorie générale de la pensée et du sentiment*, in-8, Berlin, 1776, 1786 (ouvrage couronné par l'Académie de Berlin) ; — *Nouvelle Apologie de Socrate*, in-8, ib., 1772, 1788 ; — *De l'idée de la division et de la philosophie*, in-8, ib., 1778 ; — *Morale de la raison*, in-8, ib., 1781, 1786 ; — *Préparation à la théologie naturelle*, in-8, Halle, 1781 ; — *Théorie des Beaux-Arts*, in-8, ib., 1783, 1790 ; — *Histoire générale de la philosophie*, in-8, ib., 1788, 1796 ; — Abrégé du même ouvrage, in-8, ib., 1794 ; — *Courte esquisse de la métaphysique*, in-8, ib., 1794 ; — *Essai d'une synonymie générale de la langue allemande, accompagnée d'une théorie des synonymes*, ib., 1795, 1798, continué par Maass, 6 vol. in-8, 1820, 1830 ; — *Du dieu de Fichte et des faux dieux de ses adversaires*, in-8, ib., 1799 ; — *Manuel d'Esthétique*, 4 vol. in-8, ib., 1803, 1805, 1807 ; — *Esprit du christianisme primitif*, *Manuel de la culture philosophique*, 3 part. in-8, ib., 1807, 1808 ; — *Mélanges*, in-8, ib., 1784, 1788 ; — *Magasin philosophique*, 4 vol. in-8, ib., 1788, 1789 ; — *Dictionnaire des Synonymes de la langue allemande*, in-8, ib., 1802, 1819, 1837. — On peut consulter l'*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hégel*, par M. Willm, Paris, 1846, 4 vol. in-8, et les *Souvenirs de Nicolaï sur Eberhard*, in-8, Berlin, 1810. J. T.

EBERSTEIN (Guillaume-Louis, baron de), enseigna la philosophie comme simple particulier dans sa terre de Mohrungen, près de Saugerhausen. Il s'est surtout fait connaître par la manière heureuse dont il a traité quelques points d'histoire dans les ouvrages suivants : *Essai d'une histoire de la logique et de la métaphysique chez les Allemands depuis Leibniz jusqu'à notre époque*, ou *Essai d'une histoire des progrès de la philosophie en Allemagne depuis la fin du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*, ouvrage publié par J. A. Eberhard (voy. ce nom) dans l'esprit duquel l'ouvrage était conçu. Part. 1re, Halle, 1794, in-8 ; part. 2e, 1790. Comme Eberstein attaquait la philosophie critique dans cet ouvrage, et qu'il y eut une réponse de la part de Kant, il fit paraître une réplique intitulée : *De ma partialité, principalement en ce qui regarde une contradiction de M. Kant*, in-8, Halle, 1800 ; — *Du caractère de la logique et de la métaphysique des péripatéticiens purs, à l'égard de quelques théories scolastiques*, in-8, ib., 1800 ; — *Théologie naturelle des Scolastiques, avec des additions sur la théorie de la liberté et la notion de la vérité, telles qu'on les trouve chez eux*, in-8, Leibniz, 1803. J. T.

ÉCHÉCLÈS, philosophe cynique mentionné par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. XLVI). Nous ne savons rien de lui, sinon qu'il naquit à Éphèse et qu'il était disciple de Cléomène et de Théombrote. X.

ÉCHÉCRATE DE PHLIUS, philosophe pythagoricien, contemporain d'Aristoxène. Diogène Laërce (liv. VIII, ch. XLVI) en fait mention sans rien nous apprendre de sa vie ni de ses opinions. X.

ÉCLECTISME, voy. COUSIN, LEIBNIZ, PLOTIN.

ECKART ou, suivant l'usage consacré, maître Eckart, peut être considéré comme le fondateur du mysticisme spéculatif en Allemagne. On n'est pas très-certain de la date de sa naissance qui peut être fixée vers 1260, ni sur sa patrie, qui pourrait bien être Strasbourg. Engagé dans l'ordre des Frères prêcheurs, savant en théologie et en philosophie, il paraît avoir commencé par les fonctions de professeur, qu'il exerça sûrement à Paris. Sa renommée était grande, puisque dans les jours difficiles que traversa la papauté, en lutte avec Philippe le Bel, Boniface semble avoir désiré les conseils et la présence de maître Eckart, qui se rendit à Rome où lui fut conféré le grade de docteur en théologie. Les Dominicains étaient fiers de leur confrère : ils le choisirent pour provincial de la Saxe en 1304, et pour vicaire général de Bohême en 1307. Plus tard, on le retrouve à Francfort en qualité de prieur de son ordre. Déjà il est suspect de répandre des doctrines téméraires et d'abuser de son éloquence pour égarer les esprits ; on lui reproche

surtout l'obéissance aveugle qu'il obtient des femmes, et qui l'expose à des bruits injurieux démontrés faux à la suite d'une enquête ordonnée par le général de l'ordre. Il se justifie moins bien de ses relations avec les Béghards; accusé en 1323 au chapitre de Venise, il est destitué de sa dignité. Il ne renonce pas pour cela à la prédication : on sait que fréquemment il visitait « les Frères du libre esprit » à Strasbourg et à Cologne, qui fut toujours le foyer du mysticisme allemand. Il est entouré d'élèves enthousiastes, parmi lesquels on trouve Henri Suso, Henri de Louvain, Henri de Cologne, Tauler et Jean de Ruysbroeck. Il est le docteur des Béghards; le maître qui donne aux opinions confuses de la secte l'apparence d'une théorie et la rigueur d'un système. Aussi, en 1327, est-il cité par l'archevêque de Cologne devant l'inquisition pour crime d'hérésie. Il se rétracte à moitié, sans pouvoir éviter une condamnation, dont il appelle auprès du pape Jean XXII. L'affaire est évoquée à Avignon: on lui présente comme siennes vingt-deux propositions, dont dix-sept sont formellement réprouvées comme hérétiques et les autres blâmées comme imprudentes. Ses ouvrages sont défendus et supprimés; Eckart meurt en 1328, un an avant que paraisse la bulle qui le condamne; il meurt persuadé qu'il est resté fidèle à la foi catholique, et, quoi que la bulle en dise, sans s'être jamais franchement rétracté. Un an plus tard, l'hérésie des Béghards est frappée d'une sentence rigoureuse : les erreurs condamnées sont à la lettre les propositions d'Eckart. Ces rigueurs ne purent arrêter le progrès de sa doctrine; modifiée par Tauler, poétisée par Suso, propagée par la prédication et soigneusement gardée dans les cercles mystiques, elle n'a pas cessé d'être une forme du sentiment religieux en Allemagne. Pourtant les ouvrages du maître sont rares, et étaient presque inconnus avant ces dernières années; son système, quoique souvent cité comme une autorité par les panthéistes récents, restait indécis. Un professeur de la faculté de théologie de Strasbourg, M. A. Schmidt, a mieux que tout autre remis en pleine lumière cette curieuse figure.

Il y a deux sortes de mysticisme : l'un qui ne s'élève pas jusqu'à la science, et la remplace par l'inspiration, l'autre qui s'appuie sur elle avec la prétention de la dépasser : le premier est de la théurgie avec toutes les pratiques qu'elle comporte; le second est encore de la philosophie, et peut s'appeler spéculatif : c'est celui de maître Eckart. Il consiste dans une spéculation transcendante, où les idées de Denys l'Aréopagite, de saint Augustin et de saint Thomas s'amalgament et se complètent, où la logique a plus de part que l'inspiration, et où la vérité est cherchée non pas dans le désordre des facultés subjuguées par le sentiment, mais dans les illuminations d'une raison qui prétend garder sa sérénité, et qui, loin d'abdiquer, règne sur l'amour lui-même. Voici les traits saillants de ce panthéisme idéaliste.

Dieu seul est, le reste n'a que l'apparence de l'existence, et pouvant ne pas être peut aussi ne pas être pensé. On peut éliminer cette réalité contingente qu'on appelle l'homme et le monde, par un effort intellectuel, par un acte d'entendement pur, qui constitue le vrai culte. On atteint ainsi l'être absolu, seul réel, universel, nécessaire, sans différence, sans détermination, dont on peut à peine dire qu'il est l'être; car on pourrait lui opposer le non-être, et retomber dans l'ordre des différences et des distinctions: « Dieu est l'identité et l'unité absolue; il n'est ni ceci ni cela, ni ici ni ailleurs, ni en haut ni en bas. » Il est ce par quoi toute chose est commune à toute autre, par quoi l'arbre est semblable à l'esprit et la pierre à l'arbre. On ne peut le nommer, puisqu'il n'est rien qu'on puisse assigner, puisqu'il répugne qu'un souffle exprime l'infini. « Toutes les créatures, il est vrai, aspirent par toutes leurs œuvres à prononcer le nom de Dieu; elles y aspirent toutes, soit sciemment, soit à leur insu, mais néanmoins il demeure l'être sans nom. » Les mots dont nous nous servons désignent la manière d'être dont nous l'envisageons, quelque chose de nous-mêmes et non pas lui : « car personne ne peut dire ce qu'il est, si ce n'est l'âme où il est lui-même. » Toutefois cet être n'est pas une abstraction: c'est une activité, et cette activité c'est la pensée : être, agir, penser, c'est tout un en Dieu, et l'objet de la pensée, c'est encore Dieu. Hors de lui, rien n'existe et rien ne pense. L'intelligence est son être, sa substance, sa nature. Il ne peut pas ne pas penser, ce qui serait ne pas être, et il ne peut pas ne pas se penser lui-même, c'est-à-dire ne pas devenir son propre objet. Il se projette donc au dehors de lui-même par une nécessité intellectuelle, et à vrai dire il se fait et devient Dieu par cet acte qui lui donne la conscience de soi. Mais le mot devenir marque un progrès, qui est incompatible avec l'existence absolue : il n'y a dans cette distinction du Dieu sujet et du Dieu objet aucun procès; Dieu n'est jamais *in fieri*, il est tout ce qu'il est par une éternelle activité. Nous sommes forcés d'imaginer quelque succession là où tout est en dehors du temps, où tout est simultané. Nous distinguons la divinité et Dieu, parce qu'en réalité nous pouvons concevoir ces deux aspects de l'être infini: d'une part la divinité, c'est-à-dire Dieu dans son idée, sans développement, sans différence, sans action; « c'est l'éternelle et profonde obscurité où Dieu est inconnu à lui-même, le fond simple et immobile de l'être divin; » d'autre part Dieu, c'est-à-dire la divinité qui se dédouble et se reconnaît par l'action. Mais cette différence éternelle est éternellement nulle, puisque Dieu agit éternellement et que l'activité est son être. « Il faut qu'il agisse, qu'il le veuille ou ne le veuille pas. » La volonté est soumise à une nécessité inflexible, mais cette nécessité est celle de la raison, et le principe de contradiction est en même temps le principe de toute existence. La pensée de Dieu se prononce, s'exprime, c'est-à-dire qu'elle agit, qu'elle est le Verbe, le Verbe engendré puisqu'il est prononcé, mais Dieu lui-même puisque Dieu ne prononce et n'exprime que lui-même. Appelons la divinité le Père, et Dieu ou le Verbe, le Fils. Le Père est l'être sans personnalité, sans action, caché en soi-même, le sujet de la connaissance; le Fils c'est Dieu manifesté, l'objet de la connaissance; l'un est la réalité, l'autre est la vérité, car il n'y a pas de verité si Dieu ne s'exprime pas. La création est donc l'acte intellectuel suprême, par lequel l'être se pense; elle est donc coéternelle à Dieu, nécessaire à Dieu, constituant Dieu en quelque façon : « Avant la création, Dieu n'a pas été Dieu. » Elle est contenue idéalement dans le Fils, et en définitive n'est pas différente de lui, et pour achever cette audacieuse interprétation de la trinité, disons que l'amour réciproque du Fils et du Père, de Dieu et du monde, amour qui naît, comme la volonté, d'une nécessité intellectuelle, et est attaché à la pensée, constitue le Saint-Esprit. Voilà en quel sens on peut résumer en une seule formule toutes les formes de panthéisme, et dire avec Eckart : « Dieu est tout et tout est Dieu. »

Si l'activité de la pensée n'avait pour effet que de mettre en Dieu la différence et la distinction, et si rien ne venait ramener à l'unité cette nature qui se divise, il n'y aurait en réalité dans l'ordre des choses qu'une pluralité indéfinie; le monde et Dieu s'éparpilleraient en poussière. Mais la pensée comporte un retour de la diversité à l'unité, et l'acte par lequel Dieu s'épanche est en même temps celui par lequel il se concentre. Tous deux sont essentiels; sans le premier il n'y aurait pour ainsi dire que la possibilité de Dieu; sans le second, il n'y aurait que de la diversité, de la différence et de l'opposition. De là, une vue poétique et attendrie de la nature : tout parle dans le monde, tout prononce le mot de Dieu, tout le manifeste, « ce que ma bouche proclame, la pierre le dit également. » Tout est bon, tout est parfait, tout du moins aspire à revenir à son principe, et sorti de Dieu à rentrer en Dieu, alternant ainsi entre le Dieu qui se communique et le Dieu incommunicable. Les créatures sont la division, le nombre, mais elles ont l'amour et le besoin de l'unité; elles sont le mouvement et elles ont le désir du repos. « Quelle a été la fin du créateur en créant le monde? le repos. Que cherchent les désirs naturels de toutes les créatures? le repos. Et l'âme? le repos en Dieu. » Si parfois notre amour s'attache aux ombres périssables de l'existence, c'est qu'il y a en elles quelque reflet de la lumière divine : si Dieu n'était pas en tout, rien ne serait désirable, et dans la goutte d'eau que poursuivent nos lèvres altérées, il y a un principe divin; sans quoi elles resteraient immobiles.

Mais l'homme n'est-il pas un être fini, distinct et séparé de Dieu? Il apparaît tel à une intelligence inférieure, qui prend l'apparence pour la réalité, à une raison imparfaite qu'il faut réduire ou supprimer. La vraie connaissance de Dieu est une union avec lui : l'intuition de l'absolu ne peut être que la conscience que Dieu prend de lui-même en ses créatures. « Dieu et moi nous sommes un dans la conscience, et son connaître est le mien. » Aussi tout se tourne à Dieu dans l'âme humaine, la pensée par la foi, l'appetit par l'espérance, et la volonté par l'amour : ces trois facultés ont un seul objet. L'intelligence est, bien entendu, l'être et la substance de l'âme, puisqu'elle est l'essence même de Dieu. Elle a comme le regret de l'unité; et elle ne s'apaise que « quand elle est parvenue à s'engloutir dans le principe unique, dans la solitude silencieuse, où il n'y a nulle différence de personnes, où il n'y a ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. » Cette union est donc la fonction la plus haute de l'esprit : il ne faut pas pour y parvenir de pratiques mystérieuses, pas de pénitences ni de macérations; il faut simplement laisser la raison aller jusqu'où ses forces la portent : « Franchis la lumière même qui t'éclaire et élance-toi dans le sein de Dieu. » Il n'y a pas de manifestation sensible de cet être; le voir c'est le penser, et l'infini n'a pas d'image. Pour se hausser jusqu'à lui, on ne doit pas étouffer la raison, mais l'affranchir, la délivrer des distractions qui l'en détournent. La vue de Dieu n'est pas la défaite de l'intelligence, elle en est le triomphe. Imposons donc silence au monde qui bruit à nos oreilles; écartons de nos regards les fantômes, considérons chaque créature comme un rien, et vivons comme si le monde n'existait pas. Surtout ne prenons pas pour une qualité positive l'imperfection qui nous sépare en apparence de Dieu : cette limite factice s'efface, si l'on ne croit pas au *moi*, si on s'attache à le faire mourir. On évite ainsi la condition de créature, et on échappe à l'égoïsme. Peut-etre même cette destruction de la personnalité doit-elle se poursuivre jusque dans l'absolu. « Je prie Dieu qu'il me rende quitte de lui-même; car l'être sans l'être, l'absolu est au-dessus de Dieu, au-dessus de toute différence personnelle. » L'âme qui s'élève à ces sommets de la pensée sent en elle-même sa divinité, « il n'y a plus alors de différence entre elle et le Fils unique. » Elle est Dieu. Elle a non-seulement son éternité, mais encore sa puissance : « Je suis devenu, s'écrie l'enthousiaste, je suis devenu la cause de moi-même et de tout le reste, et si je voulais, je ne serais pas encore, ni moi, ni le tout; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas. » Les stoïciens ont dit que le sage est plus nécessaire à Jupiter que Jupiter au sage; le dominicain du XIVe siècle retrouve dans un panthéisme bien différent du leur cette même conséquence, et avec une hardiesse plus fréquente qu'on ne le pense au moyen âge, il ajoute cette parole qu'on a dû prendre pour un blasphème : « Dans le cas que l'homme juste voudrait quelque chose, et qu'il fût possible à Dieu de ne le pas vouloir aussi, l'homme devrait braver Dieu et persévérer dans sa volonté. » Voir Martensen, *Maître Eckart*, Hambourg, 1842 (all.); — A. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au* XIVe *siècle; Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847; *Savants étrangers*, t. II; — Pfeiffer, *les Mystiques allemands du* XIVe *siècle*, 2 vol., Leipzig, 1845 à 1857 (all.). On trouve dans le second volume les textes suffisants pour apprécier le système d'Eckart : J. Bac, *Maître Eckart, le père de la spéculation allemande*, Vienne, 1864 (all.); — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart*, Strasbourg, 1871; — Vacherot, *Histoire de la philosophie d'Alexandrie*, t. III. Dans ce dernier ouvrage, le mysticisme d'Eckart est comparé à celui des néo-platoniciens.

E. C.

ÉCOSSAISE (École). Fondée dans la première moitié du XVIIIe siècle par Hutcheson, professeur à l'Université de Glasgow vers 1729, l'école écossaise compte parmi ses principaux représentants Adam Smith, Thomas Reid, James Beattie, Ferguson, Dugald Stewart et Brown. Chronologiquement, elle a sa place marquée entre l'école de Locke en Angleterre, et celle de Kant en Allemagne.

On ne trouve pas chez les philosophes écossais un ensemble complet et régulier de doctrines, ni cette forte et profonde unité de vues qui permettent de suivre, du maître aux disciples, les développements d'un système jusque dans ses dernières conséquences. Sous ce rapport, ils formeraient moins une école, à prendre le mot dans son acception la plus rigoureuse, qu'une famille de libres penseurs unis par une certaine conformité de sentiments et d'idées. Ils ne professent pas une même doctrine, ils n'obéissent pas à un seul chef. Mais si l'accord est faible entre eux, s'il n'y a pas de l'un à l'autre tradition reconnue d'un seul et même enseignement, ils ne laissent pas d'avoir sur quelques points essentiels, comme, par exemple, sur l'objet de la science, sur ses limites, et la méthode qu'il convient de lui appliquer, un système arrêté de convictions, par lequel ils se distinguent et se séparent nettement des autres philosophes antérieurs ou contemporains. C'est ce système qui constitue leur originalité propre. Il est renfermé déjà dans les théories de Smith et de Hutcheson; mais l'honneur de l'avoir formulé appartient à Reid, et c'est dans les œuvres de ce dernier qu'on doit en chercher les principaux traits.

La philosophie de Reid ressort tout entière de la mémorable polémique qu'il engagea contre l'hypothèse des idées représentatives. Pour rendre compte du fait de la perception extérieure, quelques philosophes avaient cru devoir imaginer, entre nous et les choses, un être intermédiaire, appelé idée ou image, et destiné à mettre l'esprit en rapport avec les objets environnants. Cette théorie, dernier et triste reste de l'ancienne explication donnée par les atomistes, régnait toujours dans l'école, et Reid l'avait d'abord adoptée, lorsque enfin il ouvrit les yeux sur les funestes conséquences qu'en avaient tirées Hume et Berkeley. Berkeley, partant de ce principe que la croyance à l'existence des objets du dehors n'a d'autre fondement que la présence des idées dans l'esprit, et ne trouvant rien dans la nature de l'idée qui justifiât cette croyance, avait nié le monde extérieur. Hume, à son tour, s'était emparé de l'argumentation de Berkeley pour ruiner l'existence des esprits et de Dieu. Si en effet toute connaissance implique la nécessité d'un intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu, le sujet ne peut jamais communiquer directement avec l'objet, quel qu'il soit; et si l'on nie l'existence des corps, parce qu'on ne les atteint pas directement et dans leur substance, on doit nier au même titre les esprits et Dieu, qu'on n'atteint pas davantage en réalité. Tout s'évanouit donc au sein de ce scepticisme universel; et il ne reste plus rien que des idées, c'est-à-dire des phénomènes inexplicables, de vains fantômes, un pur néant. D'aussi monstrueuses conséquences révoltent évidemment le sens commun; et Reid, au nom du sens commun, protesta contre la théorie qui les avait engendrées. En dépit de tous les raisonnements des philosophes, l'humanité croit à l'existence du monde extérieur; les philosophes y croient comme le vulgaire, et il n'est pas à cet égard de sceptique si déterminé dont les actes ne démentent à chaque instant la doctrine. D'où provient un tel désaccord? Au moins faudrait-il, pour sacrifier aux conclusions de la science l'irrésistible foi du genre humain, que la démonstration sur laquelle on s'appuie fût absolument rigoureuse et vraie. Mais non, et Reid en dévoila les vices avec une sagacité supérieure. Quel est le point de départ, le principe de la démonstration de Berkeley, et, par suite, de Hume? Une pure hypothèse : la prétendue nécessité de l'idée comme intermédiaire entre le sujet et l'objet de la connaissance. Or, cette hypothèse, de quelque façon qu'on l'envisage, n'explique pas ce qu'elle est destinée à expliquer. Du moment, en effet, que l'idée est érigée en être distinct il faut qu'elle soit ou une substance matérielle ou une substance immatérielle, ou qu'elle participe à la fois des deux natures. Matérielle : elle suppose la possibilité d'une communication entre elle et l'esprit, et alors on ne voit pas pourquoi l'esprit n'entrerait pas aussi bien en communication directe avec les corps. Immatérielle : elle ne saurait avoir, pour communiquer avec les corps, plus de vertu que l'esprit lui-même. Veut-on enfin qu'elle soit matérielle et immatérielle, correspondant par son être matériel avec les corps, par son être spirituel avec l'âme, on résout la question par la question, et le problème demeure tout entier, puisqu'il s'agit précisément de savoir comment deux termes de nature contraire, le corps et l'esprit, peuvent entrer l'un avec l'autre en relation. La réfutation était victorieuse, et Reid, après une analyse approfondie du fait de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent, établit que la croyance à l'extériorité est un acte de foi qui a en lui-même sa raison d'être et sa légitimité. Nous croyons, dit-il, à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement que nous croyons à notre propre existence, sans avoir besoin d'invoquer aucune preuve pour justifier le témoignage des facultés qui la révèlent. D'un mot, on ne peut ni tout démontrer, ni tout expliquer. Et comme dans l'ordre des vérités démonstratives la science remonte et s'arrête à des principes premiers indémontrables, dans l'ordre des vérités empiriques il faut admettre également des faits simples et primitifs, qui, tout en servant à expliquer les autres, ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'explication.

Cette critique de la théorie des idées représentatives conduisit Reid à des conclusions plus explicites sur les causes générales d'erreurs qui avaient arrêté les progrès des sciences philosophiques, et sur les moyens d'y remédier. Or, suivant Reid et toute l'école écossaise, les sciences philosophiques sont des sciences de faits, exactement au même titre que les sciences physiques et naturelles. Celles-ci ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes extérieurs; celles-là ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes internes ou de conscience. La méthode qui s'applique aux unes est donc applicable aux autres, puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'étudier des faits observables, de les classer et de les ramener à des lois. C'est grâce à cette méthode, que les sciences physiques ont été constituées depuis Bacon, et qu'elles sont arrivées aux plus merveilleux résultats. C'est aussi par cette méthode que les sciences philosophiques pourront être enfin constituées, et arriver à des solutions précises et rigoureuses. Si depuis tant de siècles et malgré les efforts des plus beaux génies, elles sont restées stationnaires, en proie à l'incertitude et au doute, c'est qu'on y a toujours procédé par voie de conjecture et d'hypothèse. De là tant de systèmes opposés, incomplets, et qui ne représentent chacun qu'une faible partie de la réalité totale. Les sciences naturelles ont pendant longtemps partagé le même sort; elles ont traversé les mêmes vicissitudes, et n'en sont sorties que du jour où les savants, au lieu de conjecturer et de deviner, ont adopté et appliqué scrupuleusement la méthode d'observation. Il n'y a pas, non plus, d'autre marche à suivre dans l'étude de la philosophie : proscrire impitoyablement l'hypothèse et observer; ne rien supposer au delà des données de l'observation seule. Mais il est, selon l'école écossaise, une autre cause d'erreur plus puissante encore, et qui tient à ce que les philosophes n'ont pas su reconnaître les bornes assignées à l'entendement humain dans la recherche de la vérité. Ils ont voulu pénétrer la dernière raison de ce qui est, sous le mode atteindre la substance, sous l'effet la cause, expliquer l'inexplicable. Rien de plus vain, d'après Reid et ses disciples, qu'une pareille prétention Car, en dernière analyse, que savons-nous de la réalité, soit interne, soit externe? Notre savoir, disent-ils, se réduit à la connaissance des phénomènes et, par suite, des propriétés ou attributs; le reste nous échappe. Tout ce que nous pouvons dire des causes et des substances, c'est qu'elles existent, parce que la pensée remonte de l'effet à la cause et de l'attribut à l'être. Mais causes et substances sont en elles-mêmes insaisissables. Comment existent-elles? Quelle est au fond leur nature? Nul ne le sait, et c'est compromettre la science que de l'embarrasser de semblables questions. Tant que les sciences naturelles furent engagées dans cette voie et qu'elles s'occupèrent de déterminer en quoi con-

siste l'essence de la matière et des corps, elles ne produisirent que des systèmes chimériques. Du moment, au contraire, qu'elles ont renoncé à ce mode d'investigations, pour se renfermer dans l'étude des faits, de leurs caractères et de leurs rapports, elles sont rapidement parvenues à un état de certitude et de perfection relative, inespéré. La conclusion à en tirer, c'est qu'il faut également renoncer, en philosophie, à tous ces problèmes insolubles sur le comment et le pourquoi de l'existence des êtres, et s'attacher à la partie de la réalité qui est seule directement connaissable, c'est-à-dire aux phénomènes; car cela seul est possible pour l'esprit comme pour les corps, et les conditions de la science des corps sont les mêmes que celles de la science de l'esprit. Les écossais ont insisté sur ce point avec la plus grande force : analogie complète des sciences physiques et des sciences morales et, par conséquent, application de la méthode baconienne aux unes comme aux autres. Il s'ensuit que les questions philosophiques peuvent et doivent toutes se ramener à des questions de faits, et que la philosophie tout entière dépend de la psychologie. Tel est le but avoué de la réforme que Reid et Dugald Stewart voulurent introduire dans la philosophie. Un dernier trait achèvera de la caractériser. Toutes les sciences impliquent au fond certains principes qui les gouvernent et sans lesquels elles ne sauraient subsister un moment. Récuser ces principes, ruiner la légitimité du témoignage des sens ou de la raison, infirmer la validité du rapport de l'effet à la cause, de l'attribut à la substance, serait ruiner du même coup toutes les applications qui en dérivent. La philosophie, sous ce rapport, est soumise aux mêmes conditions que les sciences mathématiques, ou que les sciences physiques et naturelles. Mais tandis que dans les autres sciences, les savants qui s'en occupent prennent pour accordées les vérités premières sur lesquelles ces sciences reposent, les philosophes ont cru devoir en contester la légitimité, ou l'établir chacun à sa manière. Et comme ces vérités premières, par cela seul qu'elles sont simples, irréductibles, se refusent à la démonstration, ils ont été conduits à les altérer ou à les nier. Nulle erreur, suivant les écossais, n'a été plus préjudiciable aux intérêts de la science dont on a méconnu la nature et les limites. Quelle science autrement eût jamais fait un pas, si chacune avait dû prouver sa raison d'être, et remonter à l'infini pour se justifier? Ils proscrivirent donc ces ambitieuses et, si nous les en croyons, inutiles recherches, et déclarèrent que la philosophie devait accepter, au même titre que les autres sciences, les vérités indémontrables qui lui servent de base. Mais quelles sont ces vérités? quel est leur rôle? quelle part leur revient dans l'acquisition des connaissances humaines? voilà le problème que Reid, après Aristote, entreprit de résoudre. Comme il avait réfuté l'idéalisme de Berkeley par la critique du dogmatisme de Descartes, il sapa dans sa base le scepticisme de Hume par la critique du dogmatisme de Locke. Suivant Locke et ses partisans, toutes nos idées sont le résultat de l'observation et de ses données. L'esprit est une table rase. Il entre en rapport avec les phénomènes du monde extérieur par l'intermédiaire de la sensation; il connaît les phénomènes du monde interne par la conscience. De la comparaison des idées entre elles naît le jugement, grâce à la mémoire; de la comparaison des jugements entre eux, le raisonnement; ainsi tout s'enchaîne et se résout, en dernière analyse, dans les idées, qui sont elles-mêmes le produit de l'observation. Rien de plus simple au premier abord, et de plus rigoureux en apparence, qu'une semblable doctrine; mais Hume se chargea d'en démontrer le vice par une invincible déduction des conséquences qui en résultent. Si les idées, comme on le prétend dans l'hypothèse, proviennent de l'observation seule, il n'y a ni substances, ni causes, car l'observation n'atteint que des phénomènes mobiles et passagers; nous pouvons connaître la surface, le fond se dérobe perpétuellement à nos recherches. Si, d'autre part, les jugements ne sont que le produit de la comparaison de deux ou de plusieurs idées préalablement fournies par l'observation, ainsi que le veut Locke et son école, on ne peut dire, ni que tout fait suppose une cause, ni tout attribut un être. De ces deux termes mis en rapport, l'un est entièrement chimérique, puisqu'il ne correspond à aucune réalité saisissable, et il n'y a pas d'artifice logique au monde qui permette de transformer un rapport éventuel de concomitance ou de succession, dût-il se reproduire uniformément, en un rapport invariable, nécessaire, absolu. C'est ainsi que Hume avait tiré de la théorie de Locke sur l'origine des idées, un scepticisme universel qui ruinait la croyance du genre humain à toute réalité quelle qu'elle fût, les corps, l'âme et Dieu. Or Reid, par une analyse supérieure, fit voir que toute notion implique, outre l'élément *a posteriori* produit de l'expérience, un élément *a priori* parfaitement distinct, que l'expérience ne contient pas, et qu'elle est impuissante à expliquer. A côté des jugements empiriques, contingents, dérivés de la comparaison d'idées particulières, il distingua des jugements spontanés, nécessaires, universels, et qui sont la raison d'être des premiers. Ces jugements, avec les principes qu'ils supposent, dira-t-on qu'ils proviennent de l'expérience? Non, car ils la surpassent et la dominent. De la réflexion? Pas davantage; car ils se produisent instantanément dans l'esprit, sans que nous y ayons songé, que nous l'ayons voulu. On les retrouve à la fois chez tous les hommes, et ils possèdent dès le premier jour toute l'autorité qu'ils auront jamais plus tard. Nous ne sommes maîtres ni de les accepter, ni de les repousser; ils constituent le fond même de l'intelligence et président à chacun de ses actes. L'analyse peut les dégager, les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses; mais, formulés ou non, l'esprit les applique avec une certitude égale. Sous ce rapport, l'homme croit sans avoir appris, il sait sans avoir besoin d'apprendre. Il y a donc deux sortes de vérités, les unes *a posteriori*, les autres *a priori*; et ce sont ces dernières que Reid opposa à l'empirisme de Locke. Les écossais les ont désignées sous différents noms : lois fondamentales de l'intelligence, croyances primitives, principes de la croyance humaine, vérités du sens commun; mais, malgré cette diversité dans les termes, et bien que les listes qu'ils ont essayé d'en dresser soient défectueuses, arbitraires ou confuses, ils n'en ont pas moins eu l'honneur de déterminer l'existence de ces vérités générales avec plus de précision qu'on n'avait fait jusqu'alors, de les distinguer des vérités empiriques qu'elles accompagnent, d'indiquer enfin le rôle qu'elles jouent dans l'acquisition de la connaissance.

Telle est, en peu de mots, la doctrine de l'école écossaise sur l'objet, les limites et les conditions de la science philosophique. Le principal mérite des philosophes écossais est incontestablement d'avoir montré qu'il y a une science de l'esprit, comme il y a une science des corps, et que les procédés qui s'appliquent à l'étude de celle-ci sont,

dans une certaine mesure, applicables à l'étude de celle-là. On avait établi, sans doute, avant eux, la distinction du monde physique et du monde moral, et la nécessité de l'observation pour connaître les phénomènes du monde interne; mais ils sont les premiers qui aient nettement exposé les règles de cette observation, et surtout qui l'aient pratiquée pour leur propre compte. Un autre service rendu par les écossais, a été de faire voir que tous les problèmes philosophiques ont leurs éléments de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de l'esprit humain et de ses lois. Et s'ils ont exagéré cette idée jusqu'à sembler proscrire comme insolubles certaines questions qui sont du domaine ordinaire de la métaphysique, il ne faut pas s'empresser de les condamner; mais l'on doit excuser chez eux une réaction presque inévitable contre le dogmatisme exclusif des écoles antérieures. Ils ont plutôt ajourné que nié la métaphysique, en appliquant la méthode expérimentale qui prescrit d'étudier d'abord et d'épuiser les faits avant de remonter à leurs causes. Il ont voulu, avant tout, en finir avec l'hypothèse, et mettre les principes du sens commun à l'abri de tout péril. Mais la prudence a ses excès comme la hardiesse: parce qu'on a abusé du raisonnement, il ne faudrait pas le proscrire, ni substituer l'empirisme à un dogmatisme sans règle et sans frein. Retrancher de la science les recherches les plus nobles et les plus élevées que puisse se proposer l'esprit humain, les problèmes qui ont exercé les plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, c'est supprimer la science elle-même, c'est lui ôter tout intérêt, toute dignité et toute influence.

Parvenue à son apogée avec Reid et Dugald Stewart, la philosophie écossaise s'est déjà profondément modifiée depuis Hamilton. Introduite chez nous dans l'enseignement supérieur par Royer-Collard (1811-1813), elle a exercé une influence considérable sur le mouvement philosophique qui date de cette époque; elle a fait prévaloir le principe que l'observation des faits, que l'étude approfondie de la psychologie est l'antécédent obligé et la condition *sine qua non* de la philosophie tout entière comme le prouvent les travaux de Cousin, de Jouffroy et d'Ad. Garnier.

On peut consulter outre les ouvrages des auteurs cités : M. V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Histoire de la philosophie morale au* XVIII*e siècle*, année 1819, *École écossaise*, t. IV, Paris, 1846 (ouvrage réimprimé sous le simple titre de *Philosophie écossaise*); — Thomas Reid, *Œuvres complètes*, traduites par Jouffroy, Ier volume (préface), in-8, Paris, 1836; — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, traduits par Louis Peisse (préface), in-8, Paris, 1840; — les articles consacrés dans ce dictionnaire aux principaux philosophes écossais.

A. B.

ECPHANTE DE SYRACUSE. Ce philosophe, dont la vie nous est entièrement inconnue et dont les écrits ne sont point arrivés jusqu'à nous, est ordinairement compris dans l'ancienne école pythagoricienne. Si cette opinion est fondée, il faut ajouter qu'Ecphante abandonna les doctrines de son premier maître, pour le système de Leucippe et de Démocrite. Il substitua aux monades de Pythagore des substances purement matérielles, les atomes, auxquels il ajouta le vide; et ces deux principes lui parurent suffisants pour expliquer la formation de tous les êtres.

Voy. Stobée, dans l'édition de Heeren, t. I, p. 308. X.

ÉDUCATION. Pour se faire tout d'abord une idée juste de ce que l'on doit entendre par ce mot, il suffit de jeter un regard sur un enfant nouveau-né. Cet être si faible, si dénué de tout, porte en lui les germes des plus puissantes, des plus nobles facultés. Abandonné à lui-même, il ne tarde pas à périr; et si des soins intelligents ne viennent diriger son développement, en supposant qu'il vive, il est exposé à toutes sortes de difformités physiques et morales. Or ces soins constituent ce qu'on appelle l'*éducation*, et c'est de l'éducation, prise en ce sens, que nous essayerons de déterminer les principes généraux, l'objet et la fin.

Il ne sera donc question ici ni de cette éducation universelle par laquelle la Providence conduit l'espèce humaine vers sa destinée finale, ni de cette éducation indirecte qui se compose de toutes les circonstances naturelles et sociales sous l'empire desquelles s'élèvent les individus, et qui, les prenant au berceau, les mène, à travers tous les accidents de la vie, vers leur destination particulière. Il s'agit uniquement des soins que les parents et les maîtres donnent à leurs enfants et à leurs élèves, pour les diriger dans leur développement physique et moral.

Toute génération nouvelle s'élève naturellement sous l'influence de celle qui l'a produite, et reçoit de celle-ci des directions, des opinions, des habitudes, des exemples. Primitivement cette éducation est toute naïve : les parents apprennent aux enfants ce qu'ils ont appris de leurs ancêtres, et les enfants imitent ce qu'ils voient faire à leurs parents. Cette imitation est déjà un principe de progrès, puisqu'elle perfectionne et accroît ce qu'elle imite ; mais une amélioration réelle et générale de la condition humaine n'est assurée que du moment que l'éducation devient une étude, un art qui a ses principes et ses lois.

C'est à cette éducation directe et réfléchie que l'humanité doit tous ses progrès. C'est par elle, si elle est bien dirigée, que la génération qui s'élève est mise en possession de toutes les conquêtes des générations qui ont vécu, et qu'elle devient capable d'ajouter à cet héritage et de l'améliorer.

Ainsi l'idée de l'éducation s'agrandit : elle n'a pas seulement pour objet de diriger le développement de l'enfant comme individu; elle doit encore assurer le progrès régulier de la société, le perfectionnement de l'espèce tout entière.

A cette éducation philosophique et purement humaine, dont l'objet est le développement graduel et légitime des facultés, est opposée l'éducation factice et intéressée, qui a pour but de *dresser* l'enfance, de la façonner, par l'habitude et par la prévention, à un ordre de choses et d'idées déterminé, que l'on veut à tout prix établir ou perpétuer.

L'éducation artificielle se propose un but de convention et n'y parvient qu'en faussant la raison et en faisant violence à la nature. Telle fut l'éducation chez les Spartiates; telle était, en général, celle que dirigeaient les ordres monastiques. Telle est encore celle des Chinois, qui s'efforce de renfermer à jamais les hommes et les institutions dans des formes établies et consacrées. Une pareille œuvre ne peut se soutenir à la longue, et, au lieu de réformes sages et graduelles, elle appelle les révolutions violentes ou la décadence. L'éducation philosophique, au contraire, fondée sur la connaissance de la vraie nature de l'homme, tout en respectant l'ordre de choses établi, tout en le consolidant même dans ce qu'il a de raisonnable, tend à l'améliorer, à le perfectionner. Mais ce genre d'éducation n'est possible que dans une société fondée elle-même sur le respect et la dignité humaine, dans

une société libre qui admet le progrès avec la stabilité. Dans une pareille société, l'éducation pourra être tout à la fois conservatrice, en raffermissant les bases de la constitution, et progressive, en ce que cette même constitution n'exclut aucune amélioration organique et régulière; elle sera politique et sociale en même temps que rationnelle, nationale en même temps que morale et humaine.

L'éducation artificielle forme des acteurs, dresse les enfants au rôle qu'ils auront à jouer dans la société; l'éducation véritable tend à faire des hommes et des citoyens; celle-là, pour arriver à ses fins, pour réussir à inculquer à ses victimes un système d'idées ou de sentiments plus ou moins factices, est obligée d'employer des moyens violents, et au lieu de cultiver et d'ennoblir la nature, la fausse ou l'étouffe, la déprime et la dégrade d'une part, et de l'autre la tend et l'exalte partiellement outre mesure; celle-ci, au contraire, dirige et hâte le développement de toutes les facultés, en le réglant uniquement par la raison et la morale. Cette éducation, la seule qui mérite véritablement ce nom, est un des sujets les plus dignes d'exercer les méditations du philosophe. La *philosophie de l'éducation* est, avec la politique, la plus haute application de la philosophie. Mais elle suppose plus particulièrement une étude approfondie de la psychologie et de la morale.

Dans l'usage, les mots *instruction* et *éducation* sont synonymes, et ils le sont avec raison, car l'instruction et l'éducation se supposent réciproquement; elles rentrent constamment l'une dans l'autre et coïncident presque toujours. Mais ainsi que tous les synonymes, ces deux mots expriment deux espèces d'un même genre, ou une idée commune avec des nuances qui les distinguent. L'éducation et l'instruction ont ensemble pour objet le développement et l'exercice des facultés; mais la première s'adresse plus à l'âme, au cœur, aux passions, et la seconde à l'imagination, à l'entendement, à l'esprit; celui-là a plus pour objet de former le caractère et les habitudes, celle-ci d'élever, de nourrir l'intelligence. L'éducation est impossible sans l'instruction, tout ce qu'il y a de virtualité dans la conscience ne pouvant se réaliser que par la pensée; et l'instruction, par cela même qu'elle éclaire l'esprit, le dispose à recevoir l'éducation : elle est, d'un côté, l'éducation de l'intelligence, de la raison, et, d'un autre côté, l'instrument de toute éducation.

Mais l'éducation et l'instruction sont inséparables dans la pratique, on peut, on doit néanmoins traiter séparément des principes et des règles de l'une et de l'autre : de l'éducation, comme ayant directement pour objet le développement des facultés et la formation des bonnes habitudes, et n'admettant l'instruction qu'au nombre de ses moyens; de l'instruction ou de l'enseignement, considéré en soi, comme ayant pour fin spéciale la transmission des connaissances et de la culture de l'entendement. L'éducation, dans son acception restreinte, est la *géorgique* de l'âme, l'instruction celle de l'esprit. L'art de l'éducation et l'art d'instruire supposent l'un et l'autre celui de la discipline. Tous trois constituent dans leur ensemble la *science pédagogique*.

Ces diverses branches de la science de l'éducation reposent évidemment sur certains fondements communs, sur des principes généraux, qui doivent être recherchés et posés à l'avance, et qui composent la philosophie de l'éducation. Celle-ci a pour objet, en s'appuyant sur la science de l'homme et particulièrement sur la morale, de déterminer le but de toute éducation et d'en fixer les principes suprêmes.

La philosophie de l'éducation a d'abord à faire reconnaître ses titres, sa nécessité comme science, et ses rapports avec les autres branches de la philosophie; puis à indiquer son objet et son but. Sa nécessité, elle la prouve, si ce n'est par les effets d'une bonne éducation, du moins par ceux que produit nécessairement une éducation mauvaise, et par l'état de brutalité et de misère où demeurerait celui dont les facultés resteraient sans aucune culture; elle la prouve surtout par la nature même de ses recherches et de ses préceptes, dont l'importance ne peut manquer de frapper les esprits : car ces préceptes, pour être fort naturels et d'une grande simplicité, n'en sont pas moins l'ouvrage de la réflexion et de l'étude, et ne sauraient être bien compris sans un certain effort. Quant à son objet, l'ensemble des moyens qui servent à l'éducation, elle ne le crée pas, elle le soumet à l'action du raisonnement et le réduit en système : elle l'emprunte à la science de l'homme, à la physiologie, à la psychologie, à la logique, à la morale, dont elle est une application. Enfin, quant à son principe général, on peut dire avec Platon, qu'une bonne éducation consiste à donner au corps et à l'âme toute la perfection dont ils sont susceptibles; ou avec Kant, qu'il y a en tout homme un *homme divin*, les germes d'un homme parfait, conforme au type selon lequel Dieu le créa, et que l'éducation doit favoriser et diriger le développement de ces germes; mais l'essentiel, c'est de savoir quelle est cette beauté, cette perfection à laquelle nous devons aspirer, et par quels moyens on en peut approcher. On peut dire, avec Rousseau, qu'il faut tout rapporter aux dispositions primitives et en diriger le développement vers ce que la raison reconnaît pour ce qu'il y a de meilleur; mais l'important est de savoir quelles sont ces dispositions primitives et ce que veut la raison, et c'est précisément là ce qu'il s'agit de déterminer.

La proposition qui nous paraît exprimer le plus nettement le principe général de l'éducation est celle-ci : l'éducation a pour objet le développement harmonique, graduel et libre de toutes les facultés, en les soumettant toutes à l'empire de la raison. Ce principe universel sert tous les intérêts légitimes, tout but raisonnable, embrasse tous les sentiments et toutes les dispositions primitives, s'applique à tous les états, à toutes les classes de la société, et admet toutes les éducations spéciales; mais par là même il interdit la culture exclusive ou trop prédominante de toute faculté particulière, toute vue intéressée ou exclusivement politique, toute espèce d'*ilotisme* en matière d'éducation.

La philosophie de l'éducation reconnaît, du reste, l'insuffisance des moyens directs qu'elle recommande. Elle sait tout l'empire qu'exercent incessamment sur l'enfant les circonstances au milieu desquelles il se développe, et ce n'est pas une des moindres parties de sa tâche de montrer combien il importe de rendre ces influences diverses aussi favorables que possible, et de laisser le moins qu'on peut au hasard. Loin de favoriser quelque système exclusif, de préconiser quelque méthode absolue, et de tout attendre de l'observation minutieuse de ses prescriptions, une bonne méthode d'éducation, tout en donnant à ses préceptes la force et la précision dont ils sont susceptibles, laisse une grande liberté à la pratique, et, adressant l'instituteur à sa propre raison, elle ne lui recommande au fond que ce que, par la réflexion, il y trouverait lui-même · son but est atteint, si elle

réussit à éclairer, dans l'âme de ceux qui ont la noble mission d'instruire, ce qu'on peut appeler la conscience de l'instituteur.

Nous avons distingué tout à l'heure, dans l'œuvre générale de l'éducation, la discipline, l'éducation proprement dite, et l'instruction.

La *discipline* n'est pas l'éducation; elle en est une partie et la condition. Elle ne doit jamais oublier qu'elle n'est qu'un moyen, et elle exclut tout ce qui serait contraire au but de l'éducation. « Le premier principe d'une bonne discipline, dit M. Cousin (*Discours du* 22 *avril, à la chambre des pairs*), de celle qui se propose d'élever et non de dégrader les caractères, c'est la loyauté la plus scrupuleuse dans tous les moyens employés, de telle sorte que toute application de la règle soit une leçon vivante de moralité. »

La discipline est le gouvernement de l'école, dans le seul intérêt de l'éducation. C'est ici surtout qu'il importe de bien connaître la nature humaine en général et les caractères individuels des élèves. Si, comme le prétendent certains théologiens, l'homme est né corrompu, essentiellement enclin au mal, il faudra employer la force pour le dompter, et le régime de terreur et de répression violente qui dominait dans les écoles, avant Rousseau, est justifié. Si, au contraire, l'homme naît bon, comme le soutient l'auteur d'*Émile*, il suffira de le laisser se développer librement; toutes les mesures de rigueur deviennent superflues et sont plus nuisibles qu'utiles. Mais, si, comme le veut la raison d'accord avec l'Évangile, l'enfant naît innocent, c'est-à-dire ni bon ni méchant, avec les germes de toutes les vertus et de tous les vices, il faudra le traiter, comme s'exprime Montaigne, avec une *sévère douceur*, réprimer le penchant au mal et favoriser les bonnes dispositions; et si, avec Fénelon, on admet que les naturels qu'on ne peut dompter que par la force sont l'exception, la bonté et la patience, qui n'excluent pas la fermeté, seront la règle de toute bonne discipline, alors l'important sera de bien étudier les dispositions particulières des enfants, et de les gouverner en conséquence.

« Il y a cette différence entre la discipline et l'éducation, dit Kant, que celle-là est purement négative, et que celle-ci est positive; celle-là a pour objet d'empêcher l'homme de retomber à l'état de sauvage; celle-ci, de le développer. »

La discipline a pour objet d'habituer les élèves à l'obéissance, à l'ordre, à l'attention, de les disposer, en un mot, à recevoir l'éducation et l'instruction. « Il faut avant tout, dit Rollin, prendre de l'autorité sur les enfants. »

Animum rege, qui, nisi paret, imperat.
HORAT.

« Ce qui donne cette autorité, ajoute Rollin, c'est un caractère d'esprit égal, ferme, modéré, qui se possède toujours, qui n'a pour guide que la raison, et qui n'agit jamais par caprice ni par emportement. » — « Le grand problème à cet égard, dit Kant, est de concilier l'obéissance passive des enfants avec leur moralité et l'exercice de leur liberté, sans lequel tout est mécanisme, et sans lequel l'élève émancipé ne saura faire un usage raisonnable de son indépendance. » — « Il y a dans le fils de l'homme, dit encore Rollin, un amour de l'indépendance qui se développe dès la mamelle, et qu'il faut savoir rompre et dompter sans le briser et le détruire. Le respect, qui est le fondement de l'autorité, suppose la crainte et l'amour, qui sont les deux grands mobiles de tout gouvernement, et en particulier de celui des enfants. A cet égard, la souveraine habileté consiste à savoir allier, par un sage tempérament, une force qui retienne les enfants sans les rebuter, et une douceur qui les gagne sans les amollir. »

L'amour de l'ordre, auquel la discipline doit former les élèves, est une habitude précieuse, non-seulement parce que sans l'ordre toute éducation est impossible, mais surtout parce que cette habitude suivra les élèves dans la société, dont l'école doit être l'apprentissage.

La discipline doit enfin accoutumer les enfants à l'application, à l'amour d'un travail suivi. Cette application est, d'une part, une compagne de l'amour de l'ordre; mais, d'un autre côté, elle tient beaucoup aussi au soin avec lequel le maître saura éveiller et captiver l'attention.

La question des peines et des récompenses nécessaires pour donner une sanction aux lois de la discipline, se complique avec celle de l'émulation et de ses moyens : c'est une des plus graves de l'art de l'éducation. Pour la bien résoudre, il importe de l'examiner à la lumière du principe souverain de toute éducation, et de se rappeler que les exigences de la discipline doivent quelquefois fléchir devant les devoirs plus importants et plus sacrés.

L'éducation proprement dite a pour objet l'exercice et le développement des facultés diverses, l'éducation directe, considérée en soi et comme coordonnée à l'enseignement. Fondée sur la science de l'homme, elle se divise d'abord, ainsi que l'homme lui-même, en *physique* et *morale*.

L'éducation physique a pour objet la santé, la force, la souplesse du corps, et suppose quelque connaissance de la physiologie et de l'hygiène. Elle comprend ce qu'on appelle la *gymnastique*, les exercices et les jeux corporels, la nourriture, le régime, l'habillement qui conviennent à l'enfant et à l'adolescent. Elle est bonne en soi, mais elle doit constamment se subordonner à l'éducation de l'homme moral.

L'éducation morale, en tant qu'elle est coordonnée à l'éducation physique, repose sur la psychologie : elle a pour but d'élever l'âme, en lui donnant la conscience de sa dignité. Elle comprend tous les exercices qui ont pour but de développer et de cultiver nos facultés morales et intellectuelles. Elle se divise, dans la théorie, en autant de parties qu'il y a de facultés distinctes. La nature supérieure de l'homme qu'il s'agit de former et de rendre prédominante sur la nature animale, se manifeste par quatre besoins principaux qui se rapportent à autant de dispositions naturelles. L'homme aspire au vrai, au bien, au beau, à l'infini, et en se développant, ces dispositions deviennent l'*intelligence de l'ordre universel*, la *conscience morale*, le *sentiment du beau* et le *sentiment religieux*. L'éducation sera donc tour à tour, ou, pour mieux dire, elle sera toujours et partout *intellectuelle, morale* au sens propre, *esthétique* et *religieuse*. Elle fera droit à toutes ces facultés, et il sera d'autant mieux pourvu à la culture de chacune, que toutes seront cultivées avec plus de soin, parce que, liées intimement entre elles, elles se soutiennent et se secondent mutuellement. Par là même chacune conservera le rang et l'importance qui leur appartiennent respectivement.

L'éducation *intellectuelle*, qu'il ne faut pas confondre avec l'éducation *logique*, qui a pour objet de former le jugement comme moyen de connaître, est l'éducation même de la raison; elle doit à la fois éclairer et élever l'intelligence; elle est le résultat général de l'instruction, si celle-ci est ce qu'elle doit être quant à son objet et dans ses méthodes.

L'éducation *morale*, au sens propre, est la partie qui offre le plus de difficultés, parce qu'elle doit donner aux élèves à la fois la conscience et l'habitude du bien et de l'honnête. Ici encore l'instruction, si elle est bonne, fait la moitié de l'œuvre : l'instruction morale, selon Fénelon, doit être telle, que ses préceptes soient librement acceptés et que les élèves les considèrent comme tirés de leur propre nature. Par là même se formera leur sens moral, le sentiment du juste et du bien. Après ce travail, il ne reste plus qu'à veiller aux impressions qu'ils peuvent recevoir, aux exemples qui les environnent, aux habitudes qu'ils contractent, à leur faire suivre un bon régime moral, à fortifier leur caractère et leur volonté.

Par là même que l'éducation sera vraiment morale, elle sera sociale et nationale, surtout dans un pays libre; car, bien que la loi morale soit antérieure et supérieure à la loi civile, il n'y a pas de moralité réelle en dehors de la société, et quoiqu'elle nous impose des devoirs envers l'humanité tout entière, elle nous ordonne de l'aimer et de la servir surtout dans nos concitoyens, et elle fait du dévouement à la patrie le plus pressant, le plus noble de nos devoirs.

La plus haute moralité possible est la fin de toute éducation proprement dite, et elle sera d'autant mieux assurée, que tout le développement de l'homme intérieur aura été mieux conduit. La culture intellectuelle y dispose, l'éducation esthétique la fortifie, l'éducation religieuse l'achève et la sanctionne.

L'éducation esthétique a pour objet de nourrir le sentiment de la convenance, de l'harmonie, du beau et du sublime. Ce sentiment est bien évidemment un de ces germes divins par lesquels Dieu a fait l'homme à son image. Il faut donc, en l'adressant surtout aux œuvres de la nature, aux merveilles du ciel, aux hautes inspirations du génie poétique, aux beautés de l'histoire, le cultiver d'abord pour lui-même, et ensuite aussi dans l'intérêt de l'éducation morale et religieuse.

On a dit que l'éducation doit être principalement religieuse, et qu'elle doit tout entière servir cet intérêt sublime. Cela est vrai, si par religion on entend la conscience que l'homme a de sa nature supérieure, et par éducation religieuse le développement de tout ce qu'il y a en nous d'éléments d'origine divine : dans ce sens elle comprend toute l'éducation morale et intellectuelle. Au contraire si, prenant cette expression dans un sens plus restreint, on entend par là l'éducation d'un sentiment spécial, alors elle peut encore pénétrer de son esprit l'œuvre de l'éducation tout entière, elle doit encore occuper une grande place, la première place et la plus large, si l'on veut; mais elle ne doit pas être tout : il faut qu'elle ne vienne qu'en son temps et en son lieu. Ce sujet est, du reste, rempli de difficultés particulières que nous ne pouvons résoudre ici. Nous devons nous borner à dire que l'important à cet égard, c'est la manière dont on saura éveiller et nourrir le sentiment religieux, et nous recommanderons encore une fois ce grand principe de Fénelon que nous avons cité plus haut.

L'éducation *logique* a pour objet de former le jugement, de fortifier l'instrument commun et nécessaire de toute éducation et de toute instruction. Pour former le jugement, il importe, avant tout, de savoir éveiller et fixer l'attention; pour le rendre tout à la fois juste, facile et prompt, il faut l'exercer directement par des interrogations faites dans cette intention, indirectement par de certaines études, comme celle de la grammaire et du calcul, de plus par toute la manière d'enseigner et par une bonne gradation de l'enseignement. On doit en même temps exercer le jugement et la mémoire, et habituer celle-ci à garder fidèlement le dépôt qui lui a été confié.

L'art d'instruire doit considérer à la fois et les divers objets de l'instruction et la méthode d'enseignement.

« La tâche de l'instituteur, dit Herbart, consiste à transmettre et à interpréter à la nouvelle génération l'expérience de l'espèce. » Cela est vrai si, par cet instituteur, on entend tous ceux qui enseignent, l'Université, l'Église, tous les écrivains, tous les savants isolés ou réunis en corps; car telle est en effet leur commune tâche. Mais l'instruction de la jeunesse ne comprend qu'une partie de cette tâche, et il est évident que la science acquise ne peut être transmise tout entière à tous. C'est un riche trésor qui s'accroît incessamment et qui est distribué à tous selon leurs besoins.

Il y a divers degrés et divers genres d'instruction, car tout le monde conviendra que la science doit être distribuée selon les âges et les sexes, selon la condition sociale et la vocation présumée des élèves. Mais quelles seront les bases et les règles de cette division? Comment fixer les limites où il faudra contenir chacune des catégories établies par la société et par la nature? Ici l'art de l'éducation se confond avec la politique. Qu'il nous soit permis seulement de réclamer pour tous une juste part d'instruction morale et religieuse; ce qu'il faut pour comprendre ses devoirs et avoir conscience de la dignité humaine. Qu'il nous soit permis aussi d'insister sur la nécessité de former avant tout l'instrument de la pensée, surtout par l'étude de la grammaire, et de réserver pour plus tard les sciences physiques, en s'appliquant d'abord, comme le dit Rousseau, à en donner aux jeunes élèves le goût et les méthodes. Une bonne méthode d'enseignement cherchera, par un sage tempérament, à concilier ensemble ce qu'on appelle, en Allemagne, le *réalisme* et l'*humanisme*, tempérament qui se rencontre déjà dans la plupart de nos colléges, et que les règlements tendent à établir partout.

Chaque partie de l'enseignement a ses procédés particuliers, et l'instruction elle-même, aussi bien que la manière de la transmettre, varie depuis la salle d'asile jusqu'aux salles des facultés. Toutes ces méthodes et tous ces procédés doivent être subordonnés à des préceptes généraux, et être appréciés, non pas seulement d'après leurs résultats immédiats, mais surtout d'après leurs rapports avec le but général de l'éducation. La méthode doit constamment s'inspirer de l'*idée* générale. Elle doit toujours avoir pour résultat de cultiver, de développer l'intelligence, et ne pas se contenter de lui inculquer des opinions, de lui faire accepter passivement les notions qu'elle y dépose. Elle se réglera d'ailleurs sur l'âge des élèves et sur l'objet de l'enseignement. La meilleure méthode sera celle qui aura le plus la vertu *éducatrice*. Cette méthode est celle qui consiste à faire trouver aux élèves, comme par eux-mêmes, ce qu'on veut leur faire apprendre, en les mettant sur la voie par d'habiles directions.

Tel est le vaste cadre dans lequel la philosophie de l'éducation peut renfermer ses recherches et ses préceptes. Elle recommande, en finissant, aux maîtres, après s'être vivement pénétrés de la grandeur de leur mission, de bien étudier le naturel particulier de leurs élèves, surtout dans l'intérêt de la discipline et de l'éducation morale. Tel a besoin du frein, tel autre de l'aiguillon : l'un sera si bien né, qu'il suffira

de le guider par la main pour que ses facultés s'épanouissent dans toute leur beauté à la lumière de la raison; tandis qu'un autre, moins heureusement doué ou plus enclin au mal, ne pourra être porté au bien que par la plus grande vigilance et le plus sévère régime. Que l'instituteur se rappelle qu'il n'agit point sur une matière passive et inerte, mais sur une âme pleine de mouvement et aspirant à la liberté; qu'*élever*, c'est nourrir, fortifier, ennoblir; et qu'*apprendre*, c'est s'approprier des idées en se les assimilant, en les rendant *siennes*. Tandis que l'artiste ordinaire façonne le marbre à son gré ou transporte sur la toile l'image qu'il lui plaît, l'instituteur est un artiste qui opère sur une matière vivante et doit l'acheminer, selon sa nature, vers une perfection dont la raison fournit le modèle. Outre la nature générale de l'homme, il aura toujours à consulter les dispositions particulières des individus confiés à ses soins, et outre leur destination commune comme hommes et comme citoyens, leur vocation sociale et leur aptitude particulière. L'école est l'apprentissage de la vie, et la jeunesse ne suffit pas à l'œuvre du perfectionnement humain. L'éducation proprement dite ne peut qu'y préparer, le commencer. Son but est de mettre l'adolescent en état de se conduire un jour par lui-même, et de donner à toutes ses facultés une direction telle qu'il puisse la suivre toujours, quand il aura à se guider par sa propre raison. Elle doit appeler au jour tous les germes de raison, de vertu, de grandeur, qui constituent la vraie nature de l'homme, et les développer assez pour leur assurer la victoire sur toutes les dispositions contraires, pour que les orages et les nécessités de la vie ne puissent plus les étouffer ni leur donner une fausse direction; pour qu'ils puissent, au contraire, grandir et se fortifier par un continuel progrès.

Parmi les nombreux écrivains, tant anciens que modernes, qui ont traité de l'éducation, on peut citer particulièrement : Platon, *République ;* — Xénophon, *Cyropédie;* — Plutarque, *de l'Éducation des enfants;* — Quintilien, *de l'Institution oratoire;* — Rabelais, *Gargantua et Pantagruel ;* — Montaigne, *Essais*, liv. I, ch. XXV, *de l'Institution des enfants;* — Locke, *Pensées sur l'éducation des enfants*, trad. par Coste, dernière édition, Paris, 1821, 2 vol. in-12; — Rollin, *Traité des études*, t. I; — Mme de Maintenon, *Lettres sur l'éducation des filles ; Entretiens sur l'éducation*, dans ses Œuvres complètes, Paris, 1854-1855, 10 vol. in-12 ; — Fénelon, *de l'Éducation des filles ;* — Rousseau, *Émile;* — Mme Campan, *de l'Éducation des femmes*, Paris, 1823, 2 vol. in-18 ; — Mme de Genlis, *Adèle et Théodore*, ou *Lettres sur l'éducation*, Paris, 1782, 3 vol. in-8 ; — Mme Guizot, *le Journal d'une mère*, dans les *Annales de l'éducation; Lettres de famille sur l'éducation domestique*, Paris, 1826, 2 vol. in-8 ; — Mme Neker de Saussure, *Éducation progressive*, 3 vol. in-8 ; — M. Guizot, *Méditations et Études morales*, Paris, 1852, in-8 ; — P. Girard, *de l'Enseignement régulier de la langue maternelle*, Paris, 1844, in-8 ; *Cours éducatif de la langue maternelle*, Paris, 6 vol. in-12 ; — Dupanloup, *de l'Éducation*, Paris; Orléans, 1855-1857, 3 vol. in-8 ;— Barrau, *de l'Éducation morale de la jeunesse*, Paris, 1840, in-8 ; *du Rôle de la famille dans l'éducation*, Paris, 1853 ; — Prévost-Paradol, *du Rôle de la famille dans l'éducation*, Paris, 1857, in-8 ; — Théry, *Histoire de l'éducation en France*, 1858, 2 vol. in-8 ; — Cochin, *Essai sur la vie et les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements de H. Pestalozzi*, Paris, 1848, in-4, — le Tasse, *le Père de famille*, dans le tome VII de ses Œuvres complètes, Venise, 1737; — Pestalozzi, *Œuvres*, 1819, 1827, 15 vol. in-8; — Niemeyer, *Timothée*, 1780, 3 vol.; *Vues sur la pédagogie allemande et sur l'histoire dans le XVIIIe siècle*, 1801 ; *Principes de l'éducation et de l'enseignement*, 1834, 3 vol.; — Schwartz, *Histoire générale de l'éducation*, en allem., Heidelberg, 1829, 2 vol. in-8; — Théry, *Histoire de l'éducation en France*, Paris, 1858, 2 vol. in-8.

J. W.

EFFET, voy. CAUSE.

ÉGYPTIENS (SAGESSE DES). On conçoit facilement qu'un des peuples les plus anciens de la terre passe aussi pour un des plus sages. Ceux qui entrent après lui dans la carrière de la civilisation l'admirent naturellement en raison de leur propre ignorance ; c'est à lui qu'ils vont demander d'abord les connaissances qui leur manquent et qu'ils rapportent ensuite, par un effet de l'habitude ou de la reconnaissance, celles qu'ils doivent à leur seul génie. Si, de plus, cet ancien peuple, placé sous un régime purement théocratique, donne à toutes ses institutions une origine surnaturelle, à sa propre existence une antiquité fabuleuse ; si, grâce à la division des castes, sévèrement maintenue par les croyances religieuses encore plus que par le pouvoir politique, il a pu rester, pendant des siècles sans nombre, à peu près immobile dans le même état; si tout ce qui compose sa civilisation, ses idées sur l'art, sur la science, sur la politique, sur la religion, son histoire, ses lois, et le sens même des caractères qui forment son écriture, demeure enseveli dans l'ombre des temples, comme un secret inviolable que les prêtres, entre eux, se confient à l'oreille ; si, enfin, à toutes ces causes d'étonnement, il faut encore ajouter les phénomènes d'un climat exceptionnel; alors, l'attrait du merveilleux et de l'inconnu venant se joindre au prestige de l'antiquité, l'admiration ne connaîtra plus de bornes. Telle est précisément la position des Égyptiens par rapport aux Grecs. Ceux-ci, malgré l'immense supériorité de leur génie si fécond à la fois et si original, se faisaient passer pour les disciples des premiers. C'était parmi eux une opinion presque unanime, une tradition qui a toujours vécu en paix avec l'orgueil national, que les plus illustres parmi leurs sages et leurs philosophes, Solon, Thalès, Démocrite, Pythagore, Platon, ont puisé dans les temples de l'Égypte la meilleure et la plus solide partie de leur science. Tout le monde connaît les hautaines paroles que Platon met dans la bouche d'un prêtre de Saïs : « O Solon, ô Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants; aucun Grec n'est ancien. » L'engouement irréfléchi des Grecs a passé aux peuples modernes, augmenté encore par la distance et par le temps. On crut voir dans l'antique royaume des Pharaons une terre privilégiée, comme l'Éden de la civilisation, où tous les arts, toutes les sciences, toutes les idées dont l'humanité s'honore s'étaient montrés tout d'abord dans leur plus complet développement, avant d'arriver jusqu'à nous, divisés et obscurcis par les mille canaux de la tradition, ou laborieusement retrouvés par le génie. Il nous suffit de rappeler les prétentions de la philosophie *hermétique*, les savantes extravagances de Kircher, les illusions philosophiques de Cudworth, qui, prenant au sérieux les mensonges de l'école d'Alexandrie, et les interprétant par ses propres idées, accorde libéralement aux prêtres d'Osiris une profondeur de vues et une élévation morale dont ils ne s'étaient certainement pas doutés. Il n'y a pas jusqu'aux incrédules du dernier siècle, par

exemple Bailly et Dupuis, qui n'aient cédé à l'entraînement général; et lorsqu'on lit certaines histoires des mythes, certains traités sur les symboles et les religions de l'antiquité, publiés il y a quelques années seulement, on demeure ébloui et confondu de toutes les merveilles qu'on a su découvrir dans les traditions mutilées ou dans les monuments informes avec lesquels on a essayé de reconstruire la science égyptienne. Mais aujourd'hui, devant les nouvelles conquêtes de l'archéologie et de la philologie, devant les résultats d'une érudition plus sûre et d'une critique plus étendue, de pareilles illusions ne sont plus permises. Et, en effet, lorsqu'on a fait la part de l'imagination et de l'hypothèse; lorsqu'on a écarté les traditions qui ne se justifient par aucun fait; lorsqu'on a réduit à leur juste valeur les falsifications de l'école d'Alexandrie, ces prétendus livres hermétiques où Platon et la *Bible* sont si effrontément mis au pillage, il reste encore assez de documents positifs, et surtout assez de monuments de différents genres, pour nous montrer l'Égypte comme le foyer d'une civilisation fort ancienne, profondément originale et très-remarquable pour le temps où elle était en vigueur; mais on y chercherait en vain quelque chose qui ressemble à de la philosophie et à de la science, ou du moins à ce que les modernes ont coutume de désigner par ce nom; on y chercherait avec tout aussi peu de succès, des antécédents à ces profonds ou ingénieux systèmes de la Grèce, que les lois et la fécondité naturelle de l'esprit humain ont pu seules expliquer jusqu'à présent.

Pour se faire une idée de ce que pouvait être la sagesse des Égyptiens ou leurs opinions en morale et en métaphysique, il suffit de jeter un coup d'œil sur les traces qu'ils ont laissées dans les autres sciences, sur tous les éléments réunis de leur civilisation si vantée, et sur la constitution même de la société parmi eux. La société égyptienne, par sa forme politique, rappelle tout à fait l'enfance de l'esprit humain; car on n'imagine pas une organisation plus grossière que cette division des castes si chère à l'Orient, et qui, nulle part, n'a été portée plus loin que sur les bords du Nil. Les castes égyptiennes, au nombre de six ou sept, et parmi lesquelles il y avait aussi des *parias* comme dans l'Inde, étaient véritablement autant de races et comme autant de peuplades différentes, qui subsistaient les unes à côté des autres, sans se mêler ni se fondre, éternellement enchaînées à la même profession. A leur tête était la caste des prêtres, maîtres absolus du pays, propriétaires des deux tiers du sol, juges, astronomes, astrologues, architectes, médecins, historiens, précepteurs et tuteurs des rois, qui ne pouvaient arriver sur le trône qu'en passant, au moyen d'une initiation, de la caste des guerriers dans le corps sacerdotal. Entre leurs mains, comme nous l'avons déjà remarqué, se trouvait réunie toute la civilisation de l'Égypte. Il est plus que probable que les règles mêmes de l'agriculture, si florissante dans le royaume des Pharaons, étaient tracées par eux, et que tous les travaux qui ont eu pour but la division et la conservation des eaux du Nil, ont été exécutés par leur inspiration. Mais quelles connaissances pouvons-nous, au juste, attribuer à ces prêtres si jaloux de leur science et du pouvoir immense auquel elle servait d'excuse? Ils devaient être assez peu avancés en géométrie, puisque Pythagore, que l'on dit avoir été initié à tous leurs mystères, a découvert, par son seul génie, les propriétés du triangle rectangle. Évidemment, s'il avait appris cette vérité dans les temples de Memphis ou de Saïs, qu'il visita pendant sa jeunesse, il ne se serait pas cru obligé d'en rendre grâce aux dieux, en leur offrant une hécatombe. Nous ne savons pas ce que les prêtres égyptiens ont pu enseigner de cette même science à Thalès; mais on assure que Thalès leur enseigna à eux-mêmes comment on peut mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On a cru longtemps qu'ils avaient porté très-loin, plus loin qu'aucun autre peuple de l'antiquité, y compris les Grecs, la science des astres et des temps; on parlait avec admiration du cercle d'Osymandyas; on leur attribuait l'invention de plusieurs cycles astronomiques, très-bien imaginés pour rendre compte des phénomènes célestes, et pour rétablir, après un certain laps de temps, un accord parfait entre les diverses manières de mesurer le temps, à savoir: le cycle d'*Apis*, dont la durée était de 25 années civiles, au bout desquelles la lune devait se retrouver au même point, par rapport à Sirius; le cycle du *Phénix*, dont la durée était de 500 ans: de là la fable du phénix, qui se consume lui-même et qui renaît de ses cendres; le cycle *Sothiaque*, autrement dit de Sirius, qui embrassait une période de 1460 années astronomiques jugée égale à 1461 années vagues; enfin ce qu'on appelle la *grande année égyptienne*, dont la durée est de 36 525 ans, juste le nombre auquel Manéthon portait les livres hermétiques. Il est certain, comme l'atteste la partie la mieux conservée de leur mythologie, et comme l'exigeaient d'ailleurs les besoins de l'agriculture, que les Égyptiens avaient fait des observations astronomiques. Ils avaient étudié particulièrement la marche de Sirius, ou, comme ils l'appelaient dans leur langue, de Sothis, signe précurseur des inondations du Nil et divinisé sous le nom d'Anubis, le dieu cynocéphale. A l'année lunaire de 360 jours qu'ils avaient adoptée d'abord et dont on trouve le symbole dans plusieurs de leurs cérémonies religieuses, ils substituèrent plus tard l'année solaire de 365 jours. Mais quant au cercle d'Osymandyas et aux savants calculs dont nous avons parlé tout à l'heure, il a été démontré jusqu'à l'évidence que ce sont des inventions du génie grec, et que l'astronomie égyptienne, essentiellement mythologique et mêlée à toutes les rêveries de l'astrologie judiciaire, n'a commencé à prendre un caractère scientifique que sous la domination romaine. A l'aspect des monuments gigantesques qui couvrent le sol de l'Égypte, à la vue de ces pyramides, de ces pylônes, et de ces statues de granit d'une monstrueuse grandeur, on a supposé, chez le peuple qui a laissé de telles traces de son passage, les ressources d'une mécanique admirable, auprès de laquelle les découvertes modernes ne seraient que des jeux d'enfants. Mais cette opinion est dénuée de toute vraissemblance. L'usage des plans inclinés et le nombre des hommes suppléaient à la puissance des machines. Nous savons, par Pline, que Rhamesès avait employé 120 000 hommes à l'érection d'un des obélisques de Thèbes, et, dans les peintures qui nous représentent toutes les occupations de la vie chez les anciens Égyptiens, on n'aperçoit pas une seule machine, pas même une poulie; en revanche, on voit quantité de colosses érigés ou traînés à force de bras. Les sciences naturelles n'étaient pas même connues de nom chez une nation qui expliquait tous les phénomènes par une intervention immédiate de la puissance divine. La médecine, qui était, comme toutes les autres sciences, le secret des prêtres, se réduisait tout entière, si l'on en retranche les pratiques superstitieuses, à l'art d'embaumer les morts. Du reste, il y avait des médecins pour

chaque maladie et pour chaque partie du corps humain. Enfin, l'on n'a plus aujourd'hui, comme autrefois, la ressource de supposer un abîme de sagesse et de science dans les inscriptions hiéroglyphiques qui couvrent tous les monuments de l'ancienne Égypte ; le voile qui nous en cachait le sens est en partie déchiré, et la déception des admirateurs passionnés de l'antiquité a dû être bien grande lorsqu'on leur a montré, à la place des mystères qu'ils imaginaient, des noms propres, des dates, des dédicaces et des faits sans intérêt. Il y a plus, ces signes si longtemps vénérés appartiennent à un système d'écriture extrêmement informe et désordonné, où les mêmes caractères représentent tantôt des sons, tantôt des images symboliques, et tantôt les objets mêmes qu'ils peignent aux yeux.

Il est difficile qu'avec cette manière grossière de représenter leurs idées, les prêtres égyptiens aient pu composer un grand nombre de livres, et surtout des livres dont la matière exige un haut degré de développement dans la pensée ; car l'écriture en usage dans les temples, parmi les prêtres, et qu'on appelle, pour cette raison, *hiératique*, n'était qu'une abréviation des hiéroglyphes dont on chargeait les obélisques et les murs des édifices religieux. Aussi, sans prendre au sérieux les 36 525 volumes dont Manéthon fait honneur à Thot ou à Hermès, ou les 20 000 que lui attribue Jamblique, ou les 1200 que le même Jamblique avoue être une falsification des prêtres, avons-nous quelque peine à admettre même les 42 mentionnés par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. VI), dans la description qu'il nous a laissée de la procession, ou plutôt de la hiérarchie et des insignes des prêtres égyptiens. Quoi qu'il en soit, voici, d'après l'auteur que nous venons de citer, la classification de ces livres, regardés tous comme un don de Mercure Trismégiste : il y en avait un qui contenait des hymnes ; un autre, la manière de vivre prescrite aux rois ; quatre étaient consacrés à l'astrologie judiciaire, aux conjonctions et aux mouvements des étoiles, à leur lumière, à leur coucher et à leur lever ; dix à l'écriture hiéroglyphique, à la cosmographie, à la géographie, à la topographie de l'Egypte, à la marche du soleil, de la lune et des cinq planètes, aux mouvements des eaux du Nil et à la description des lieux saints ; dix autres livres traitaient des sacrifices, des prémices, des prières et des hymnes, des cérémonies et des jours de fête, en un mot, de ce qui regarde le culte ; dix autres encore, que l'on appelait les livres sacerdotaux par excellence, traitaient des lois, des dieux, de toute la science sacerdotale. Celui qui était admis à la connaissance de ces livres portait le nom de prophète ou de hiérophante. Enfin, dans les six derniers, réservés à une classe de prêtres subalternes appelés du nom de pastophores, il était question de médecine, d'anatomie, des maladies du corps humain, des diverses espèces de médicaments, et en dernier lieu des femmes. Les prêtres eux-mêmes se classaient à peu près de la même manière que les livres confiés à leur garde. Nous avons déjà nommé les *hiérophantes* et les *pastophores*, qui formaient les deux extrémités de la hiérarchie ; entre eux venaient se placer les *chantres*, particulièrement occupés de la musique religieuse ; les *horoscopes* ou astrologues, chargés de prédire l'avenir ; les *hiérogrammates*, ou scribes du temple, qui joignaient à l'art des hiéroglyphes la connaissance de l'architecture et de tous les symboles dont on ornait les monuments religieux ; enfin les *hiérostolites*, préposés aux sacrifices et aux cérémonies extérieures du culte (*ubi supra*, et Porphyre, *de Abstin.*, lib. IV, § 8). Il serait vraiment étrange que de toute cette science sacerdotale et de tous ces livres si pieusement conservés, absolument rien ne fût parvenu jusqu'à nous ; que rien n'en eût été connu sous le règne des Ptolémées, lorsque l'Orient et la Grèce étaient si vivement attirés l'un vers l'autre, lorsqu'il existait depuis longtemps des Égyptiens accoutumés dès l'enfance à parler également le grec et leur propre langue.

En présence de tous ces faits, il n'est plus permis de transformer la mythologie égyptienne, c'est-à-dire les faibles débris que le temps nous en a conservés, en un vaste système de métaphysique où l'on retrouve, sous le voile de l'allégorie, les conceptions les plus hardies de l'esprit moderne. Sans doute chez une nation aussi peu homogène et maintenue par une théocratie jalouse dans une éternelle enfance, la religion des prêtres, au moins des chefs de la hiérarchie, devait être un peu différente de celle de la multitude ; mais, pour trouver cette différence, il n'est pas nécessaire de sortir ou de s'élever au-dessus de leur système mythologique. En effet, dès qu'on a passé en revue les divinités égyptiennes, il est impossible de ne pas s'apercevoir qu'elles se divisent en deux classes bien distinctes : les unes ont des attributs, moraux, universels, dont l'action s'étend sur l'univers entier, et l'on pourrait, avec un léger effort, les regarder comme des personnifications de certaines idées métaphysiques ; les autres, au contraire, sont mêlées à des idées d'un ordre inférieur : on les représente avec des symboles empruntés de l'astronomie et de l'agriculture, avec des têtes d'animaux sur des corps humains ; elles président non-seulement à certains phénomènes particuliers de la nature et à certaines actions de l'homme, mais à des actions et à des phénomènes qui ne peuvent se passer qu'en Égypte.

En tête des divinités du premier ordre, on trouve Amoun, le Jupiter Ammon des Grecs, et dont le nom, selon Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. IX), qui rapporte lui-même le témoignage de Manéthon, signifie *ce qui est caché* (τὸ κεκρυμμένον), ou l'action même de se cacher (τήν κρύψιν), ce que les alexandrins ont appelé l'ineffable ou l'inconnu, et les kabbalistes le mystère des mystères ; en un mot, l'infini, le principe identique de tous les êtres. On ne lui demandait jamais autre chose, dans les prières qu'on lui adressait, que de sortir des ténèbres qui l'enveloppent, et de se faire connaître des hommes. Immédiatement après, vient Kneph, dont le nom a été converti par les Grecs en celui d'Agathodémon, c'est-à-dire le bon génie. Considéré comme l'esprit même, comme la pensée ou comme le verbe d'Amoun, il passait pour n'avoir pas eu de commencement, et l'on croyait qu'il n'aurait pas de fin ; son essence était trop pure pour qu'il pût descendre sur la terre et s'incarner comme les divinités d'un ordre inférieur. Cependant on le représentait sur les monuments sous la forme d'un homme qui laisse tomber un œuf de sa bouche, pour dire que le monde est l'œuvre de la parole et de l'intelligence divine. Il était particulièrement adoré à Thèbes, dont les temples, selon Plutarque (*ubi supra*, c. XXI), n'admettaient aucun dieu mortel. En regard de Kneph, vient se placer Athyr ou Athor, la mère de tous les êtres, des dieux comme des hommes, les ténèbres non révélées, le principe passif ou la matière première de l'univers, comme Kneph en est l'idéal et le principe actif. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. LV), le nom de cette divinité, que plusieurs pensent être la même qu'Isis, a pour signification, dans

la langue égyptienne, *la maison de Horus*; et, en effet, le monde dont Horus est la personnification est construit dans la matière. De l'œuf qu'on voit lancé par la bouche de Kneph sort une quatrième divinité, qui a pour nom Phthas. C'est l'âme du monde ou le démiurge, le forgeron céleste qui travaille la matière et lui donne la forme voulue par la suprême intelligence. C'est pour cette raison qu'on en a fait le Vulcain des Égyptiens et que les Grecs lui ont donné le nom de Héphaistos, comme ils ont donné à Amoun le nom de Jupiter. Il faut compter parmi les divinités de la même classe, non pas Phré, qui n'est pas autre chose que le soleil, le symbole matériel de Phthas et son agent immédiat, mais le fameux Thot ou Hermès surnommé trois fois grand, le Mercure de la mythologie égyptienne. Thot est véritablement la sagesse divine, revêtue d'un corps et devenue visible sur la terre; c'est lui qui, en commençant par les Égyptiens, a enseigné aux hommes tout ce qu'ils savent d'utile et de beau. Il leur a donné la parole et l'écriture; il a nommé toutes les choses qui auparavant n'avaient pas de nom, comme Adam dans le paradis terrestre; il a apporté la connaissance et institué le culte des dieux; il a inventé l'astronomie, la musique, la palestre; il a construit la première lyre et composé les premiers chants; il a élevé des colonnes où furent gravés les premiers hiéroglyphes, et que les prêtres égyptiens regardaient comme leurs premiers livres. Mais, toutes ces connaissances s'étant bientôt effacées de la mémoire des hommes, Hermès envoya sur la terre son fils Tat, qui fut le restaurateur de la religion, des sciences et des arts, comme lui-même en avait été l'inventeur.

Nous sommes obligés de confesser que cette partie de la mythologie égyptienne nous laisse quelques doutes; car on la chercherait vainement dans Hérodote, et même le précieux livre de Plutarque sur Isis et Osiris ne la contient pas tout entière; Plutarque ne parle ni de Tat, ni de Phthas, ni de Thot, considéré comme une image vivante de la divine sagesse. On ne risque rien, dans tous les cas, de la regarder comme la plus récente; et si l'on ne veut pas absolument que le platonisme y ait quelque part, y aurait-il de l'invraisemblance à supposer que la domination des Perses, qui a précédé de deux siècles celle des Grecs, n'y est pas restée tout à fait étrangère? Le système que nous venons d'exposer a une grande analogie avec la partie la plus élevée et les éléments les plus profonds de la théologie de Zoroastre. Amoun nous rappelle parfaitement Zerwane Akérène, l'infini proprement dit, le principe suprême et inconnu d'où sortent à la fois le bien et le mal, l'intelligence et la matière, la lumière et les ténèbres: Kneph, le principe de la bonté et de la sagesse, le génie du bien, ou, comme le dit son nom, *le bon génie*, nous fait penser sans effort à Ormuzd. Athyr nous représente, comme Ahrimane, la matière et les ténèbres; enfin dans Phthas, le génie du feu, l'âme du monde, le médiateur universel entre Dieu et les êtres, on reconnaît Mythra, qui joue exactement le même rôle dans la religion des mages. Quant au personnage de Thot, on le rencontre également, sous un nom ou sous un autre, dans toutes les religions; il doit être compté parmi ces *universaux poétiques* dont parle Vico, et qui ont leur fondement dans la nature même de l'esprit humain.

Les autres divinités de l'Egypte, celles dont le culte était accessible à tout le monde et dont la plupart portent visiblement l'empreinte du pays, sont loin de nous offrir un système aussi régulier, une allégorie aussi transparente que celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. Elles forment dans leur ensemble une vaste et confuse mythologie où il est impossible de ne pas reconnaître plusieurs ordres d'idées, plusieurs degrés de civilisation religieuse, amenés successivement par le temps et se conservant sans effort l'un à côté de l'autre, grâce à la division des castes et à l'immobilité des conditions. En effet, la religion égyptienne a d'abord un côté par où elle se confond avec le fétichisme; car il est hors de doute que, jusqu'au dernier jour de son existence, elle a conservé le culte des animaux, non-seulement de ceux que leur utilité devait naturellement rendre chers, par exemple le bœuf, la vache, l'ibis, le chien; mais des plus malfaisants et des plus hideux à voir, comme le serpent et le crocodile. Par le culte des astres, et peut-être aussi des éléments, elle se rapproche du sabéisme; car, ainsi que nous l'avons déjà dit, il y a un système astronomique dans cette vieille mythologie. Hérodote nous apprend que les Égyptiens ont trouvé à quels dieux appartiennent chaque mois et chaque jour, ce qui signifie évidemment qu'ils ont fait marcher de front leurs idées religieuses et leurs découvertes en astronomie. Les douze dieux cabires dont nous parle le même historien, les douze dieux protecteurs de l'Égypte, tous enfants de Vulcain, c'est-à-dire du feu, ne nous font-ils pas penser aux douze signes du zodiaque? Nous voyons aussi figurer, dans un autre ordre de divinités, le Soleil, la Lune, Saturne, Mercure, c'est-à-dire les corps célestes plus particulièrement connus des anciens et qui ont donné leurs noms aux jours de la semaine. Mais ce n'était pas assez d'avoir ainsi divinisé les planètes qui indiquent les divisions de la semaine et les signes du zodiaque qui distinguent les mois; on essaya de faire entrer dans le même système, à la fois astronomique et religieux, les cinq jours qu'il fallut ajouter aux 360 dont se compose l'année lunaire, et que les Grecs ont appelés les jours *épagomènes*. De là la fable de Mercure, jouant aux dés avec la Lune, lui gagnant la soixante-dixième partie de ses lumières, et formant ainsi cinq jours nouveaux, pendant lesquels cinq autres dieux sont appelés à l'existence, à savoir: Osiris, le premier en date et en rang, adoré par tous les Égyptiens comme le dieu national par excellence; Isis, à la fois sa femme et sa sœur; Horus, leur fils; Typhon, leur ennemi à tous trois; Nephtys, la femme de Typhon, généralement regardée comme la Vénus égyptienne. Ces dieux, représentés dans le ciel par diverses constellations, mais qui, revêtus d'un corps mortel, ont vécu sur la terre parmi les hommes (Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. XXI), ne passent pas sans raison pour les derniers venus; ils nous montrent les croyances religieuses de l'Égypte s'élevant du fétichisme et du sabéisme à une sorte de polythéisme poétique, à un certain culte de l'idéal analogue à celui de la Grèce, mais beaucoup plus pur au point de vue de la morale. En effet, si on laisse de côté toutes les interprétations arbitraires énumérées par Plutarque et ayant déjà cours de son temps; si l'on prend la légende d'Isis et d'Osiris telle qu'elle est, telle que Plutarque aussi nous l'a conservée, sans y chercher un autre sens que celui de la lettre, il est impossible de ne pas être frappé, malgré quelques bizarreries ou quelques naïvetés antiques, du caractère profondément moral qui y règne. Osiris, dont le nom signifie, selon Plutarque (*ubi supra*, c. XII), *le grand roi bienfaisant*, est en effet le modèle des rois et des hommes. Après avoir fait fleurir, en Égypte sa

terre natale, les arts, les sciences, l'agriculture, la religion, il parcourut dans le même but le reste de la terre, pour la conquérir à la civilisation par les seules armes de l'éloquence, pour l'éclairer par sa parole et la couvrir de ses bienfaits. Tout au contraire du Jupiter des Grecs, il demeure toute sa vie fidèle à Isis, qu'il aima dès le sein de sa mère. Il n'a pas moins de tendresse pour son fils Horus, sur qui il ne cesse de veiller, même après avoir perdu la vie; il revient tout exprès des enfers pour achever son éducation, que la mort l'avait forcé de laisser incomplète. Isis est le modèle des femmes et des reines. Rien de plus touchant et de plus pieux que sa douleur, lorsqu'elle va chercher la servitude dans une cour étrangère, pour être plus près du corps inanimé de son époux tué par Typhon, et pour recueillir ensuite ses restes dispersés dans toutes les parties de l'Égypte. Après la mort d'Osiris, elle a pour son ombre le même amour que pour son époux vivant; c'est en s'unissant avec cette ombre qu'elle donne le jour à Harpocrate, enfant chétif et mutilé, véritable symbole de l'amour entre la douleur et la mort. Horus est l'image de la piété filiale. D'abord il défend contre Typhon les droits de son père absent; puis il le venge quand il le sait mort, et s'efforce de le faire revivre en marchant sur ses traces. On lui demanda un jour, lorsqu'il n'était encore qu'un enfant, quelle était, selon lui, l'action la plus belle? « Venger, répondit-il, les injures de son père et de sa mère. » (Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. XIX.) Quand on songe que les prêtres égyptiens n'épousaient qu'une femme, laissant au peuple la polygamie; quand on se rappelle l'austérité de leur vie et la pureté de leurs mœurs, il n'est guère possible d'admettre que l'esprit qui règne dans cette légende soit l'effet du hasard. Du reste, il se peut qu'avant de revêtir ce caractère moral, avant de représenter l'idéal de l'homme et de la famille, les noms d'Isis, d'Osiris et de Horus n'aient exprimé d'abord, comme plusieurs l'ont voulu, que des idées tirées de l'ordre physique ou des connaissances astronomiques de l'époque. Plus tard, on a pu attacher à ces fictions un sens métaphysique; c'est ainsi que, prenant Osiris pour le principe actif de l'univers, Isis pour le principe passif ou pour la nature elle-même, on a pu graver sur une de ses statues placées dans le temple de Saïs, cette inscription fameuse : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera, et aucun mortel n'a encore levé mon voile. » (*Ubi supra*, c. IX.) Quant au couple stérile et maudit de Typhon et de Nephtys, il suit exactement, dans un sens contraire, la même fortune que celui d'Isis et d'Osiris. Dans l'ordre moral, il représente l'alliance de la volupté et du crime; dans l'ordre physique, Typhon, c'est la mer, l'ennemi naturel de l'Égypte, et Nephtys la partie de ce pays que la mer baigne de ses eaux; enfin, dans l'ordre métaphysique, ils figurent le génie de la destruction. On voit ainsi le dualisme dominer, dans toutes ses parties et sous toutes les formes, le polythéisme des Égyptiens.

Hérodote nous assure que ce peuple fut le premier qui crut à l'immortalité de l'âme; et cette immortalité, si nous en croyons le même historien, était comprise tout entière dans l'idée de la métempsycose. L'âme, après avoir quitté la vie, devait, dans l'espace de 3000 ans, passer successivement par les corps des animaux terrestres, des animaux marins, des oiseaux, et enfin revenir dans le corps d'un homme. C'est la loi des révolutions astronomiques appliquée à la nature humaine; mais cette manière grossière de concevoir un dogme aussi saint n'a pas toujours été conservée. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. XXIX), les Égyptiens croyaient à un empire des morts, appelé Amenthès, c'est-à-dire *qui donne et qui reçoit*. Sur cet empire, où chacun était traité suivant son mérite, régnait Osiris sous le nom de Sérapis. Le même fait nous est attesté par la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies et par le rituel funéraire renfermé dans ces caisses. Selon Porphyre (*de Abstinentia*, lib. VI, § 16), les Égyptiens, s'adressant aux dieux au nom de leurs morts, récitaient une prière ainsi conçue: « O soleil, le maître de toutes choses, et vous, tous les autres dieux qui donnez la vie aux hommes, recevez-moi et faites que je sois admis dans la société des dieux éternels. » Ainsi comprise, la croyance à l'immortalité s'accorde très-bien avec les sentiments moraux que nous avons rencontrés dans le mythe d'Isis et d'Osiris.

Les ouvrages où il est question de la sagesse et de la civilisation des Égyptiens sont en très-grand nombre. Parmi les anciens, nous citerons Hérodote, le IIe livre; Diodore de Sicile, le Ier livre; Plutarque, *de Iside et Osiride;* Porphyre, *de Abstinentia;* les fragments plus ou moins authentiques de Manéthon (*Manethonis Ægyptiaca*), publiés par Scaliger dans son *Thesaurus temporum*, in-f°, Leyde, 1606 et 1658; le livre anonyme qui a pour titre *Horapollinis Hieroglyphica*, grec et latin, publié avec des notes de Pauw, in-4, Utrecht, 1727, et traduit en français par Requier, in-12, Paris, 1779; Jamblique, *de Mysteriis Ægyptiorum*, publié par Th. Gale, in-f°, Oxford, 1678 (composition purement alexandrine à laquelle il ne faut pas donner la moindre confiance); enfin les derniers chapitres de la *Genèse*, depuis la descente de Joseph en Égypte jusqu'à la délivrance des Israélites. — Les modernes sont : Kircher, *Œdipus Ægyptiacus*, in-f°, Rome, 1652-1654, et *Obeliscus pamphilius*, ib., in-f°, 1656 (ouvrages de pure imagination); Jablonski, *Pantheon Ægyptiorum*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1752; Conrad Adami, *Comment. de sapientia, eruditione atque inventis Ægyptiorum*, dans les *Exercitationes exegeticæ;* Schmidt, *Opuscula quibus res antiquæ, præcipue Ægyptiacæ, explanantur*, in-8, Carlsruhe, 1765; de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, 2 vol. in-8, Berlin, 1773; Meiners, *Essai sur l'histoire religieuse des anciens peuples, particulièrement des Égyptiens*, in-8, Gœttingue, 1775 (all.); Moritz, *Sagesse symbolique des Égyptiens*, etc., in-8, Berlin, 1773 (all.); Stroth, *Ægyptiaca, seu veterum scriptorum de rebus Ægypti commentarii et fragmenta*, 2 vol. in-8, Gotha, 1782-1783; Plessing, *Osirisch Socrate*, in-8, Berlin et Stralsund, 1783; Vogel, *Essai sur la religion des anciens Égyptiens et des Grecs*, in-4, Nuremb., 1783 (all.); Heeren, *Idées sur la politique, le commerce, les relations de l'ancien monde*, in-8, 2 vol., Gœttingue, 1815 (all.); Zoëga, *de Origine et usu Obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797; Champollion le jeune, tous ses ouvrages sur l'Égypte; Creuzer, *Symbolique et Mythologie des anciens peuples*, 5 vol. in-8, Leipzig et Darmstadt, 1819-1821, 2e édit.; le même ouvrage, traduit en français et refondu par M. Guigniault, sous le titre de *Religions de l'antiquité*, Paris, 1824; Goerres, *Histoire des mystères du monde asiatique*, 2 vol. in-8, Heidelberg, 1810 (all.); Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte*, in-8, Paris, 1823, et un article publié dans la *Revue des Deux-Mondes* 1er février 1845; Rosellini, les *Monuments d'Égypte et de Nubie*, 10 vol. in-8, Paris, 1833-45; Lepsius, *Monuments de*

l'Égypte et de l'Éthiopie, in-f°, 1853-57 (en allemand); enfin les récents mémoires de M. Mariette sur le culte du dieu Apis.

ÉLÉATIQUE (École). On désigne sous ce nom l'école de philosophie qui fut fondée à Élée, dans la grande Grèce, par Xénophane de Colophon, et dont les principaux représentants furent Parménide et Zénon, tous les deux d'Élée, et Mélissus de Samos.

Diogène Laërce (liv. VIII, ch. LV et LVI) et Simplicius (*in Aristotelis Phys.*, p. 7, A) rangent Leucippe et Empédocle parmi les disciples de Parménide; ce qui a conduit plusieurs historiens de la philosophie à distinguer deux écoles d'Élée, l'une de métaphysiciens et l'autre de physiciens. Mais à part la prodigieuse différence qui sépare la doctrine d'Empédocle et celle de Leucippe d'avec le système de Xénophane et de Parménide, rien n'est moins prouvé que les relations de ces deux derniers philosophes avec les deux premiers. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que tous quatre furent à peu près contemporains, et que les écrits de Parménide contribuèrent probablement à susciter les modifications qui furent apportées par Leucippe aux idées ioniennes, et par Empédocle à celles de Pythagore. Nous réserverons donc le titre d'éléates à Xénophane, Parménide, Zénon d'Élée et Mélissus; et nous allons exposer ici sommairement les principaux traits du système qui leur est commun à tous.

Il y a deux sortes de connaissances : les unes qui nous viennent par l'intermédiaire des sens, les autres que nous devons à la raison seule. La science qui se compose des premières n'est qu'une illusion; elle ne contient rien de vrai, de fixe, de durable, de certain; elle n'est qu'une chimère et une apparence. La seule science véritable est celle qui ne doit rien aux sens, mais tout à la raison. Il faut laisser au vulgaire, aux hommes légers, aux enfants, la croyance à la réalité des apparences sensibles; mais le sage, le philosophe, celui qui veut atteindre le fond des choses ne doit en appeler qu'à la raison.

Ce point de départ une fois établi, voici ce que l'on peut admettre sur la physique et la cosmologie. Il y a deux principes dans la nature : d'un côté le feu ou la lumière, de l'autre la nuit ou la matière épaisse et lourde. Ces deux principes sont distincts, mais non séparés; ils agissent de concert avec une inégalité variable, et leur rôle dans le monde est perpétuel et universel : la lumière produit le chaud, le léger, le rare; et la nuit, le froid, le lourd et l'épais. Le monde est divisé en trois parties, et c'est au milieu de ces trois parties que la nécessité règne en souveraine : la limite du monde aboutit à un cercle de lumière qui en est comme la ceinture. La voie lactée est un cercle, et c'est d'elle que sont sortis le soleil et la lune. Les astres ne sont que du feu condensé, et la terre est le corps le plus dense et le plus lourd. Elle est ronde et se trouve placée par son propre poids au centre du monde. Les hommes sont nés de la terre échauffée par les rayons solaires; et dans l'homme la pensée est un produit de l'organisation. Ainsi ont commencé les choses que nos sens nous démontrent, et qui périront un jour.

Mais, dans tout cela, il n'y a rien qui se rapporte à la science véritable. Ce que la raison, qui est la source exclusive de toute certitude, conçoit et reconnaît comme absolument vrai, c'est l'être, mais l'être en soi, c'est-à-dire dégagé de toute circonstance, modification, ou accident particulier, passager, périssable. Ainsi tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est susceptible de changement ou de modification, de naissance ou de destruction, tout cela n'a pas une existence véritable; tout cela n'est pas l'être, tout cela n'en a que les apparences; tout cela, par conséquent, est formellement exclu par les éléates du domaine de la science proprement dite. En effet, suivant eux, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien; en dehors de l'être il n'y a que le néant; et le néant n'étant que la négation de toutes choses, on n'en peut rien dire, ni le nier ni l'affirmer.

Il n'y a donc que l'être qui existe et qui soit vrai et certain. Par cela même l'être est un; car comment concevoir quelque chose qui ne soit ni l'être ni le néant? Et l'être doit être éternel et immobile; car tout mouvement est un changement; or, changer, c'est perdre quelque chose que l'on n'avait pas. De même encore, si l'être n'avait pas toujours existé, qui aurait pu lui donner naissance, puisqu'il existe seul? Il existe donc par lui-même; il n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites, ni division, ni succession; il est donc d'une unité absolue, et tout le reste n'est qu'illusion, apparence chimérique.

A cette théorie les éléates, et en particulier Zénon, joignaient les objections que leur suggérait contre la réalité sensible l'empirisme de l'école d'Ionie. Ce système, on le voit, n'est autre chose que l'idéalisme sous sa forme la plus exclusive et la plus absolue. Son premier tort est de nier la réalité sensible en s'appuyant sur la prétention arbitraire et illégitime qui refuse toute certitude aux données des sens. Son second tort est de confondre les généralisations abstraites que fait la raison sur les données de l'expérience avec les principes que la raison applique dans toutes ses opérations, mais qu'elle ne doit qu'à elle-même et qu'on nomme les idées nécessaires. Cette notion de l'être en soi, qu'est-ce, en effet, sinon une pure abstraction, idée générale sans doute, mais qui ne représente pas une réalité vraie et adéquate? Cette notion vague et générale de l'être, nous la recueillons, nous la formons, en faisant abstraction, dans l'idée que nous avons, soit des êtres particuliers, soit même de l'Être suprême et nécessaire, de toutes leurs qualités, de tous leurs attributs; mais, une fois cette abstraction faite, qu'est-ce qui reste, sinon une idée vague, générale et qui ne représente rien de réel? Ainsi l'éléatisme, qui voulait, comme toute philosophie, expliquer la réalité, se servait pour cela de l'abstraction seule! L'éléatisme devait donc aboutir à la mutilation et non à la science du réel, du vrai, c'est-à-dire des existences véritables et certaines. Il confondait l'abstrait et le concret.

Mais si l'éléatisme est faux comme système, le travail des éléates ne fut pas stérile. Les premiers ils dégagèrent la notion de l'unité, qui est indiquée dans celle de tout être, et qui n'est autre que le principe de substance par lequel nous rattachons toutes qualités à un sujet; 2° en démontrant que rien ne vient de rien, ils conduisirent la réflexion à cette autre formule plus claire et plus positive du même principe, que tout effet, tout phénomène, tout ce qui commence d'exister, a une cause; 3° enfin ils insistèrent les premiers, quoique d'une manière très-incomplète, sur l'idée d'un être nécessaire, et démontrèrent à l'empirisme l'impossibilité de tout expliquer par l'expérience seule. Voy., pour la bibliographie et les détails de doctrine et de biographie, les articles PARMÉNIDE, MÉLISSUS, XÉNOPHANE et ZÉNON. FR. R.

ÉLIS et **ÉRÉTRIE** (École d'). Il n'y a pas eu véritablement deux écoles distinctes, l'une d'Élis, l'autre d'Érétrie; mais une seule et même école,

établie successivement dans le Péloponnèse et dans l'Eubée, a changé de théâtre et de nom, sans changer d'esprit.

Après la mort de Socrate, un de ses plus fidèles disciples, Phédon d'Élis, fonda dans sa ville natale une école de philosophie dont le nom est resté obscur et dont le rôle n'est pas bien connu. A Phédon succéda Plistanus, à Plistanus Ménédème. Voilà toute l'histoire de l'école d'Élis.

Ménédème d'Érétrie, qui florissait dans la seconde moitié du IVe siècle avant notre ère, fit de sa patrie le siége de l'école dont il était le chef. Ainsi naquit non une nouvelle école, mais un nom nouveau. Ménédème, en effet, n'a pas innové en philosophie, et sa doctrine n'est que celle de ses devanciers. Voici cette doctrine :

Il n'y a qu'un seul bien appelé de différents noms : prudence, courage, justice, et ce bien réside dans l'intelligence, dans cette pénétration de l'esprit qui discerne le vrai du faux (Cic., *Acad.*, lib. II, c. LXII). Assurément, Ménédème n'avait pas inventé cette doctrine (c'était celle des mégariques, à partir d'Euclide); seulement il l'exposait, dit Cicéron, avec plus de grandeur et d'éclat (*uberius et ornatius*).

En dialectique, Ménédème rejetait toutes les propositions négatives, toutes les propositions composées, et n'admettait que les propositions simples et identiques. Son principe, c'était que nulle chose ne peut être affirmée d'aucune autre. Principe et conséquences, tout se trouve déjà dans Stilpon.

De tels emprunts s'expliquent. Le fondateur de l'école d'Élis, réfugié à Mégare avec les autres socratiques, y avait suivi les leçons d'Euclide. Un enseignement qui a influé sur Platon lui-même pouvait subjuguer à jamais toute autre intelligence. Ménédème, qui a entendu Platon et Xénocrate, n'a pour eux que mépris. Stilpon, son autre maître, est l'objet de son enthousiasme. « C'est un homme libre, » dit-il, et pour lui cela renferme tout.

Ce même esprit philosophique, cette même puissance d'invention, caractérisent jusqu'au bout les écoles d'Élis et d'Érétrie. Comme Phédon avait répété Euclide, et Ménédème Phédon, les derniers érétriaques répètent Ménédème, représentants ignorés d'une école obscure, qui ne valent que par le nombre, et dont les noms ne sont plus cités.

Aux yeux du philosophe, les écoles d'Élis et d'Érétrie se confondent avec l'école de Mégare, dont elles ne sont qu'un appendice sans valeur.

Consultez : D. Henne, *l'École de Mégare*, Paris, 1843, in-8; — C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, Paris, 1845, in-8. Pour les détails de bibliographie, de biographie et de doctrine, voy. les articles MÉGARIQUE (école), PHÉDON, MÉNÉDÈME.

D. H.

ELSWICH (Jean Hermann d'), théologien luthérien, né en 1684 à Rensbourg dans le Holstein, mort en 1721. Quoique sa vie ait été courte, il a laissé un grand nombre d'ouvrages qui ne nous intéressent pas. On mentionne ici son nom parce qu'il a publié en 1720 à Wittemberg une édition du livre très-connu de Launoy : *de Varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*, déjà trois fois réédité; il y a ajouté un supplément très-intéressant sous ce titre : *de Varia Aristotelis in protestantium scholis fortuna*. C'est un document historique indispensable à l'histoire du péripatétisme au temps de la réforme.

ÉMANATION (de *ex* et de *manare*, couler dehors). Selon quelques systèmes philosophiques et religieux de l'Orient, tous les êtres dont l'univers se compose, esprits ou corps, ne sont qu'une extension, un écoulement et, par conséquent, autant de parcelles de la substance divine; ils sont sortis et sortent éternellement du sein de Dieu, sans le diminuer ni l'épuiser, comme les étincelles sortent de la flamme ou comme la lumière se sépare du soleil. Telle est, sous sa forme la plus simple et la plus générale, ce qu'on est convenu d'appeler la doctrine de l'émanation. La comparaison même que nous venons d'employer n'est pas choisie au hasard; elle fait jusqu'à un certain point partie de la doctrine qu'elle sert à éclaircir; car, partout où elle a pu se faire jour, l'idée de l'émanation se trouve associée aux idées du feu et de la lumière, et nous croyons que cette association étrange n'a pas été prise tout d'abord pour une image, mais qu'elle a eu pour but de représenter la substance des choses comme une sorte de fluide universel, qui, s'échappant avec ordre et mesure d'une source inépuisable; qui, plus ou moins pur, selon qu'il est plus près ou plus loin de cette source, suffit à la génération de tous les êtres. En effet, quand voyons-nous paraître pour la première fois, d'une manière un peu précise, le principe général de l'émanation? C'est immédiatement à la suite du sabéisme ou du culte des astres, dans la Chaldée et dans la Perse régénérées par la religion de Zoroastre. Au culte des astres, qui n'est, à proprement parler, que le culte du feu ou de la lumière, Zoroastre substitua la croyance supérieure en un principe invisible et infini, d'où sortent également et de toute éternité deux autres principes, dont l'un, le seul qui mérite l'adoration des hommes, est représenté par la lumière, et l'autre par les ténèbres. Ces deux principes engendrent à leur tour divers ordres de puissances animées de leur esprit et formées à leur image, et enfin tous les êtres dont se compose l'univers. Mais ce n'est là que la première forme, l'expression la plus grossière de la doctrine de l'émanation. Bientôt les personnifications mythologiques disparaissent ou du moins s'affaiblissent pour faire place aux abstractions métaphysiques. La puissance des ténèbres, ou Ahrimane, n'est plus que la matière ou le dernier degré de l'existence, quelquefois la négation même de l'être; Ormuzd, ou le génie de la lumière, c'est le principe d'où découlent tous les esprits et ce qui est propre à l'esprit, l'intelligence, la vie et la force. Enfin, l'esprit et la matière, le principe de l'inertie et le principe de la vie, l'être et le non-être, sortent également d'une substance unique, qui, ne pouvant pas être définie, puisqu'elle ne possède en propre aucun attribut déterminé, est ordinairement appelée le *Père inconnu*, ou l'*Ineffable*, ou le *Mystère des mystères*. C'est avec ce caractère, moitié métaphysique et moitié poétique, moitié spirituel et moitié matériel, que nous rencontrons la doctrine de l'émanation chez les adeptes de la Kabbale et chez la plupart des sectes du Gnosticisme (voy. ces deux mots). Il faut remarquer que plusieurs gnostiques, entre autres Manès, avaient été élevés dans la religion de Zoroastre, et que les Juifs, depuis la fameuse captivité de soixante-dix ans, ont eu des relations très-suivies avec la Babylonie et la Perse. On retrouve encore la même doctrine, avec un caractère à peu près semblable, quoique plus grossier, dans une partie de la mythologie des Égyptiens, probablement née sous l'influence de la domination persane. Amoun est le *père inconnu* de tous les êtres. Immédiatement au-dessous de lui sont deux principes de nature opposée, mais également éternels, et qu'aucun être fini ne saurait représenter : Kneph, qui représente l'intelligence ou

l'esprit, et Athor, qui représente la matière, les ténèbres non révélées. De la bouche du premier, c'est-à-dire du sein de l'intelligence, sort le monde, et entre le monde et l'intelligence, vient se placer l'âme du monde, le génie du feu, Phthas, qui a pour symbole et pour agent immédiat le soleil. Enfin, c'est dans l'école d'Alexandrie que la théorie de l'émanation, s'associant aux résultats les plus élevés de la philosophie grecque, est arrivée à toute la perfection dont elle est susceptible. Là ce n'est pas un système de métaphysique qu'il faut deviner, qu'il faut chercher à surprendre dans une théogonie et sous des symboles religieux ; mais c'est la religion elle-même, c'est le paganisme tout entier qui est transformé en un vaste système de métaphysique. Quant à la matière, qui, sous un nom ou sous un autre, joue encore un si grand rôle dans les systèmes précédents, elle est à peu près supprimée, à moins qu'on ne la considère comme le degré le plus intime d'une existence toute spirituelle. Aux yeux de Plotin et de ses disciples, tous les êtres ne sont qu'une extension ou un développement du même être; ils sortent par différents degrés, en formant une chaîne non interrompue de natures subordonnées les unes aux autres, du sein de l'Unité suprême, de l'Un immobile, incompréhensible et ineffable. Immédiatement au-dessous de l'Un, on rencontre l'intelligence qui découle de l'Un, ainsi que la lumière, selon l'expression de Plotin, découle du soleil. Après l'intelligence et après les idées, qui ont ici, sous le nom d'hypostases, une réalité toute substantielle, vient l'âme du monde, qui, à son tour, est le principe générateur de tous les êtres multiples et contingents. Mais cette âme du monde et le monde lui-même ne constituent pas deux existences substantiellement distinctes ; ils ne sont l'un et l'autre qu'une extension de l'intelligence ou de la nature intelligible qui sort éternellement de l'Un ou du premier. En un mot, c'est l'intelligence qui remplace dans ce système la lumière du sabéisme et qui devient la substance universelle des choses. (Voy. Alexandrie, Plotin et Proclus.)

Il est facile de voir que la théorie de l'émanation, même quand elle a atteint le plus haut degré d'abstraction métaphysique, n'est qu'une des formes du panthéisme; car en supprimant l'idée de cause et de force dans le principe suprême des choses, elle efface toute distinction entre les êtres, et nous les fait concevoir tous, non comme la production, mais comme l'extension nécessaire d'un seul. Il serait faux de dire que tout système panthéiste implique nécessairement le principe de l'émanation, et il nous suffira de citer par exemple l'école d'Élée et la doctrine de Spinoza. Quant à la valeur philosophique du principe de l'émanation, elle ne peut être appréciée qu'avec celle des différents systèmes dont ce principe est le fondement commun et auxquels nous avons renvoyé le lecteur dans le cours de cet article.

EMPÉDOCLE d'Agrigente florissait dans la LXXXIVe olympiade, vers l'an 444 avant notre ère. Il a dû naître au commencement du ve siècle, au moment où Gélon s'emparait de Syracuse, où Hiéron montait sur le trône d'Agrigente, au plus beau temps de sa ville natale et de la Sicile.

Empédocle ne manquait pas même des dons de la naissance et de la fortune. Méton, son père, était, à Agrigente, le chef du parti populaire. Empédocle, son aïeul, avec lequel on l'a souvent confondu, avait remporté aux jeux Olympiques le prix de la course des chars. Né dans l'opulence, formé aux leçons de Parménide, surtout aux leçons des pythagoriciens, qui de la grande Grèce avaient reflué dans la Sicile, homme de génie du reste, Empédocle était réservé à de grandes destinées. D'ailleurs, comme son père, il s'était montré l'adversaire des tyrans, il avait sauvé la république menacée par une conspiration, et il faisait servir ses immenses richesses à soulager toutes les infortunes. Ses concitoyens lui offrirent la puissance suprême, il la refusa. Prêtre et poëte comme Orphée, médecin comme Hippocrate, physicien comme Démocrite, pour ses contemporains il fut plus qu'un roi, il fut un dieu; Platon et Aristote l'admirèrent; Lucrèce l'a chanté; la postérité peut lui donner une place parmi les hommes les plus éminents. Citons quelques faits.

Depuis plusieurs jours, une femme était plongée dans la léthargie la plus complète; tous les remèdes étaient impuissants. Empédocle, par la supériorité de son art, la fit sortir de cet état. On publia, et il fut admis, qu'il avait ressuscité des morts.

Les vents étésiens répandaient dans Agrigente toutes sortes de maladies. Empédocle ferma une ouverture placée entre deux montagnes et mit ainsi la ville à l'abri. La multitude imagina qu'il avait recueilli le vent dans des outres, et l'appela, dans sa vénération superstitieuse, *celui qui arrête les vents*, κωλυσανέμας.

La peste désolait Sélinonte. Empédocle fit passer à travers les marais qui entouraient la ville deux courants d'eau qu'il détourna. La peste ayant cessé, l'admiration fut au comble. Sur des médailles dont deux subsistent encore, Empédocle fut représenté sur le char d'Apollon, d'une main retenant les rênes, de l'autre arrêtant le dieu prêt à lancer ses traits. Quelque temps après, s'étant montré subitement aux Sélinontins réunis, tous se levèrent d'un mouvement spontané et lui rendirent les honneurs divins.

Empédocle avait provoqué ces hommages autrement encore que par ses bienfaits. Depuis longtemps, il ne paraissait en public qu'au milieu d'un cortége de serviteurs, la couronne sacrée sur la tête, les pieds ornés de crépides d'airain retentissantes, les cheveux flottants sur les épaules, une branche de laurier à la main. Sa divinité fut reconnue par toute la Sicile. Il la proclama lui-même.

« Amis qui habitez les hauteurs de la grande ville baignée sur le blond Acragas, écrivait-il au début d'un de ses poëmes, zélés observateurs de la justice, salut ! *Je ne suis pas un homme, je suis un dieu*. A mon entrée dans les villes florissantes, hommes et femmes se prosternent. La multitude suit mes pas. Les uns me demandent des oracles, les autres le remède des maladies cruelles dont ils sont tourmentés. » (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. LXII.)

Il parle ailleurs de ses secrets pour échapper à la vieillesse, pour exciter ou apaiser les tempêtes, rendre le temps sec ou humide, rappeler les morts des enfers.

Certainement cette manière de s'emparer des esprits n'est pas très-philosophique ; mais, comme nous l'avons déjà dit, Empédocle n'était pas seulement un philosophe. Il entrait dans le rôle qu'il voulait jouer parmi les hommes, et dans les idées mêmes qu'il cherchait à répandre, de frapper l'imagination autant que la raison. L'enthousiasme était d'ailleurs un des éléments de son génie.

Comblé de gloire et déjà vieux, Empédocle quitta la Sicile. Il n'alla pas, comme on le dit, converser avec les mages, moins encore avec Locman, sage de Syrie, contemporain de David, comme l'atteste un historien arabe; mais il enseigna la philosophie à Athènes, il visita Thurium,

séjourna dans le Péloponnèse, et parut aux jeux Olympiques où son poëme des *Purifications* fut lu aux applaudissements de la Grèce entière. Lorsqu'il voulut rentrer dans sa patrie, un parti puissant lui en interdit l'accès, et il retourna dans le Péloponnèse, où il acheva sa vie dans l'obscurité. Quelques-uns imaginèrent qu'il avait été emporté au ciel et mis au rang des dieux; d'autres qu'il s'était noyé dans la mer; tué en tombant de son char; étranglé de sa propre main; précipité dans le cratère de l'Etna, qui avait revomi une de ses sandales. De toutes ces fables, la dernière, la plus accréditée, est certainement la plus ridicule.

Empédocle s'était exercé sur les sujets les plus divers. On cite de lui des tragédies, des épigrammes, un *Hymne à Apollon*, un poëme épique *sur l'Expédition de Xerxès*, quatre poëmes didactiques *sur la Médecine, sur la Politique, sur la Nature, sur les Purifications.* C'est dans le traité *sur la Nature* (περὶ Φύσεως), ouvrage de cosmologie, de physiologie et de psychologie tout ensemble, qu'était contenue la pensée philosophique d'Empédocle, comme c'est dans les *Purifications* (Καθαρμοί), ouvrage de liturgie et de magie, qu'étaient contenus ses préceptes religieux. Tous ces ouvrages ont péri; il nous reste ce que les auteurs en ont cité: deux épigrammes, quelques vers des *Purifications*, de nombreux fragments du traité *sur la Nature.* Ces fragments, rapportés aux différents livres d'où ils sont tirés, peuvent donner une idée du plan de l'ouvrage. Dans le premier livre, l'auteur, après s'être prononcé sur les vraies conditions de la connaissance, traitait de l'univers en général, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose. Dans le second, des divers objets de la nature, des plantes, des animaux. Dans le troisième, des dieux et des choses divines, des âmes et de leurs destinées. Même en philosophie, Empédocle reste poëte et théologien. Esprit homérique, comme Aristote l'appelle, il personnifie, il déifie toute chose; il s'enveloppe de mystère et se dérobe volontiers sous le demi-jour du symbole. De là l'obscurité de sa doctrine, marquée dès l'antiquité par cette statue voilée que lui érigèrent ses concitoyens. Essayons d'exposer cette doctrine dans l'ordre même que l'auteur a suivi.

1° *Des conditions de la connaissance. De l'univers, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose.* Nous avons péché avant de descendre en ce monde. Êtres déchus, nous expions dans la vie présente le crime que nous avons commis.

« Triste race des mortels, s'écrie le poëte en commençant, race bien malheureuse! de quels désordres, de quels pleurs vous êtes sortis! De quelle haute dignité, de quel comble de bonheur je suis tombé parmi les hommes! J'ai gémi, je me suis lamenté à la vue de cette demeure nouvelle qu'habitent le meurtre, l'envie et tous les autres maux. »

Aujourd'hui, la vie est courte et traversée de mille douleurs; les sens nous trompent, notre intelligence est faible et l'univers est infini. Ni la vue ni l'ouïe ne peuvent nous faire connaître l'univers; l'intelligence ne peut le comprendre. Les dieux seuls peuvent faire couler de nos lèvres une source d'eau pure. Prions-les de nous conduire à la sagesse sur le char docile de la piété.

Au fond, à en juger par sa doctrine, Empédocle n'a pas pour la raison humaine tout le dédain qu'il fait paraître. Mais sa méthode avouée est un véritable mysticisme fondé sur l'hypothèse d'une dégradation résultant d'une faute antérieure. Voici maintenant la doctrine elle-même.

Elle part de ce principe, accepté de toute l'antiquité, que la matière du monde est éternelle, que cette matière se transforme sans jamais cesser d'être la même, que rien ne naît, rien ne périt absolument. A l'origine donc était l'unité, sphère bien arrondie, partout égale à elle-même et immobile. Empédocle l'appelle *sphérus* (σφαῖρος). Ce n'est point l'unité pure de Parménide, ni le chaos des homéoméries d'Anaxagore. D'une part, le sphérus est la matière du monde, il en contient les formes variées, les qualités multiples, les éléments divers. Seulement, dans son sein infini, nulle diversité n'éclate encore. Tout est maintenu dans l'unité par une force de laquelle toute unité dérive. Cette force est l'Amitié (Φιλία), l'harmonie, Vénus, Cypris, la source de toute beauté comme de tout bien. D'autre part, le sphérus est l'amitié elle-même, le principe même de l'unité qui est en lui, une force agissante, un dieu. Voilà ce qu'Aristote appelle le *mélange* (μίγμα) d'Empédocle, qui contient le monde en puissance; à la fois matière, cause et effet.

Avec l'Amitié seule nul mouvement n'aurait lieu, et le monde serait impossible. Il faut un principe distinct, et même opposé. Ce principe est la Discorde (Νεῖκος), Mars, cause de tout mal, le dieu de la guerre qui divise et qui sépare. D'après des lois fatales et immuables, à un moment donné, l'Amitié dut céder l'empire à la Discorde. A l'instant, la division s'introduisit dans le sphérus. Les membres du dieu, dit le poëte, tremblèrent d'un mouvement convulsif. Les éléments confondus se séparèrent. L'air sortit le premier; de l'air comprimé jaillit le feu. L'eau et la terre, encore indistinctes, continuaient de s'agiter. Leur mouvement même les sépara.

Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, sont irréductibles l'un à l'autre, égaux en puissance et en dignité. Ils sont simples, c'est-à-dire parfaitement homogènes. Ils sont composés, c'est-à-dire formés de particules infiniment petites, qui sont les éléments des éléments eux-mêmes. Enfin, les vrais éléments ne sont pas ceux que nos sens grossiers perçoivent. Ce sont des êtres vivants (ψυχαί), plus que des personnes, des dieux. Le feu, c'est Jupiter; l'air, c'est Junon qui porte la vie; la terre, Pluton; l'eau, Nestis éplorée qui arrose tout ce qui est mortel. Par cette déification de la matière du monde, on allait droit au système de Démocrite. Aussi Aristote accuse-t-il Empédocle de ne recourir que le moins possible à l'Amitié et à la Discorde, et de tout disposer comme si les éléments se suffisaient à eux-mêmes. Tels sont les caractères généraux des éléments. Voici leurs caractères particuliers : la terre et l'air, le feu et l'eau sont opposés deux à deux. La terre est dure et pesante, l'air est mou et léger; le feu est blanc et chaud, l'eau est noire et froide. Le feu s'oppose aussi aux trois autres éléments pris ensemble. Empédocle regarde cette opposition comme celle du sec et de l'humide, du chaud et du froid, et se sert ainsi des quatre éléments comme s'ils n'étaient que deux.

Une fois dégagés du sein du sphérus, les quatre principes ennemis se tiennent isolés les uns des autres : le feu au-dessus, l'air sous le feu, l'eau et la terre dans la partie inférieure. Agités de mouvements divers, ces éléments tourbillonnent sous l'influence de la Discorde dans un immense chaos. Or, c'est une loi de la nécessité, loi inflexible et éternelle, que l'Amitié et la Discorde aient alternativement l'empire du monde; que le mouvement succède au repos, le repos au mouvement; que tour à tour les éléments

se combinent et se séparent; que tout passe de l'un au multiple, et retourne du multiple à l'un. Donc, lorsque le temps fatal fut arrivé, la Discorde fit un mouvement en arrière, et l'Amitié vint se poser au centre du tourbillon. A mesure qu'elle étendait son influence, la Discorde reculait devant elle, elle recula jusqu'à l'extrémité du tourbillon. Là, elle continua d'occuper certaines parties qui restèrent séparées de l'ensemble; les autres s'associèrent et se réunirent sous l'influence de l'Amitié. L'air pénétra en sifflant jusque dans les entrailles de la terre. Le feu brûla jusque dans les profondeurs de l'Océan. A leur tour, ces composés se combinèrent, semblables entre semblables, l'humide avec l'humide, le rude avec le rude, le chaud avec le chaud. Voici comment ces combinaisons se sont formées. Tous les objets de la nature envoient hors d'eux-mêmes certaines émanations ou effluves (ἀποῤῥοαί) qui sont leurs parties pleines et solides. De même, tous les objets de la nature sont poreux. Entre leurs parties pleines, sont certains interstices qui, en s'ajoutant les uns aux autres, forment des conduits intérieurs appelés pores. Les parties solides ou effluves sont de diverse grosseur pour les différents objets, et, dans chaque objet, la grandeur des pores dépend de la grosseur des parties solides. De sorte que les effluves de tel objet sont facilement reçus par les pores d'un objet de même nature, mais non par les pores d'un objet de nature différente ou opposée. C'est la convenance des pores et des effluves qui constitue ce qu'on appelle les affinités des objets physiques et les sympathies des êtres moraux. C'est elle qui rend possible le mélange des différentes substances, et c'est ce mélange bientôt détruit qui explique tous les phénomènes possibles, les jeux variés de la nature, l'accroissement et le dépérissement des individus, leur naissance, leur mort.

« Rien n'est engendré, disait Empédocle, rien ne périt de la mort funeste. Il n'y a que mélange ou séparation de parties (μιξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων); et voilà ce qu'on appelle nature. »

Toutefois ce mélange, ou, pour parler plus rigoureusement, cet assemblage de parties, ne suffit pas pour tout expliquer. La vaste harmonie de l'univers, les organes des plantes et des animaux, ne résultent pas même d'un simple mélange. Jusque dans ses moindres détails, le monde porte la trace d'une intelligence qui a tout ordonné pour une bonne fin. Cette intelligence partout manifestée, ce principe qui donne à chaque chose sa forme et son essence, Empédocle l'a reconnu et l'a appelé d'un très-beau nom, la Raison ou le Verbe (Λόγος). Mais Aristote l'accuse de n'en avoir fait aucun usage, et d'avoir expliqué l'organisation et la constitution des différents êtres par la fortune et le hasard. Le reproche est fondé. On s'en convaincra par ce qui va suivre.

2° *Du monde et des divers objets dont il se compose.* Le monde, assemblage fortuit d'éléments réunis par l'Amitié, ne fut d'abord qu'une masse informe sans harmonie et sans beauté. Point d'astres au ciel, point de plantes ni d'animaux sur la terre, rien de solide et rien de liquide; tout était mêlé et confondu. Peu à peu, du mouvement des éléments l'ordre naquit. Le ciel se divisa en deux régions : celle des nuages et celle du feu. Les astres brillèrent. Le soleil, dardant ses rayons, perça les nuages et échauffa la terre. Des plantes et des animaux parurent, êtres incomplets et de formes bizarres qui se complétèrent avec le temps. Telle est, en deux mots, l'origine du monde. Insistons sur tous les points

Le monde est un et de forme sphérique comme produit de l'Amitié. Par cela même, il est fini. La terre est au centre. Autour de la terre, le ciel divisé en deux sphères, la sphère humide, la sphère ignée. Ces deux sphères tournent ensemble, mais en sens opposé. Elles ont chacune leur période de prédominance. De la sphère ignée, vient le jour et l'été. De l'autre, la nuit et l'hiver. Du mouvement inverse des deux sphères naissent les vents : le vent du midi, quand c'est la sphère ignée qui prédomine; le vent du nord, quand c'est la sphère humide. Enfin, c'est le mouvement rapide des deux sphères qui maintient la terre immobile au centre du monde, et, sans ce mouvement, la sphère supérieure, masse solide durcie par l'action du feu, pourrait s'affaisser sur elle-même. Ce mouvement n'étant pas essentiel, il s'ensuit que le monde est périssable.

Les astres sont des amas de feu, les uns fixés à la voûte du ciel, les autres libres et errants. Quoique la lumière soit composée d'effluves de feu, le soleil n'est pas lumineux par lui-même. Placé à la limite inférieure du ciel, il ne fait que refléter la pure lumière qu'il reçoit de l'olympe. Il est de même grandeur que la terre et en est deux fois plus éloigné que la lune.

La lune est un globe d'air congelé. Sa lumière lui vient du soleil. Son char rase l'extrémité supérieure de la région terrestre. C'est elle qui produit les éclipses de soleil, en s'interposant entre le soleil et la terre.

Voici maintenant l'explication des principaux météores. La pluie, c'est l'humidité que rend l'air lorsqu'il est comprimé. La grêle n'est que la pluie congelée sous l'influence de la chaleur. L'éclair, c'est le feu s'échappant du nuage où le soleil l'avait lancé. La foudre n'est qu'une plus grande quantité de feu. Le tonnerre, c'est ce même feu qui s'éteint dans le nuage humide. Passons au monde inférieur.

La mer est la sueur de la terre provoquée par l'action du soleil : c'est pourquoi elle est salée. Les sources d'eau chaude sont produites par des courants d'eau en contact avec des feux souterrains. Ce sont aussi des feux souterrains qui expliquent la formation des roches et des métaux.

Les phénomènes magnétiques viennent de la convenance parfaite des pores et des effluves de l'aimant et du fer. Dès que les effluves de l'aimant ont chassé l'air que contenaient les pores du fer, le courant des effluves de fer devient si fort que la masse entière est entraînée.

Les plantes sont les plumes et les poils de la terre. Nées spontanément, ainsi que les animaux, elles ne sont elles-mêmes que des animaux avortés. La terre, encore faible à l'origine, ne produisait que des plantes; dans sa force, elle produisit des animaux, non pas d'abord des animaux entiers, mais des membres isolés : des yeux sans visage, des têtes et point de cerveau, des bras qui erraient sans être attachés à une épaule. Sous l'action continue de l'Amitié, ces membres isolés se réunirent, mais au hasard : une tête d'homme avec un corps de bœuf, et ainsi du reste. Tous ces monstres restèrent inféconds et périrent. Enfin, après bien des combinaisons, il se forma des composés capables de se conserver et de se reproduire. Ailleurs on raconte qu'il sortit de terre certains types d'hommes à l'état brut, statues à peines ébauchées, sans visage et sans voix, qui furent ornés et embellis par l'influence de Vénus.

L'accroissement des plantes et des animaux n'est qu'une suite de cette loi des affinités que le semblable cherche son semblable; ainsi le feu s'unit au feu, la terre à la terre, le tout en vertu de la convenance des pores et des effluves.

Lorsque le semblable manque au semblable, il y a appétit. Lorsqu'ils s'unissent, il y a plaisir. L'union des contraires produit la douleur. Et comme les mêmes phénomènes sont les conditions de nutrition, il s'ensuit que tout ce qui se nourrit, que les plantes elles-mêmes souffrent et jouissent.

Maintenant viennent les mystères de la génération. Empédocle avait cru remarquer qu'il n'est pas une seule plante qui ne soit en même temps mâle et femelle. L'homme aussi avait commencé par être à la fois mâle et femelle. Empédocle raconte, avec Platon, comment, dans les temps primitifs, l'homme et la femme ne faisaient qu'un seul être. Seulement, la partie mâle tenait plus du principe igné; la partie femelle tenait plus du principe humide. Ces deux moitiés se séparèrent et depuis lors elles cherchent constamment à se réunir. Sur l'acte même de la génération et sur la formation du fœtus, ce système renferme des détails du plus haut intérêt, mais qui ne peuvent pas trouver place ici.

Les perceptions des sens sont, comme tous les phénomènes, le résultat d'une convenance entre les pores et les effluves, et comme cette convenance est relative, les perceptions et les impressions le sont aussi.

Les fonctions intellectuelles s'exécutent de la même manière. L'esprit est composé des quatre éléments. Or, comme le semblable attire le semblable, l'esprit, par sa seule nature, est en communication avec tout ce qui l'environne. En vertu du même principe que le semblable attire le semblable, l'esprit, formé des quatre éléments, ne peut avoir pour siége qu'une substance de même nature. Or, le sang est aussi formé des quatre éléments. C'est donc dans le sang que l'esprit est répandu, surtout dans le sang qui avoisine le cœur. La lenteur et la tristesse dans l'esprit viennent d'un sang pauvre et raréfié. La vivacité, l'impétuosité, de la densité et de la richesse du sang, et ainsi du reste. De même nature que le corps et liée à lui par la loi des semblables, l'âme devrait périr comme le corps, lorsque le feu qu'il contient se dégage et se dissipe. Pourtant, il n'en est rien, comme nous allons nous en convaincre.

3° *Des choses divines, des dieux, des démons et des âmes.* Dans les vers d'Empédocle, il est question d'un dieu suprême, « qui n'a ni la tête ni le corps d'un homme, ni bras qui naissent des épaules, ni pieds ni genoux agiles, pur esprit, esprit saint et infini, dont la pensée rapide pénètre tout l'univers. »

Ce Dieu suprême, c'est le sphérus, à la fois cause et matière du monde.

Au-dessous du sphérus, sont les autres dieux : Jupiter, Junon, Pluton, Nestis, l'Amitié et la Discorde. Sous ceux-ci toute une hiérarchie de dieux secondaires et de génies. Formés des quatre éléments, comme tout ce qui est dans la nature, ces génies sont, par cela même, en communication permanente avec les mortels ; mais, éternels et exempts de toute vicissitude, ils vivent dans un bonheur parfait.

Loin du ciel, dans nos régions ténébreuses, sont d'autres génies. Nés dans le ciel comme les premiers, semblables à eux, ils participaient à tous leurs biens ; mais, poussés par la Discorde, ils se souillèrent de meurtre et d'injustice, et furent précipités sur la terre. Celle-ci les renvoya à la mer, la mer à l'air. Ainsi odieux à tous les éléments et rejetés par toute la nature, ils sont en proie à d'atroces supplices. Leur occupation, leur joie est de pousser les hommes au mal pendant que les bons génies les poussent au bien. Il n'est pas d'âme humaine qui n'ait son bon et son mauvais génie.

Nos âmes sont aussi des êtres déchus. Sorties de la Divinité, mais chargées d'un grand crime, elles sont tombées d'en haut dans cette enveloppe mortelle qu'on appelle le corps. Mais, pour Empédocle, nulle punition n'est éternelle. Les mauvais génies eux-mêmes, après avoir expié leurs crimes, remonteront au ciel, et y rentreront en possession de tous leurs biens. L'âme humaine est condamnée à errer pendant trente mille ans d'un corps dans un autre. Dans la métempsycose de Pythagore, l'âme ne pouvait habiter que des corps d'animaux. Empédocle, d'après ses vues sur la nature, devait la faire descendre jusqu'aux végétaux. Lui-même se rappelait avoir été tour à tour, mâle et femelle, arbre, oiseau et poisson. Après avoir habité ces tristes demeures, l'âme est admise dans un corps plus noble, celui d'un poëte, celui d'un roi. Enfin, après l'entière expiation de son crime, elle remonte au ciel, pour y jouir d'un bonheur sans fin. Par une honorable inconséquence que le prêtre et le poëte arrachent au physicien, Empédocle fait les âmes immortelles. Dans son système, le bonheur n'est donné qu'à la vertu.

« La vertu, dit-il, n'est pas telle pour ceux-ci, telle autre pour ceux-là. C'est une loi universelle, qui embrasse la vaste étendue de l'air et l'immensité du ciel. » C'est de sa physique qu'Empédocle tire les principaux préceptes de sa morale. Tous les êtres sont composés des mêmes éléments; il y a une sorte de parenté qui règne par toute la terre. Par conséquent, le premier devoir est de respecter tous les objets de la nature, de s'abstenir de toute violence, de ne pas même verser le sang des animaux. Dans le corps d'un animal peut être cachée l'âme d'un parent, l'âme d'un ami.

« Le père saisit son fils qui n'a fait que changer de forme, et l'immole en prononçant des prières. L'insensé! Son fils l'implore, pour calmer sa fureur, il ne l'écoute pas, il l'égorge et va ensuite dans sa maison préparer un sacrilége repas ! »

D'après les mêmes motifs, Empédocle n'eût pas dû permettre aux hommes l'usage des végétaux ; mais la nécessité l'y contraint, et il n'en est que deux, la fève et le laurier, qu'il déclare inviolables. La chasteté et la tempérance en toutes choses sont les vertus qu'Empédocle recommande le plus souvent. Sa morale n'a qu'un seul but : détacher l'homme des choses sensibles, l'élever vers les choses d'en haut, et par là rétablir sur la terre cet âge d'or, cet âge de paix et d'harmonie qu'il dépeint sous les plus vives couleurs.

Tel est en abrégé le système d'Empédocle, système de physique et de théologie dans lequel tout est sous la dépendance d'un être mystérieux que l'on nomme à peine. D'où viennent toutes les vicissitudes des choses, la séparation des éléments, la formation du monde et tous les phénomènes qui s'y produisent? De la domination alternative de l'Amitié et de la Discorde. Et qui produit cette domination alternative, qui rend inévitables la naissance ou la mort, le mélange ou la dissolution des parties? Une seule cause, la nécessité. Au fond, le dieu suprême d'Empédocle, ce n'est pas le sphérus, ce n'est pas surtout cette intelligence dont il a parlé une fois après Anaxagore, c'est l'ancien dieu du paganisme, le dieu des théologiens et des poëtes, le destin.

Il y aurait sur Empédocle toute une bibliothèque à consulter. Nous recommandons d'abord ses fragments réunis par Sturz en 1805, par Peyron en 1810, par Karsten en 1838, par Müllach en 1860, dans le volume de la collection Didot, *Fragmenta philosophorum græcorum.*

Plus de cent auteurs anciens exposent sa doctrine sans citer ses paroles. Les principaux sont Platon dans presque tous ses dialogues, principalement dans le *Sophiste*, dans le *Ménon*, dans le *Phédon*; Aristote, dans presque tous ses ouvrages, principalement dans le *de Anima*, dans le *de Generat. animal.* et dans la *Métaphysique*; Cicéron, principalement dans les *Académiques*, et dans le traité *de la Nature des Dieux*; Plutarque, dans presque tous ses ouvrages, surtout dans le *de Placitis philosoph.*; Galien, surtout dans son *Histor. philosoph.*; Diogène Laërce, *Vie d'Empédocle*; enfin Lucrèce, Porphyre, Eusèbe, Proclus, Sextus Empiricus, Simplicius, Stobée, Thémistius, Philopon et les Scoliastes.

Parmi les nombreux ouvrages modernes, nous citerons seulement les suivants : *Système d'Empédocle*, par Tiedemann, dans le *Magasin de Gœttingue*, t. IV, n° 5; — *de la Philosophie d'Empédocle*, de H. Ritter, dans les *Fragments littéraires* de Wolf, 4e cahier; — *Recherches sur la vie d'Empédocle*, de Bonamy, dans les *Mémoires de l'Académie des inscrip.*, t. X; — *Empedocles Agrigentinus, de vita et philosophia ejus*, etc., par Sturz, in-8, Leipzig, 1805; — *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, etc., etc., par Peyron, in-8, Leipzig, 1810; — Raynaud, *de Empedocle*, 1848, in-8; — enfin celui qui peut tenir lieu de tous les autres : *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiæ. De vita ejus et studis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit* Simon Karsten, in-8, Amst., 1838. D. H.

EMPIRISME (de Ἐμπειρία, expérience). L'empirisme est cette doctrine philosophique qui, née à différentes époques de l'histoire d'une réaction inévitable contre les excès de la spéculation métaphysique, nie la certitude de tout ce qui dépasse les limites de la pure expérience. Pour la philosophie empirique, il n'y a de vrai, de réel, de perceptible, de certain, que le fait qui nous est directement et immédiatement connu : tout le reste peut bien être affirmé, mais ne sera jamais connu, ni démontré.

On voit sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire dans un pareil principe, et quelles en sont les conséquences. S'il n'aboutit pas nécessairement au scepticisme absolu, du moins il le favorise et il équivaut à la négation directe de toute science, de toute théorie. S'il n'y a de vrai que les faits, toute science se résoudra en une collection d'expériences particulières qui pourront être réunies en un faisceau, mais qui ne pourront avoir de lien entre elles, parce qu'il n'y a point de lois générales et universelles sans vérités générales et universelles. Dans le monde réel, il n'existera que des phénomènes; les substances elles-mêmes seront révoquées en doute. Il existera de l'étendue et de la pensée, mais nul n'aura le droit d'affirmer ni la matière, ni l'esprit.

On comprend que, malgré les répugnances de certains esprits pour les hautes abstractions, pour les théories absolues, il s'en soit trouvé assez peu qui aient poussé jusqu'à l'extrême le principe de l'empirisme. Peu de philosophes l'ont en effet professé d'une manière explicite et complète, et ceux qui l'ont fait se sont à peu près confondus avec les sceptiques. Mais il s'en est trouvé beaucoup qui l'ont accepté, en faisant des réserves plus ou moins étendues. Entre l'empirisme pur et le système qui nie seulement la certitude des idées nécessaires et des principes absolus qui sont comme le fonds de la raison humaine, il y a place pour des opinions plus ou moins tempérées. Et plus d'un bon esprit, qui d'abord se serait soulevé contre les assertions de l'empirisme, a été conduit peu à peu à l'affirmer complétement; Diderot, par exemple, qui en cela se faisait l'écho de la philosophie contemporaine : « Les objets sensibles, dit-il, ont les premiers frappé les sens; et ceux qui réunissaient plusieurs qualités sensibles à la fois ont été les premiers nommés : ce sont les différents individus qui composent cet univers. On a ensuite distingué les qualités sensibles les unes des autres; on leur a donné des noms : ce sont, la plupart, des adjectifs. Enfin, abstraction faite de ces qualités sensibles, on a trouvé ou cru trouver quelque chose de commun dans tous les individus, comme l'impénétrabilité, l'étendue, la couleur, la figure, etc., et l'on a formé les noms métaphysiques et généraux, et presque tous les substantifs. Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels; on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents, et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que l'adjectif soit tout. » (Lettre sur les sourds et muets, Œuvres, t. II, p. 10.) Quelques lignes plus loin, Diderot déclare que *la substance est un être imaginaire*.

Il serait facile, en multipliant les exemples et les citations, de montrer que toutes les théories sur le *moi* et l'âme humaine qui ont leur source dans la philosophie de Locke, conduisent à cette conséquence de l'empirisme. Hume n'a-t-il pas déclaré formellement que le *moi* humain n'est rien de plus qu'une succession d'impressions et d'idées? Et Condillac n'a-t-il pas dit la même chose en d'autres termes, lorsqu'il a fait de notre âme une collection de sensations et d'idées? Mais ce qu'il importe d'examiner, ce ne sont pas tant les opinions qui aboutissent à l'empirisme, que la prétention même sur laquelle il se fonde.

La faiblesse de l'empirisme vient de ce qu'il a d'étroit et d'exclusif; son tort est de nier ce qu'il y a de nécessaire et d'absolu dans la connaissance humaine. Et, en effet, si l'empirisme avait raison, s'il n'y avait de certain que les faits réduits à eux-mêmes, à l'état de purs phénomènes, les sciences expérimentales seraient impossibles aussi bien que toutes les autres sciences. Sans doute les faits réels, actuels, sont avant tout ce par quoi nous pouvons connaître tout ce qui est accessible à notre intelligence; la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'expérience, est le point de départ de toute science. Dans ces limites, l'empirisme aurait raison. Mais vouloir se borner à ce point de départ, y enfermer l'esprit humain, c'est une folie et une absurdité; c'est nier gratuitement la légitimité de toutes les opérations intellectuelles qui s'appuient sur les faits pour les dépasser et trouver les vérités générales et universelles; c'est nier la valeur, la légitimité et la portée du raisonnement. Or, à quel titre et de quel droit vient-on nier les vérités fournies par le raisonnement? Si l'empirisme ne les nie pas, il reconnaît des vérités qui vont au delà des faits purs et simples; et par cela seul il est en contradiction avec son principe, qui n'admet comme certains que les phénomènes. Et s'il nie ces vérités, sur quoi appuie-t-il sa prétention? Car c'est le même esprit, la même intelligence qui connaît les faits et qui en déduit les conséquences. L'opération du raisonnement et celle de la perception sont distinctes; mais c'est de la même faculté de connaître, du même principe pensant qu'elles émanent toutes deux. Nier l'une, c'est infirmer l'autre; car leur autorité, venant d'une même origine, est égale, sinon semblable.

Ajoutons qu'il n'est pas d'expérience propre-

ment dite qui n'implique l'intervention de la raison et quelques-unes de ces vérités que nie l'empirisme. Concevra-t-on, par exemple, que nous puissions faire les comparaisons et les généralisations auxquelles conduisent plusieurs expériences, et qu'elles supposent souvent, s'il n'y a pas dans le sujet pensant, qui compare et qui généralise, une unité substantielle? Concevra-t-on aucune des opérations de l'esprit, si l'esprit n'est pas un sujet, une substance, s'il n'est qu'une succession d'actes? Et quelle idée aurons-nous de chaque acte en lui-même, si nous ne le rattachons à rien, si nous ne pouvons ni le comparer ni l'analyser? Que l'on discute sur la nature et sur l'essence de l'être qui pense, qui observe et qui raisonne, mais qu'on ne nie pas ce qui est impliqué dans tous ses actes de perception et de raisonnement, à savoir son existence substantielle, laquelle pourtant échappe à l'expérience pure, à la simple observation, puisque celle-ci atteint les phénomènes et n'atteint pas les substances. Or, c'est là précisément le tort que se donne l'empirisme.

De même dans les sciences physiques et naturelles, quelle loi pourra-t-on légitimement affirmer, si l'esprit ne peut aller au delà des faits? Vous dites que la loi de l'attraction est la loi universelle de la matière. Mais qui vous l'a appris? Car l'expérience, comme l'a fait remarquer Aristote il y a plus de deux mille ans, nous apprend bien ce qui est ici, là, aujourd'hui ou hier; mais l'expérience ne peut rien nous dire de ce qui existe ailleurs, de ce qui sera demain, de ce qui a toujours existé; et dans la physique et les sciences naturelles, vous affirmez l'identité des lois de la nature pour tous les temps et pour tous les lieux.

Ainsi, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de science qui se borne à la connaissance du particulier; l'expérience, telle que la désireraient les empiriques, limitée à tel corps, à tel point de l'espace, à tel instant de la durée, ne peut permettre à l'esprit d'affirmer ni de croire une vérité qui s'étende à l'universalité des corps, à l'immensité de l'espace, à l'éternité de la durée. Ce qui constitue toute science, c'est le passage du particulier au général; et ce passage n'est possible que parce que l'esprit franchit l'abîme par la puissance de certains principes que l'analyse psychologique découvre dans la raison, qu'elle dégage des faits où ils sont impliqués, mais que l'analyse, ultérieure aux faits, ne constitue pas. « Les sens, dit Leibniz (*Nouv. Essais*, p. 195, éd. Erdmann), quoique nécessaires pour toutes nos connaissances, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même.

« D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples ni, par conséquent, du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser.

« Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à qui les occasions sont fournies par les sens. »

L'empirisme n'est donc que l'exagération ou la conséquence extrême du sensualisme. Aussi l'histoire de la philosophie nous montre-t-elle peu de philosophes qui aient professé cette doctrine complétement dans toute sa franchise. L'esprit humain a besoin de croire et d'affirmer, et l'empirisme est presque entièrement négatif. Mais dans les écoles sensualistes un assez grand nombre de philosophes ont admis, avec plus ou moins de tempérament, la prétention de l'empirisme; et, sous ce rapport, on peut indiquer les écoles où l'influence de cette doctrine s'est fait le plus sentir.

Dans l'antiquité l'école ionienne, celle de Thalès et de ses successeurs, paraît avoir été sensualiste jusqu'à l'empirisme. Lorsque Héraclite proclamait que tout s'écoule, et niait l'être absolu, Héraclite donnait, dans le langage poétique de son temps, une expression à l'empirisme. L'école de Démocrite et des atomistes, sans admettre les lois nécessaires de l'esprit humain, croyait à des substances, à des unités matérielles appelées atomes. Mais bientôt les principaux sophistes reprenaient les assertions de l'empirisme ionien, et Protagoras enseignait que connaître c'est sentir, que le caractère de la sensation est de varier à l'infini, suivant les dispositions de l'être sensible; que chacun connaît à sa façon, et que, tout savoir dérivant de la sensation, toute science est purement expérimentale, individuelle, relative. En d'autres termes, les sophistes rétrogradaient jusqu'au système d'Héraclite, à la négation de la vérité absolue.

Plus tard, la double influence de Platon et d'Aristote ruine les derniers débris de la sophistique, et l'empirisme, relégué parmi les disciples d'Ænésidème, tend de plus en plus à se confondre avec le scepticisme.

Au moyen âge, on le retrouve également parmi les médecins et les alchimistes; mais il ne sert de drapeau à aucune des grandes écoles de la scolastique.

Enfin, au début de l'esprit moderne, il se glisse dans le camp du sensualisme; et nous en voyons les principes assez explicitement professés par Hobbes. Peu à peu ce qu'il y a de positif et d'expérimental dans le sensualisme séduit les esprits; la métaphysique de la sensation se produit en France et en Angleterre avec cette clarté persuasive et élégante qui fit le succès de Locke et de Condillac; les penseurs du XVIII[e] siècle se lancent de plus en plus dans cette voie, et les doctrines de l'époque aboutissent au célèbre *Système de la nature*, où le baron d'Holbach essaya d'appliquer le principe de l'empirisme aux principaux problèmes de la métaphysique et de la morale. « Connaître un objet, suivant lui (ch. II), c'est l'avoir senti, et le sentir, c'est en avoir été remué. » Voilà la science complétement détruite, et la pensée identifiée avec le mouvement. Comme il n'existe pas d'objets généraux, nous ne pouvons être remués par eux; nous ne pouvons ni les sentir ni les connaître; il n'y a donc pas de science du général. « Aucune notion, ajoute-t-il (ch. X), ne peut rigoureusement être la même dans deux hommes..... chaque homme a, pour ainsi dire, une langue pour lui seul, et cette langue est incommunicable aux autres. » Ainsi d'Holbach reprend pour son compte, sans s'en douter, la vieille formule d'Héraclite et de Protagoras; et l'empirisme du XVIII[e] siècle aboutit aux conclusions qu'avait balbutiées l'esprit philosophique dans son enfance. Tant il est vrai qu'il n'a été donné à aucun système d'échapper à ses véritables conséquences!

Plus près de nous, à la fin du dernier siècle

et au commencement de celui-ci, la philosophie semble, par excès de prudence, se circonscrire dans la contemplation du jeu de nos facultés, sans aucun égard à leurs objets et au résultat de leur action. Sans répudier absolument l'empirisme qui avait précédé, l'idéologie ne peuple l'esprit humain que de sensations rappelées ou généralisées, qu'elle nomme des idées.

C'est ainsi que nous arrivons au temps présent, où l'empirisme, sous le nom nouveau de *positivisme*, s'appuie sur le même principe et aboutit aux mêmes conséquences. FR. R.

ENCYCLOPÉDISTES (L'ENCYCLOPÉDIE ET LES). La France, en 1750, offrait le triste spectacle d'un gouvernement faible qui subit l'influence d'une opinion publique plus puissante que lui. La littérature philosophique avait pris un ton résolûment agressif, et, malgré quelques intermittences, battait en brèche, sous toutes les formes, les vieilles croyances, les vieilles institutions, les vieux usages. Ce qu'on a appelé depuis le *parti philosophique*, était dès lors à peu près formé. Il lui fallait un drapeau à l'ombre duquel il pût se rallier et donner à ses idées cette force d'ensemble qui seule produit les grands résultats. Ce drapeau fut l'*Encyclopédie*.

Par cela seul que c'était une idée hostile aux institutions du temps qui présidait à l'exécution de l'*Encyclopédie*, on comprend que la publication de cet ouvrage dut rencontrer des obstacles. Aussi l'histoire des difficultés et des tribulations par lesquelles l'*Encyclopédie* fut d'abord arrêtée et retardée, et même des habiletés à l'aide desquelles elle triompha, est-elle un des points curieux de l'histoire des rapports du gouvernement avec la littérature au XVIIIe siècle. D'Alembert et Diderot prirent sur eux la responsabilité de tout l'ouvrage; mais ils s'efforcèrent de rattacher à sa rédaction les hommes les plus distingués de l'époque. Aussi on remarque tout d'abord, parmi les auteurs de l'*Encyclopédie*, Dumarsais, Daubenton, Rousseau qui donna l'article *Musique*, Buffon l'article *Nature*, et le chevalier de Jaucourt, qui rédigea, avec un dévouement à la science que rien ne put lasser, tous les articles concernant la physique et l'histoire naturelle. A dater du troisième volume, d'Holbach, La Condamine, Marmontel et Langlet-Dufresnoy, qui fit l'article *Histoire*, se joignirent aux premiers. A dater du tome quatrième, il faut ajouter Duclos (*Déclamation des anciens*), Boullanger (*Corvée* et *Déluge*), Voltaire, qui commença de fournir beaucoup d'articles, Montesquieu, qui en fit un seul, le comte de Tressan, le président de Brosses, l'abbé Morellet, Danville, Quesnay, Necker (*Frottement*), et Turgot, qui fournit un mémoire dont on fit usage à l'article *Coton*. Turgot en avait préparé d'autres; mais quand l'ouvrage fut prohibé, Turgot crut devoir à sa dignité de magistrat de ne plus être le collaborateur de cette entreprise.

On comprend sur-le-champ qu'un si grand nombre d'écrivains différents, apportant chacun des vues diverses, devaient jeter dans le corps de l'ouvrage d'inévitables disparates, et une incohérence d'idées et d'opinions fort sensible. Les auteurs de l'*Encyclopédie* prenaient d'ailleurs de toutes mains et pillaient, sans s'en cacher lorsqu'on le leur reprochait, Trévoux et Buffier, Furetière et Basnage.

Le premier volume, annoncé avec fracas et bruyamment attendu, parut en 1751. Il était dédié au comte d'Argenson, ministre de la guerre. Contre les usages en pareil cas, la dédicace était fière et dégagée : « L'autorité, disaient les éditeurs, suffit à un ministre pour lui attirer l'hommage aveugle et suspect des courtisans; mais elle ne peut rien sur le suffrage du public, des étrangers et de la postérité. C'est à la nation éclairée des gens de lettres, et surtout à la nation libre et désintéressée des philosophes, que vous devez, Monseigneur, l'estime générale, si flatteuse pour qui sait penser, parce qu'on ne l'obtient que de ceux qui pensent, etc. » S'il y avait de l'habileté dans cette dédicace envisagée comme précaution, il y avait plus de hardiesse dans la manière dont elle était rédigée; et bientôt le contenu de certains articles commença d'inquiéter le clergé et les Jésuites, et à soulever de nombreuses clameurs. Le Gouvernement donna donc l'ordre de suspendre la publication. Mais celle-ci avait ses partisans, qui se remuèrent activement, qui la patronnèrent avec tant de chaleur, qu'on vit, chose étrange ! le Gouvernement insister en dessous main auprès des auteurs pour qu'ils eussent à continuer l'œuvre suspendue par ses ordres, dont le succès promettait une certaine gloire à l'époque; et cependant le ministère, malgré cette démarche, n'osait pas révoquer les arrêts qu'il avait rendus contre l'ouvrage, trois mois auparavant! C'est qu'en effet, si les philosophes comptaient des amis assez puissants à la cour pour leur obtenir la tolérance du Gouvernement, il y avait déjà dans les articles de Diderot, *pour ceux qui*, suivant Grimm, *savaient réfléchir, le germe d'une infinité d'idées qu'il ne fallait que développer pour éclairer les hommes*. Le parti philosophique hésitait encore à mettre trop en lumière ses opinions; mais il s'efforçait néanmoins de les faire pénétrer partout, et, malgré ses ménagements, il devenait assez facile à ses adversaires d'en reconnaître la trace. Lorsque parut le quatrième volume (septembre 1754), le nombre des souscripteurs s'élevait à trois mille; en décembre 1757, à la publication du septième volume, il y en avait quatre mille.

Ce fut aussi le moment où l'*Encyclopédie* fut attaquée avec le plus d'acharnement dans les journaux et les pamphlets des adversaires du parti philosophique. Palissot publiait ses *Petites lettres*, etc., et Moreau le *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*. On représentait les encyclopédistes comme formant un parti dans l'État, qui avait pour but formel la ruine de toutes les institutions existantes. Et de fait, si c'est trop dire que d'attribuer cette intention à tous ceux qui prenaient part à l'*Encyclopédie;* si même, aux yeux de la plupart d'entre eux, les plus grandes hardiesses spéculatives ne pouvaient avoir de portée ni d'effet dans le monde réel, il n'en est pas moins évident que la pensée qui présidait à la rédaction de l'ouvrage était peu favorable à tout ce qui avait ses racines dans le passé, et que ses tendances avouées appelaient un nouvel ordre de choses. Pour se défendre contre les accusations, les auteurs et les patrons de l'entreprise faisaient remarquer que, de cinquante écrivains qui y contribuaient, il n'y en avait pas trois qui vécussent ensemble ou qui eussent d'étroites liaisons entre eux. C'est assez vrai; ils n'avaient guère de commun qu'une grande indépendance d'esprit. Mais d'Alembert et Diderot revoyaient tous les articles, et donnaient à l'ouvrage entier la teinte générale de leurs opinions, Diderot surtout, qui était spécialement chargé de la partie philosophique. La variété des écrivains n'ôtait donc pas tant qu'on pourrait le croire à l'unité de dessein et d'intention, au moins dans une certaine ligne. Au besoin même on niait la portée évidente d'un article. C'est ce qui arriva, par exemple, pour l'article *Genève*, où d'Alembert

déclarait que les théologiens de la ville de Genève étaient au fond sociniens ou déistes. Cette accusation mit en grand émoi ces personnages, et dans le premier moment Grimm (15 septembre 1757) trouvait que d'Alembert avait commis là une grande *étourderie*, et avait l'air de le blâmer ; mais, après un an (1er septembre 1758), et lorsque la colère des ennemis de d'Alembert s'était un peu apaisée, il retournait son blâme et disait, à propos du même article, que ce n'était pas dans la vue de faire de la peine aux ministres de Genève que d'Alembert les avait taxés de socinianisme, mais bien, au contraire, pour leur faire honneur.

Cependant le clergé continuait ses plaintes contre l'*Encyclopédie.* Jansénistes, molinistes, tous les partis se réunissaient pour la signaler à l'indignation publique. Un mandement de l'archevêque de Paris (février 1759) vint même attaquer en face les philosophes ; et l'*Encyclopédie*, sur le réquisitoire de l'avocat général Séguier, fut enfin déférée au Parlement. Cela n'empêcha pas le huitième volume de s'imprimer pendant ce temps-là. Mais, le 8 mai de la même année, parut un arrêt du conseil qui révoquait les lettres de privilége accordées à l'*Encyclopédie*, et défendait la publication de l'ouvrage. On en écoula bien de nouveaux volumes au dehors du royaume ; mais, à l'intérieur, on parut vouloir tenir la main à l'exécution de l'ordre du conseil. L'imprimeur Le Breton fut mis à la Bastille (1766), pour avoir envoyé vingt à vingt-cinq exemplaires à des souscripteurs de Versailles, qui furent obligés de les remettre au comte de Saint-Florentin. Il est vrai que huit jours après l'imprimeur sortait de la Bastille. Mais ce petit emprisonnement avait porté ses fruits, et pour éviter de nouvelles tracasseries, Le Breton mutila, à l'insu de Diderot, les derniers volumes de l'*Encyclopédie* (1770). Le philosophe, justement courroucé, écrivit à l'imprimeur une lettre où il exhale son indignation et son mépris en des termes souvent éloquents. Mais le mal était irréparable, Le Breton ayant eu soin de détruire le manuscrit au fur et à mesure que le tirage s'effectuait. Ainsi se termina, par une sorte d'avortement, cette entreprise colossale, si éclatante à son début. La guerre entre les philosophes et le clergé, entre celui-ci et les jansénistes, querelle qui fut suivie de l'exil du Parlement, tout cela, sur le déclin d'un règne devenu honteux, commençait à inquiéter les esprits, et le public, détourné par de tristes préoccupations, fit peu d'attention à la fin d'une publication qui l'avait vingt ans plus tôt si fortement ému.

Arrivons maintenant aux doctrines que renfermait l'*Encyclopédie*, et tâchons d'en apprécier rapidement le véritable caractère et les tendances les plus marquées.

Ce qui distingue éminemment l'entreprise de d'Alembert et de Diderot, c'est qu'elle fut avant tout une œuvre soumise à une pensée philosophique, et c'est particulièrement de ce côté que nous avons à la considérer ici. Ces deux hommes lui imprimèrent avec force le cachet de leurs opinions, et la firent entrer dans le courant de leurs idées. Tous les autres collaborateurs, quelle que fût d'ailleurs leur valeur personnelle, ne viennent qu'en seconde ligne dans l'achèvement de l'œuvre commune. Le but de l'*Encyclopédie* était tout à la fois de montrer à l'esprit humain l'étendue de sa puissance, en déroulant le tableau de ses richesses ; et en même temps d'achever, en traitant librement de toute science, de toute doctrine, l'émancipation de la pensée humaine, si nettement commencée par la révolution cartésienne. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger avec impartialité toute la partie philosophique de ce grand ouvrage dont Diderot fit le prospectus et d'Alembert le discours préliminaire ; et c'est ainsi que l'on pourra en apprécier sainement le côté utile, et faire la part des passions et même des préjugés du parti philosophique.

Le discours préliminaire par lequel l'*Encyclopédie* s'annonça eut un succès considérable, succès mérité d'ailleurs à beaucoup d'égards, quoiqu'il ait été vanté outre mesure par les amis et patrons de l'entreprise. D'Alembert y montrait d'abord, et cela en conformité avec les idées du temps, l'origine de nos premières connaissances, puis celle de la société, et par suite la notion du juste et de l'injuste prenant place parmi nos croyances. Il passait alors à l'origine des diverses sciences, de la physique et des mathématiques, et des siences d'imitation, telles que la peinture, la sculpture et la musique. Enfin d'Alembert proposait sa division des sciences humaines, calquée avec quelques changements sur celle de Bacon.

Il y a peu de chose à dire sur la partie du *Discours préliminaire* où d'Alembert traite des origines de la société et des sciences. Ses doctrines, sur ce point, n'offrent rien de particulier, et ne sont guère qu'un reflet de celles que propageait, en 1750, la philosophie sensualiste. Seulement l'esprit sobre et modéré de d'Alembert évita les conséquences extrêmes qui séduisent de préférence les écrivains résolus et énergiques. Il fit à peu près la même chose pour la division des sciences. On sait que la question d'une classification des sciences ne date que de la publication du *Traité de la dignité et de l'accroissement des sciences ;* mais celle que Bacon avait donnée fi oublier toutes les autres. D'Alembert, en l'empruntant pour l'*Encyclopédie*, y introduisit plusieurs modifications. Bacon avait ramené es sciences humaines à trois chefs principaux, qui sont : la *mémoire*, comprenant tout ce qui est histoire ; l'*imagination*, renfermant tout ce qui est poésie ; et la *raison*, contenant tout ce qui est philosophie ou science de Dieu, de l'homme et de la nature. Or, cette classification est loin de satisfaire à toutes les exigences du problème. La division psychologique sur laquelle elle repose n'est ni rigoureuse ni exacte ; les sous-divisions n'y sont pas irréprochables, attendu que beaucoup de branches de l'arbre de la science rentrent les unes dans les autres. L'ordre de filiation et de dépendance des sciences y est à peine indiqué pour quelques-unes, loin d'y être entièrement observé. D'Alembert essaya de compléter cette classification, en y ajoutant la distinction de l'ordre historique et de l'ordre rationnel de nos connaissances, c'est-à-dire l'ordre dans lequel les sciences se produisent dans la société, et celui dans lequel elles dépendent les unes des autres. Ce dernier est, aux yeux de d'Alembert, à peu près identique avec l'ordre de développement de nos diverses facultés. Le savant mathématicien ne se faisait pas d'ailleurs illusion sur la valeur de cette classification, même corrigée par lui. Et peut-être touchait-il au nœud de la difficulté, lorsqu'il disait que les analogies et les différents points de contact des divers objets de la connaissance humaine, les uns avec les autres, laisseront toujours une trop grande part à l'arbitraire dans une pareille entreprise, pour qu'on rencontre jamais une classification satisfaisante. Il est certain, en effet, que la plupart de nos facultés interviennent dans la formation de chaque science, et que, par conséquent, ranger les

sciences suivant les facultés auxquelles elles appartiennent, c'est poser les bases d'une division radicalement mauvaise. De plus, les sciences, en raison même de leurs progrès continus et de leur extension successive et indéfinie, se subdivisent en plusieurs autres. Il faudrait donc, d'un côté, diviser les sciences d'après les méthodes ou procédés intellectuels qui sont nécessaires pour les constituer, et de l'autre les subdiviser d'après leurs objets. Les mêmes méthodes s'appliquant à plusieurs sciences à la fois, ce premier point de vue devrait comprendre le second et servir à fonder les divisions principales.

Telle était l'introduction que d'Alembert mit en tête de l'*Encyclopédie* (nous ne parlons pas des mathématiques). Il fit encore l'article *Genève* dont nous avons fait mention, et de nombreux articles de grammaire et de littérature. Il ne se contenta pas d'y insérer des articles; il se servait d'ailleurs de son influence et de ses relations dans le monde pour attirer des protecteurs à la grande œuvre et même pour dénoncer les ennemis de l'*Encyclopédie*, comme le démontre une lettre fort curieuse de Malesherbes à d'Alembert, qui témoigne du peu de goût du philosophe pour les critiques et les contradictions (voy. *Mém. de Morellet*, liv. I, p. 43-52). Mais, découragé par les tracasseries du Gouvernement, qui tantôt tolérait, tantôt ordonnait de suspendre l'*Encyclopédie*, mécontent aussi des libraires-éditeurs, d'Alembert abandonna l'entreprise avant la fin, et cessa d'y prendre part après la publication du huitième volume.

Diderot, lui, ne se fatigua ni ne se rebuta jamais, et fut sans relâche l'âme véritable de l'*Encyclopédie*. Il y aborda et y traita toute sorte de sujets, les faits historiques et les faits fabuleux, les usages anciens et modernes, la philosophie et les superstitions, la politique et la grammaire. Il y rédigea entièrement tout ce qui concerne les arts mécaniques, et initia ainsi le premier les hautes classes de la société à tous les efforts, glorifiés et souverains aujourd'hui, alors si dédaignés, de cette puissance toute moderne qui s'appelle l'industrie. Les articles qu'il fournit sur ces matières si diverses s'élèvent au nombre prodigieux de 990. Nous n'avons à considérer ici que ceux qui se rapportent aux différentes sciences philosophiques.

Sur tous les problèmes philosophiques dont Diderot expose une solution dans l'*Encyclopédie*, il ne faut pas lui demander une systématique unité d'opinions qui n'allait pas à la fougue de son esprit. Mais on peut se convaincre facilement que, s'il conserve encore quelques traditions de l'école française du XVIIe siècle, toutes ses sympathies sont acquises aux théories du sensualisme anglais, qui, à cette époque, se répandait beaucoup en France, et surtout à la morale et à la politique de cette école. Diderot, d'ailleurs, lisait peu, recueillait quelques faits, et se hâtait d'inventer des hypothèses pour les expliquer. Et comme il se regardait avant tout comme l'apôtre des doctrines nouvelles qui commençaient à prévaloir dans notre pays, il adoptait de préférence, tantôt ouvertement et tantôt par voie d'allusions et de conséquences, les tendances les plus négatives de cette philosophie. C'est ainsi qu'en général sa métaphysique est un mélange assez confus des théories de l'école de Malebranche, de Leibniz et de Wolf, avec les opinions des philosophes anglais contemporains. Sa prédilection pour Hobbes, Locke et Shaftesbury est même sur certains points nettement marquée. Dans ses meilleurs articles de logique, il se borne à copier tantôt Buffier, et d'autres fois Condillac. Il s'étend davantage sur les questions de morale, de justice et de droit naturel. Et cela se conçoit d'autant plus, que ce sont là les côtés faibles du cartésianisme, ceux qu'il a le plus laissés dans l'ombre, et que les encyclopédistes aspiraient surtout aux théories qui peuvent se traduire en actes. La morale de l'*Encyclopédie* est, au fond, la morale du bonheur et de l'intérêt, sans toutefois que les théories de cette doctrine y soient exposées dans toutes leurs conséquences. Voici comment Diderot déduit ses idées. Suivant lui, l'homme cherche le bonheur, et c'est dans ce but que la société a été établie. Les hommes, par le fait seul de leur existence, ayant tous un droit égal au bonheur, le droit égal de tous à tout, est un droit essentiellement naturel. En conséquence de cela, le juste, suivant Diderot, est ce qui est conforme aux lois civiles par opposition à l'équitable, qui consiste dans la seule convenance avec les lois naturelles (sur lesquelles Diderot ne s'explique pas). Ce sont les lois écrites qui, en ratifiant les principes naturels d'équité, produisent et manifestent la véritable justice, ce qui n'empêche pas Diderot d'ajouter qu'une action est moralement bonne, si elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit. Or cette dernière assertion s'éclaire singulièrement de cette assertion de Diderot, que les passions sont excellentes en elles-mêmes, puisqu'elles enseignent à l'homme la route du bonheur. Ainsi, dans les principes de cette théorie, l'idée du juste n'est pas essentiellement distincte de l'idée d'utile, et n'emporte nullement avec elle l'idée absolue d'obligation morale. Diderot distingue un peu, il est vrai, l'idée de la sensation; mais ces deux phénomènes ne lui paraissent dignes d'attention que dans le rapport qu'ils ont avec le bonheur de l'individu, et, par conséquent, le côté sensible de notre nature lui paraît bien supérieur à l'autre, qu'il s'occupe peu d'ailleurs d'en distinguer. Il confond complétement le principe des devoirs sociaux qui vient de la destination morale de l'homme, avec le bonheur présent. Aussi ne sera-t-on pas étonné qu'à l'article *Immortalité*, il ne parle que de cette espèce de vie que nous acquérons dans la mémoire des hommes, et garde sur la vie future un silence fort significatif. A l'article *Épicure*, il dit encore : « Épicure est le seul d'entre tous les philosophes anciens qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait prendre pour le vrai bonheur de l'homme, et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature. »

Arrivant aux questions de droit naturel, Diderot part de ce principe, que la liberté est la condition de l'obligation et du droit. Nous avons des passions qui créent en nous des besoins, et ces besoins se résument tous dans le désir inné du bonheur. Il faut donc, dans ce but, raisonner nos actions, c'est-à-dire faire servir au développement de notre nature sensible la raison, qui est notre plus haute faculté, laquelle ne nous a été donnée, comme toutes les autres, que pour contribuer à notre bonheur. Mais il est absurde d'exiger des autres qu'ils fassent ce que nous voulons. Qui donc décidera, entre les hommes, de ce qui est juste ou injuste dans leurs rapports mutuels ? Ce sera, suivant Diderot, le genre humain, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ressente, et que la volonté générale est toujours bonne. « Si même les animaux pouvaient communiquer avec nous, dit-il, et voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler, et alors les questions de droit naturel ne se débattraient plus par-devant l'*humanité*, mais par-devant l'*animalité*. »

L'homme a donc d'abord le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne lui est point contesté par l'espèce entière. Et puisque, dans ses rapports avec ses semblables, il doit consulter la volonté générale, il s'agit de savoir où se trouve le dépôt de cette volonté générale. C'est, suivant Diderot, dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées.

La soumission à la volonté générale est donc le lien de toutes les sociétés, le vrai fondement du droit naturel; les lois doivent être faites dans l'intérêt du bonheur de tous, et non en vue du bonheur d'un seul. Donc le bonheur du genre humain, qui est le seul bonheur légitime, exige que la puissance législative appartienne à la volonté générale, laquelle, suivant Diderot, n'erre jamais; car, même dans l'hypothèse que les idées du genre humain se maintiendraient dans un flux perpétuel d'affirmations et de négations successives, le fondement du droit naturel n'en subsisterait pas moins, puisque la loi serait toujours dans sa mobilité l'expression exacte de la volonté générale de l'espèce entière, et que cette conformité de la loi avec la volonté générale est la source unique de tout droit, de toute justice. Il ajoute que la volonté des peuples est le fondement du droit et de la puissance des souverains; il attaque (art. *Autorité*) l'axiome que toute puissance vient de Dieu, et déclare que le prince ne tient que de ses sujets l'autorité qu'il a sur eux, qu'il ne la possède qu'à titre de leur représentant, et qu'elle est essentiellement bornée par les lois de la nature et de l'État.

Sur les questions d'esthétique qu'il aborde, mais qu'il ne résout qu'en partie, Diderot, qui s'était beaucoup occupé de la théorie du beau, et dont les *salons* avaient eu du succès, ne se montra guère plus indépendant du sensualisme régnant, et suivit, sur quelques détails seulement, les inspirations de sa nature enthousiaste. Dans l'article du *Beau*, il commence par exposer d'une manière générale les opinions de Platon, de Hutcheson, du P. André et de Le Batteux sur ce sujet; puis, analysant pour son compte la notion de beauté, il arrive à des conclusions qui peuvent se résumer ainsi: Nos besoins et l'exercice le plus immédiat de nos facultés conspirent, dès notre naissance, à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de proportion, d'harmonie et de beauté. Nous découvrons ensuite le même ordre et une beauté analogue dans tous les êtres qui nous environnent; de sorte que cette notion nous devient bientôt familière. En l'analysant, on voit qu'elle découle des notions d'existence, de nombre, de longueur, largeur et profondeur, et d'une infinité d'autres. De sorte qu'en définitive la notion du beau se résout complétement dans celle des rapports. Aussi, pour Diderot, n'y a-t-il pas de beau absolu, quoiqu'il distingue le jugement qui perçoit le beau, de la sensation agréable que la vue de la beauté nous procure; le beau est relatif à nous, mais il faut toujours distinguer le beau réel et le beau aperçu; le premier est dans les choses, et le second est la vue variable que nous en avons. « C'est même, dit-il, l'indétermination des rapports d'un objet avec d'autres, la facilité de les saisir, et le plaisir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le beau était plutôt une affaire de sentiment que de raison. » La diversité des rapports perçus aurait été ainsi la cause de la diversité des opinions humaines sur la beauté. Comme démonstration de sa théorie, Diderot ajoute des remarques fort ingénieuses, et essaye de l'appliquer à quelques exemples.

Ainsi Diderot ne voit pas qu'au contraire, dans le phénomène complexe produit en nous par la vue du beau, le sentiment ou la sensation seule est relative, et que le jugement qui affirme la beauté n'est pas relatif. Mais si, sur ce point, Diderot est encore le disciple du sensualisme, surtout en voulant démontrer, dans le même article, que toutes nos idées de beauté sont tirées de l'expérience, et qu'ainsi elles se résolvent dans la notion essentiellement variable et complexe de rapports, du moins il entrevoit dans la notion du beau quelque chose d'indépendant des conventions et des caprices des hommes, ce qu'il appelle le *beau réel*, et donne ainsi une certaine fixité à l'idée du beau.

En dehors des articles qui se rapportent à tous ces divers points de doctrine, nous signalerons d'abord l'article *Académie*, qui contient une appréciation, remarquable pour l'époque, de la révolution philosophique inaugurée par Descartes. Diderot y montre très-bien comment l'établissement des Académies a contribué au développement de l'esprit laïque dans la direction des intérêts moraux de la société.

Nous citerons également l'article *Encyclopédie*, qui est peut-être le plus remarquable de tous ceux qu'écrivit Diderot, et qui est certainement un de ceux où il montra le plus de verve et de sagacité. Cet article abonde en traits éloquents, tels qu'ils jaillissaient, comme par éclairs, de la plume de cet écrivain. Il y expose ses idées sur le projet d'un dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines, sur sa possibilité, sa destination, ses matériaux, l'ordonnance générale de ces matériaux, le style, la méthode, les renvois, la nomenclature, les manuscrits, les auteurs, les censeurs, les éditeurs et le typographe. C'est là qu'il déclare, contrairement à toutes les idées reçues alors en pareille matière, que le Gouvernement ne doit pas se mêler d'un pareil ouvrage. « Les projets littéraires conçus par les grands, dit-il, sont comme les feuilles qui naissent au printemps, se sèchent tous les automnes, et tombent sans cesse les unes sur les autres au fond des forêts, où la nourriture qu'elles ont fournie à quelques plantes stériles est tout l'effet qu'on remarque. » Il montre ensuite les révolutions inévitables des sciences, des arts et de la langue, et défend cette doctrine de la perfectibilité de l'esprit humain, que le XVIIIe siècle n'a pas inventée, mais dont il a fait, pour ainsi dire, une religion. Dans nul article peut-être Diderot ne déploya avec plus d'aisance cette faculté rare qu'il avait de s'occuper de toute espèce de sujet avec un égal enthousiasme.

Tel est l'ensemble des doctrines philosophiques que les deux principaux auteurs de l'*Encyclopédie* répandirent dans le corps de ce grand ouvrage. Malgré les défauts nombreux qui le déparèrent, il eut d'abord un grand éclat. Au moment où la philosophie nouvelle voulait tout refaire, les opinions, les mœurs, les croyances, les lois et les institutions, c'était une pensée hardie et féconde de réunir dans un seul tableau tous les divers aspects de la connaissance humaine. Et ce fut une de celles qui contribuèrent le plus à affermir l'esprit novateur et à le préparer aux grandes choses qu'il accomplit un peu plus tard. Malheureusement l'*Encyclopédie* fut exploitée dans un intérêt de parti, et prit trop souvent les allures du pamphlet, ce qui, joint aux circonstances extérieures, l'empêcha de tenir toutes ses promesses. On peut même remarquer que, loin d'avoir servi à rattacher les sciences les unes aux autres, comme cela semblait devoir être son but principal et avoué, l'*Encyclopédie* a précédé de très-peu le moment où les diverses

branches de la connaissance humaine ont cessé d'être cultivées ensemble.

L'*Encyclopédie* ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre par Diderot et quant à la partie mathématique par Dalembert, se compose de 17 vol. in-f°, dont le premier parut en 1751, le dernier en 1765, plus 11 vol. de planches dont le premier est de 1762 et le dernier de 1772. Un supplément de 5 vol. parut en 1776-7. L'*Encyclopédie* fut réimprimée à Genève, 1777, 39 vol. in-4, et à Berne et Lausanne en 1778, 72 vol. gr. in-8, plus 3 vol. de planches in-4. Fr. R.

ENTÉLÉCHIE (en grec, ἐντελέχεια; de ἐντελές, parfait; ἔχειν, avoir; littéralement possession de la perfection). Ce terme a été créé par Aristote, traduit par Hermolaüs Barbarus en *perfectihabia*, et depuis remis en honneur par Leibniz. Après avoir, au premier livre de la *Métaphysique*, exposé sa théorie des quatre causes, matérielle, formelle, efficiente ou motrice, et finale, qui correspondent à ces quatre questions : Quelle est la matière d'un objet? Quelle est la forme ou l'essence? Quel est le moteur? Quelle en est la fin? Aristote, par des éliminations successives, les réduit à deux, la matière et la forme, le possible et l'être, la puissance et l'acte. Or l'entéléchie, c'est la forme ou l'acte par opposition à la matière ou à sa puissance. C'est ainsi qu'Aristote dit : Διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ'ἐντελεχείᾳ, distinguons d'abord, en chaque genre, ce qui est en puissance et ce qui est en entéléchie, en acte. C'est ainsi qu'il définit l'âme tantôt la forme, tantôt l'entéléchie première de tout corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance. C'est encore ainsi qu'avec une différence assez sensible, mais compréhensible, il définit le mouvement : la réalisation ou l'entéléchie du possible en tant que possible, parce que la réalisation ne commence qu'avec l'acte. L'entéléchie est donc, pour Aristote, tantôt la forme, tantôt l'acte, tantôt la réalisation du possible ou le mouvement par lequel la matière prend une forme et tend à une fin, tantôt l'être même qui résulte de la réalisation de la puissance, qui possède en soi le principe de son action et tend de lui-même à sa fin. Pour Leibniz, en donnant à ses monades le nom d'entéléchies, il a consacré sur ce point essentiel l'affinité de sa doctrine avec celle d'Aristote. Consultez la *Métaphysique d'Aristote*, liv. IX et XI; l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* de M. Ravaisson, t. I, p. 384 et suiv.; — une dissertation de M. Bertereau, *de Entelechia apud Leibnitium*, Paris, 1843, in-8. Et voyez l'article Péripatéticienne (philosophie). A. B.

ENTHOUSIASME (ἐνθουσιασμός). Ce mot est dans Platon et dans Aristote; il signifie proprement inspiration divine, et, d'une manière plus générale, inspiration, excitation extraordinaire de l'âme, exaltation intérieure qui se manifeste au dehors par des paroles ou des actes plus énergiques ou plus violents. L'enthousiasme est habituellement attribué aux poëtes, aux artistes; mais il peut appartenir dans une certaine mesure à tous les hommes; la pensée la plus grave et la plus austère ne l'exclut pas. Le savant, le philosophe aussi peuvent le sentir; et Socrate, dans le *Phèdre*, rapporte à l'influence des nymphes l'enthousiasme dont il est animé. L'enthousiasme est si peu le privilége de quelques âmes, que parfois des nations entières en sont agitées; de grands événements politiques ou religieux le leur inspirent; c'est l'enthousiasme qui produit dans les peuples ces admirables élans de courage qui sauvent la patrie et la liberté, et tous ces dévouements éclatants ou inconnus qui sont l'honneur de la nature humaine. C'est lui encore qui enfante ces convictions ardentes, ces grandes croyances qui poussent les individus au martyre, et qui organisent les sociétés. Inspiration des poëtes, ou même des devins et des prophètes, réflexion sublime et profonde des philosophes, héroïsme des guerriers et des peuples, dévouement des martyrs et des patriotes, ce sont là des faces diverses de l'enthousiasme qu'il faudrait toutes étudier pour le bien comprendre dans toute son étendue et dans toute sa puissance. La psychologie et la morale n'en ont peut-être pas assez tenu compte; et c'est une lacune que la philosophie de nos jours a commencé et continuera sans doute à combler. Il n'est point dans l'âme humaine une faculté qui soit à la fois ni plus obscure ni plus importante; mais il faut ajouter que cette faculté, bien qu'appartenant à tous, ne se manifeste clairement que dans quelques-uns, à de rares intervalles, et qu'elle a pu échapper ainsi à une analyse toujours très-difficile, d'ordinaire trop peu profonde, et qui d'ailleurs ne doit s'adresser qu'aux généralités.

L'âme humaine n'a que deux mouvements possibles : ou elle s'abandonne à la puissance qui l'anime, sans avoir conscience de la force qui la pousse, sans essayer de comprendre et de diriger l'instinct qui la mène; ou bien, tout en obéissant encore, elle intervient, du moins pour une part plus ou moins grande, dans les effets de cette puissance dont elle se rend compte, et qu'au besoin elle modifie. Le premier de ces mouvements est la spontanéité; le second est la réflexion avec toutes les nuances, avec tous les degrés que l'une et l'autre peuvent recevoir.

Dans la spontanéité, l'homme n'est pour rien; il est mû par une force qui ne vient pas de lui, qu'il ignore tout en la suivant. L'être moral n'apparaît pas alors; la volonté et la liberté, bien qu'elles vivent toujours, ne sont point éclairées par cette lumière supérieure de la raison sans laquelle il n'y a point de vraie responsabilité. L'individu vit alors d'une vie d'autant plus puissante qu'elle est plus aveugle; il en sent la plénitude; elle déborde en lui, mais il ne la règle pas; il ne tente même point de la régler, tant le mouvement qui l'emporte est rapide et irrésistible. D'où vient cette puissance intérieure qui meut l'homme? Et puisqu'elle n'est pas de lui, de qui la tient-il, à qui doit-il la rapporter? A Dieu, a répondu la philosophie grecque; et de là le sens profond et parfaitement vrai du mot enthousiasme (ἐν, θεός). Mais cette acception, tirée de l'étymologie même, n'est pas celle qu'ordinairement on y attache. L'enthousiasme est une certaine nuance de la spontanéité : ce n'est pas la spontanéité même; et bien qu'en nous ce soit certainement quelque chose de divin qui donne à notre intelligence le mouvement et la vie, et produise ce que la philosophie moderne appelle la spontanéité, ce n'est qu'à l'un des effets les plus saillants de la spontanéité, et non à la spontanéité toute seule, que la philosophie grecque a joint la notion d'une intervention divine. Ceci, d'ailleurs, s'explique sans peine. La spontanéité, telle que nous la comprenons aujourd'hui, est le fait le plus profond de notre nature, et il a fallu une très-longue analyse pour le découvrir dans les ténèbres où il se cache, et le démêler au milieu de cette multitude de faits beaucoup plus apparents qui le voilent à l'observation, même la plus attentive.

Il ne faut donc pas confondre l'enthousiasme avec la spontanéité. La spontanéité est bien plus divine encore que l'enthousiasme sans contredit; mais c'est l'enthousiasme seul qu'on rapporte plus particulièrement à l'influence de la divinité. La

spontanéité est un fait général qui appartient à tous les hommes sans exception, et que la science ne peut faire remonter qu'à Dieu. L'enthousiasme, né dans certaines circonstances, ne durant que quelques instants, a pu être attribué dans le polythéisme à la faveur spéciale d'un dieu tutélaire, se communiquant à une âme privilégiée qu'il veut remplir et embraser.

Quel est donc précisément l'état de l'âme dans l'enthousiasme? Il est fort difficile de le dire. quand l'âme est dans cet état extraordinaire, elle ne l'observe point, par les causes mêmes qui le produisent; quant elle n'y est plus, les éléments de l'observation lui font défaut, et le souvenir en est bien effacé et bien peu saisissable. C'est en vain qu'on le demanderait à ces âmes fortunées que l'enthousiasme enflamme durant une vie tout entière, à ces poëtes qui ont chanté sous l'inspiration qui les consumait. Ils ont transmis aux peuples le feu divin dont ils brûlaient eux-mêmes; mais ils le leur ont transmis avec cette naïveté qui les caractérise et en fait au milieu de la vie commune de sublimes enfants et des interprètes aveugles, quoique divins, de la pensée des nations. Les poëtes ne nous diront donc pas ce que c'est que l'enthousiasme. Quand Socrate va leur demander leur secret, ils ne savent que lui répondre, et le désappointement du philosophe est au moins égal à son admiration. Il faudrait bien moins encore interroger les artistes; leur inspiration n'égale pas en violence celle des poëtes, mais elle n'est pas plus claire pour eux; ils ne la comprennent pas davantage, et ils pourraient tout aussi peu l'expliquer. Il faut même renoncer à obtenir le mot de cette énigme des savants qui, comme Archimède ou Newton, ont éprouvé les austères transports de l'enthousiasme scientifique. Il n'y a que le philosophe qui puisse nous donner ici quelques lumières certaines; et précisément parce que la philosophie est le domaine propre de la réflexion, et que le philosophe sent aussi parfois ce puissant et divin instinct auquel les autres obéissent aveuglément, lui du moins, habitué comme il l'est à observer tous les mouvements de son âme, il observe celui-là avec d'autant plus de soin qu'il est plus singulier et plus rare. Il ne le répudie pas, mais il le contient de peur d'être emporté par lui; et quand, pour son malheur, il s'y abandonne, c'est qu'il quitte le ferme sol de la raison et de la personnalité pour tomber dans ces excès et ces abîmes où se perd le mysticisme.

C'est donc au philosophe de savoir ce qu'est l'enthousiasme, d'où il vient, où il doit s'arrêter, et de montrer quelle est sa grandeur et aussi sa faiblesse. C'est donc au philosophe, bien qu'il doive plus que tout autre éviter ce redoutable attrait des âmes les plus nobles, de faire la part rigoureuse de ce qu'il y a de divin et d'humain tout à la fois dans l'enthousiasme, d'admirable mais de périlleux, de fort mais de caduc.

Un premier fait de toute évidence que les poëtes, les artistes, et tous ceux que l'enthousiasme a une fois transportés, peuvent attester unanimement, c'est que l'âme dans ces moments sublimes ne s'appartient pas. Les plus vives de ses facultés, les plus brillantes, les plus fécondes sont en jeu, et l'âme a perdu toute action sur elles. Tout entière à l'émotion divine qui la bouleverse, elle ne la sent que pour y céder, que pour y succomber. Qui peut donc agiter ainsi l'âme de l'homme, l'arracher à elle-même, l'enivrer si puissamment? Une seule cause : l'idée, la vue, le sentiment du bien, quelles qu'en soient les formes, le beau, le juste, le saint, le vrai. Voilà la cause unique de l'enthousiasme; il ne peut pas y en avoir d'autre; voilà le délicat mais irrésistible intermédiaire dont Dieu se sert pour transporter les âmes. Et, dès lors, rien d'étonnant que l'enthousiasme soit reporté à Dieu même, que l'enthousiasme rende en quelque sorte Dieu même présent; c'est que le bien, s'il n'est pas Dieu, ne vient que de Dieu cependant; c'est que toutes les formes du bien viennent de lui sans distinction, et que la vérité, la sainteté, la justice, la beauté sont également divines. Voilà comment l'idée du bien, conçue dans tout son éclat et dans toute sa puissance, aboutit et accable le philosophe lui-même; voilà comment Platon en détourne les yeux de peur d'en être aveuglé, ou, pour mieux dire, de peur de céder à ce transport qui ôte à l'âme la lumière splendide et douce de la réflexion. L'idée du bien est le mobile perpétuel de l'homme sans doute; mais quand elle agit plus puissamment que de coutume, c'est alors l'enthousiasme qu'elle provoque avec toute son énergie, qui peut aller parfois jusqu'au délire.

Si l'âme en cet instant ne se possède plus, la cause qui la pousse a beau être divine et sainte, notre nature fragile court grand risque de tomber, et sa chute alors est d'autant plus grave, que l'exaltation de l'âme l'a élevée plus haut. Si c'est le bien que l'homme poursuit dans cette noble ivresse, est-ce toujours le bien qu'il voit? Est-ce toujours le bien qu'il saisit? Et que de périls ne court-il pas quand il renonce, sans d'ailleurs le plus souvent le savoir, à ces facultés d'un autre ordre, plus sûres et tout aussi puissantes que l'enthousiasme, où notre personnalité intervient du moins avec sa part de raison et de responsabilité? En faisant le plus attentif et le plus régulier usage de la réflexion pour se conduire et éviter la faute, l'homme n'est pas assuré de ne point se tromper. Mais ne l'est-il pas bien moins encore quand il abandonne son seul guide, et qu'il se livre à cet autre agent aveugle que sa raison doit conduire, bien loin de se soumettre à lui? Voilà comment cette sentence vulgaire est parfaitement vraie, « que du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. » Voilà comment il n'y a qu'un pas aussi de l'enthousiasme patriotique à l'inhumanité; en un mot, voilà comment il n'y a qu'un pas de tout enthousiasme aux aberrations et aux excès les plus étranges quand ils ne sont pas les plus coupables.

Dans de justes limites, l'enthousiasme ennoblit l'homme et le transforme presque en dieu Mais qu'il est difficile de marquer ces limites! Qu'il est difficile surtout de s'y tenir! C'est donc une arme à la fois dangereuse et puissante, qui blesse les imprudents, qui n'appartient, en général, qu'aux forts, mais dont la raison doit attentivement surveiller l'usage périlleux. C'est une noble et grande passion de l'âme, qui bien souvent l'égare, et qui lui ôte d'autant plus de forces pour revenir de son erreur, que d'abord elle lui en a plus donné pour la commettre. Il y a toujours un grave danger pour l'homme à sortir de sa nature, même pour s'élever au-dessus d'elle; et si quelques instants il se grandit outre mesure, c'est, en général, pour tomber bientôt au-dessous de lui-même. *In medio virtus.* Mais qu'elles sont admirables et rares ces âmes favorisées du ciel qui savent joindre, dans une puissante et féconde harmonie, l'enthousiasme à la raison, tempérer les ardeurs de l'un par le calme de l'autre, et emprunter à tous deux ce qu'ils ont d'excellent, en laissant ce qu'ils ont d'excessif! C'est ce juste tempérament qui fait toutes les grandes choses, depuis les chefs-d'œuvre des poëtes et des philosophes, jusqu'aux

institutions durables des législateurs et des conquérants.

Si donc la morale a négligé jusqu'ici l'étude de cette noble passion, et si un Descartes a pu l'omettre dans son analyse de toutes celles qui agitent l'homme, ce n'est pas que l'enthousiasme ne mérite la plus sérieuse attention, et par sa grandeur et par ses périls; mais c'est que la morale, étudiant les facultés ordinaires de l'homme et leurs développements réguliers, a passé sous silence un état exceptionnel après tout, qui n'a rien de normal, quelque admirable qu'il soit. Pourtant les exceptions mêmes, quand elles sont aussi éclatantes que celles-là, quand elles peuvent séduire et perdre les plus nobles cœurs, doivent être signalées avec les dangers qu'elles présentent; et la morale, après avoir fait la part austère et vraie du devoir, doit faire aussi celle du dévouement, qui n'est que le luxe du devoir si l'on veut, mais qui peut en être l'achèvement le plus beau, de même qu'il en est aussi parfois l'écueil. C'est une morale incomplète que celle qui ne va pas jusque-là, et qui ne sait ni comprendre ni restreindre l'enthousiasme, tout en l'approuvant. L'enthousiame n'est pas nécessaire à l'homme, sans doute; mais sans l'enthousiasme, l'âme de l'homme n'a jamais toute sa puissance, la pensée toute sa force, l'action toute son énergie.

C'est surtout la jeunesse qui est accessible à l'enthousiasme. D'abord elle est plus rapprochée de l'enfance, que domine exclusivement la spontanéité; et en elle, l'intelligence est plus vivement émue du spectacle encore nouveau que lui donnent les grandes idées du juste, du saint, du vrai; plus tard, l'âme les sent moins, parce qu'elle en a contracté la noble habitude; mais la vieillesse n'exclut pas même les plus ardentes aspirations de l'enthousiasme; seulement alors, les organes, atteints déjà par l'âge, répondent moins aisément à l'esprit qui les veut mouvoir. Ils résistent, ou plutôt ils n'obéissent point. L'enthousiasme peut être intérieurement tout aussi ardent; au dehors, les signes qui l'expriment et le manifestent sont moins complets et moins puissants.

L'origine de l'enthousiasme est donc bien divine, comme l'a cru la philosophie grecque, qui, la première, l'a nommé. Il vient de la spontanéité, qui est vraiment la partie divine dans l'homme; toutes les âmes peuvent le ressentir, mais toutes ne le ressentent pas au même degré. Les causes apparentes en peuvent être les plus diverses; mais au fond, il n'en a jamais qu'une seule : le bien, qui attire et agite l'âme quand elle le sent ou le conçoit. Il arrache l'homme à lui-même; et, par là, s'il le pousse le plus souvent aux grandes choses, il peut aussi le conduire aux plus mauvaises. Enfin c'est un élément précieux de notre nature, que nous ne saurions tout à la fois ni conserver avec trop de soin, ni surveiller avec trop de sollicitude, parce qu'il n'est jamais à demi bienfaisant ou redoutable. On peut consulter *de l'Enthousiasme*, discours d'ouverture prononcé par M. Damiron à la faculté des lettres de Paris en 1846. B. S.-H.

ENTITÉ, terme de philosophie scolastique, synonyme d'essence ou de forme.

Au premier coup d'œil jeté sur la nature, on n'y aperçoit que des individus qui paraissent aux sens épuiser toute la réalité. Mais la raison pénètre plus loin que la sensation. Dans ces individus, elle distingue deux sortes d'éléments, les uns particuliers, les autres généraux : les différences qui déterminent la nature propre de chaque chose, les ressemblances qui forment les espèces et les genres. C'est ainsi que toute figure humaine a sa physionomie propre et certains traits généraux qu'elle emprunte à l'humanité. Or, l'élément général se distingue par la permanence des individus qui en font partie; ceux-ci ne font que paraître et s'évanouir, pendant que l'élément général se perpétue avec l'ensemble de ses caractères fondamentaux. Combien d'hommes ont passé, combien passeront sans que l'humanité elle-même ou périsse ou s'altère dans cette fuite rapide de notre existence personnelle! Les êtres particuliers n'épuisent donc pas la réalité, comme les sens nous portent à le croire; à côté, au-dessus d'eux existe le genre, le modèle suprême imparfaitement reproduit par les individus, la nature commune et indéterminée, qui revêt passagèrement toutes les formes, et qui ne se confond avec aucune. Cette nature, ce modèle, ce genre, cet ensemble de caractères propres à chaque espèce, l'essence prise à part et posée, pour ainsi dire, en dehors des individus, voilà ce que les docteurs scolastiques appelaient *entité*. Les animaux avaient leur entité, c'était l'*animalité;* les hommes avaient la leur, l'*humanité*. Ces termes, objet de ridicule pour la philosophie moderne, cachaient une idée vraie et profonde, on peut en juger par les indications qui précèdent; mais la subtilité scolastique commit ici une double méprise, cause principale du discrédit où elle est tombée. Premièrement, elle assimile trop souvent les vrais genres, les vraies essences à de simples qualités abstraites, séparant, par exemple, le son du corps sonore, la couleur du corps coloré, et transformant ces vaines abstractions en autant d'entités. Secondement, elle regarda, ou du moins parut regarder ces entités, quelles qu'elles fussent, comme de véritables êtres, comme des substances dans toute la force du terme; de manière que le genre humain aurait constitué une réalité ontologique, distincte des individus appelés hommes : hypothèse insoutenable à la prendre en elle-même, et plus insoutenable encore à en suivre les conséquences. La raison n'a pas besoin de recourir à de pareilles chimères pour expliquer la présence et le rôle de l'élément général au sein des choses; il lui suffit de se représenter le monde comme la manifestation régulière d'un plan éternellement conçu par la sagesse de Dieu, et réalisé par sa puissance. Hors de là, la philosophie s'égare dans un labyrinthe de rêveries et d'absurdités inextricables, et finit par compromettre, aux yeux du vulgaire, les grandes vérités dont elle a le dépôt. Voy. les articles RÉALISME et NOMINALISME.

ÉPICHARME DE Cos, surnommé le *Mégarique* ou le *Sicilien*, parce qu'il passa la plus grande partie de sa vie à Mégare en Sicile, florissait pendant la seconde moitié du v[e] siècle avant l'ère chrétienne. Il est surtout célèbre comme poëte comique; toute l'antiquité le regardait comme un modèle en ce genre; mais il mérite aussi une place dans ce Recueil comme disciple de Pythagore et comme auteur de plusieurs écrits philosophiques, parmi lesquels plusieurs critiques ont voulu compter les *Vers dorés* de Pythagore. A part cette dernière composition, que rien ne nous autorise à lui attribuer, il ne reste d'Épicharme que quelques fragments et les titres de quarante de ses comédies. Malheureusement ces débris ne sont pas d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie.

On peut consulter sur Épicharme : Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. I, p. 273 et 284; — Jamblique, *Vita Pythag.*, c. XXXIV et XXXVI; — Diogène de Laërte, liv. III, ch. IX-XVIII; liv. VIII, ch. LXXVIII; — Cicéron, *Tuscul.*, lib. I, c. VIII. X.

ÉPICHÉRÈME. Lorsque les prémisses d'un syllogisme ne sont pas de nature à paraître immédiatement évidentes, on joint à chacune d'elles une ou plusieurs propositions destinées à en faire sentir l'évidence et par suite à montrer le rapport qui les unit. L'argument ainsi disposé est l'*épichérème* que l'on définit ordinairement : un syllogisme dont les prémisses ou l'une des prémisses est accompagnée de preuves. L'épichérème n'étant qu'un syllogisme, doit reconnaître toutes les règles du syllogisme; en outre, il faut avoir soin que les preuves annexées aux prémisses aient avec elles un rapport vrai et intime. Cette forme d'argument est particulièrement employée dans la discussion; c'est de là qu'elle tire son nom ἐπιχείρημα, de ἐπιχειρέω, attaquer. *Epicherema Valgius aggressionem vocat*, dit Quintilien, liv. V, ch. x; et Aristote, faisant mention de cette forme (*Topiques*, liv. VIII, ch. xi), se borne à dire : « L'épichérème est un syllogisme dialectique. »

J. D. J.

ÉPICTÈTE est né à Hiérapolis, en Phrygie, dans le premier siècle de notre ère. On ignore l'époque précise de sa mort, qui arriva vers le milieu du second siècle. Il fut d'abord esclave, ensuite affranchi d'Épaphrodite, homme grossier et sans lettres, et l'un des gardes particuliers de Néron. Ce nom d'Épictète, le seul que lui donne l'histoire, n'est qu'un surnom qui rappelle sa condition servile. Lorsque Domitien chassa de Rome les philosophes, 90 ans après J. C., Épictète se retira à Nicopolis en Épire, et l'on croit qu'il y mourut. L'austérité de ses mœurs, digne de ses principes philosophiques, recommande mieux son nom à la postérité que sa doctrine, dont tous les monuments sont perdus, et qui ne nous est plus connue que par Arrien et ses autres disciples. Les premiers stoïciens disaient : « Douleur, tu ne me feras pas convenir que tu sois un mal; » Épictète dit à son maître qui vient de lui rompre une jambe : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez. » Voilà une vertu romaine. Le stoïcisme n'est que l'héroïsme romain réduit en système. Un jour, Épictète achète une lampe de fer; un voleur entre chez lui et la dérobe : « Il sera bien attrapé demain, s'il revient, dit le philosophe, car il n'en trouvera qu'une de terre. » Cette lampe de terre, à la mort d'Épictète, fut vendue trois mille drachmes. Elle rappelle l'écuelle de Diogène. On recueille ces récits, puérils en eux-mêmes, et cependant propres à éclairer l'histoire de la secte. Épictète, comme tous les stoïciens du reste, prêchait d'exemple. Il pratiquait son austère morale. « Il vaut mieux, dit-il lui-même, savoir pratiquer la vertu que de savoir la décrire. » La philosophie à ses yeux n'était pas dans la profondeur spéculative ou l'éloquence, mais dans l'amour et l'exercice de la vertu.

Ce fut, dès l'origine, le caractère de l'école stoïcienne, que ce mépris de la pure spéculation et cette tendance à la pratique. La subtilité déliée et un peu vaine des philosophes grecs s'était tellement donné carrière, que la philosophie ne paraissait plus qu'un amusement de l'esprit. Zénon, Cléanthe, Chrysippe, résolurent de lui rendre son caractère et son influence, et, pour cela, s'efforcèrent de l'ôter des disputes oiseuses des rhéteurs et des sophistes, et d'en faire une science vraiment virile. Ils prirent donc des habitudes de vie austères, et, dans leur doctrine, s'efforcèrent de parler au sens commun, et d'arriver sur-le-champ aux conclusions pratiques. C'est par là que leur école avait plu aux Romains, esprits positifs, assez indifférents en matières de dogmes, mais tempérants, mesurés dans leurs actions, attirés par la gravité et l'austérité qui étaient chez eux de tradition, et vers lesquelles les portait aussi tout le génie de leurs institutions. Les Romains qui ont cultivé la philosophie, et il y en a peu, sont tous éclectiques et platoniciens en métaphysique, stoïciens en morale. C'est qu'à vrai dire la morale est pour eux tout ce qu'il y a de sérieux dans la philosophie, le reste n'est qu'un délassement. Ils effleurent la métaphysique sans s'y livrer, intéressés par le spectacle des diverses écoles, et, dans le fond, indifférents sur la solution définitive, parce qu'ils ont foi dans l'établissement des mœurs et de la société romaine, et que cela leur suffit sans chercher plus haut. Tels sont Sénèque, Épictète, Arrien, Marc-Aurèle. Ces trois derniers surtout ne sont que des moralistes. Ils laissent à Cléanthe sa logique et sa physique, et ne lui prennent que sa morale.

La logique et la physique des premiers stoïciens, délaissées par leurs successeurs, n'étaient guère à regretter. Les fondateurs du stoïcisme étaient entrés dans ces questions de principes par nécessité, parce qu'il fallait bien s'expliquer sur l'origine et la destinée de l'homme; mais ils les avaient traitées sans profondeur véritable, et même sans une intelligence suffisante des conditions de la philosophie. Ils voulaient purger la science de ce qu'ils appelaient les rêveries de Platon, et ne rien dire que d'immédiatement acceptable. Qu'était-ce que ce monde des idées où les platoniciens mettaient la réalité tout entière, et que l'œil ne pouvait voir, que la main ne pouvait toucher? Cette vie antérieure qui nous était attribuée sans preuves ni vraisemblance; cette réminiscence, origine et instrument de la philosophie, n'étaient à leurs yeux que des fables. Nous savons ce que nous voyons, ce que nous sentons, ce que nous touchons : là est le vrai et le solide; le reste n'est que fumée. La sensation cependant n'est pas toute la connaissance. Il y a encore, suivant eux, un pouvoir actif par lequel nous sommes constitués, et qui, ne possédant par lui-même aucune idée, gouverne, modifie, rassemble ou sépare les idées fournies par la sensation. C'est la raison; voilà tout l'homme. La passion, le sentiment, ne sont rien qu'une erreur de la raison. Avec ces prémisses on prévoit quelle sera leur physique. Y a-t-il un Dieu? Oui, certes; car il y a une cause à tout ce qui est; il y a une réalité nécessaire. Mais ce Dieu, quel est-il? Où est-il? Que peut-il être, sinon un corps, puisque les esprits sont des chimères? Où serait-il, sinon dans le monde, puisqu'il est la cause du monde, et que, d'ailleurs, rien n'existe et ne peut exister en dehors du monde? Il n'est pas le monde cependant, il est tout ce qui est action, force, réalité; la matière ou le néant est l'élément passif qui reçoit l'action de Dieu, et en la recevant la détermine. Ainsi, dans les deux parties de la philosophie première, même équivoque chez les stoïciens. En logique, ils en appellent à la raison; mais cette raison n'est guère que l'attention, ce n'est pas la raison; en physique, ils prononcent le nom de Dieu; mais ce dieu, c'est le monde lui-même. Plus tard, ils démontrent la Providence, mais cette providence n'est que le destin.

Voilà déjà des principes contradictoires; la contradiction ne fera qu'augmenter, lorsqu'on voudra appuyer sur de telles prémisses la morale du devoir. Le but même que se proposent les stoïciens, de parler aux esprits positifs, de chasser les chimères, de rendre la philosophie accessible, n'est pas atteint. Ils cherchent l'unité, et ne l'obtiennent, ou du moins n'en obtiennent l'apparence, dans un système tissu de contra-

dictions, qu'à force de subtilités. Ils se payent de mots, au lieu de faits. Chrysippe a beau se railler du *Phèdre*, il tombe plus bas que les sophistes bafoués dans l'*Euthydème*.

Sénèque est tout le premier à mépriser ces misères. Est-ce pour cela, dit-il, que vous portez la barbe et le manteau? Épictète ne les juge pas moins sévèrement. « Qu'importe la science sans les œuvres? dit-il. On ne demande pas si vous avez lu Chrysippe, mais si vous êtes justes. Vous faites grand bruit de vos commentaires sur Chrysippe, des profondes découvertes que vous avez faites dans ses écrits; cela prouve que Chrysippe est un écrivain obscur, et ne prouve pas que vous soyez un philosophe. »

Il a beau répudier tout ce bagage, il le traîne malgré lui. On n'est pas maître de commencer la philosophie par le milieu. On ne peut pas dire : « Je prends que tel est le principe de la morale; » il faut le prouver, et pour le prouver, il faut remonter, c'est-à-dire qu'il faut toujours, quoi qu'on fasse, partir du commencement. Ou si, comme Épictète, on se confine dans les applications, on les reçoit telles qu'elles ont été posées, avec leurs contradictions. Épictète ne gagnera donc rien à supprimer toute démonstration sur l'existence de Dieu, toute recherche sur la nature : s'il parle de Dieu ou des dieux, c'est le dieu étendu et corporel des stoïciens; s'il parle de la Providence, cette providence n'est au fond que la fatalité. Qui ne connaît cette prière de son *Manuel*, répétée encore par Arrien : « O Dieu, mène-moi où tu voudras, je m'y porte de moi-même. Si je cherchais à résister, mes efforts me rendraient coupable, et je n'en désobéirais pas moins. »

De même pour le principe sur lequel toute la morale repose. C'est en vain qu'Épictète le reçoit sans le contrôler des mains de Zénon, de Chrysippe et de Cléanthe. Ce principe s'appelle le devoir; mais est-il le devoir? Quand on fait dériver ainsi toute la morale de ce principe suprême, c'est sans doute pour rattacher les actions humaines à quelque chose de fixe et d'absolu. Que la secte d'Épicure se contente des faits, et accommode la vie humaine aux événements et aux circonstances; l'école du Portique, en possession de la raison, doit et veut en effet donner de la réalité aux actions par la règle, comme, dans l'ordre de la logique, on donne de la vérité aux pensées en les liant aux axiomes. Cependant qu'arrive-t-il? Cette raison est toute nue; c'est la fameuse table rase, qui attend les caractères que les sens y viendront inscrire; elle n'est donc pas la règle elle-même, mais seulement le moyen de la retrouver et de la reconnaître. Où la chercher? Dans le monde des sens évidemment, puisque de là viennent toutes nos idées. C'est donc dans l'expérience. Ainsi, comme on avait déguisé, sous ce nom de raison, une doctrine sensualiste, on déclare que l'on va gouverner l'expérience, et en réalité on la subit.

Il est vrai que l'expérience doit être éclairée par la raison; mais que peut faire la raison, dépourvue d'idées, sinon de choisir, parmi les données de l'expérience, un modèle pour la vie humaine?

Ce modèle, selon Cléanthe, sera l'ordre même de la nature; mais cette réponse ne peut tenir. Comment discerner ce qui est l'ordre, ce qui est le désordre? Avons-nous un principe qui nous en fasse juger? Tout est relatif : un mal apparent serait un bien peut-être pour qui verrait plus loin; est-ce avec ce coin du temps et de l'espace où s'exerce notre jugement, que nous pourrons soupçonner l'ordre universel du monde?

Battu sur ce point, Cléanthe se replie en arrière. Au lieu de l'ordre universel, il propose l'observation de la nature humaine. Mais quoi? Mesurerons-nous notre devoir à l'étendue de nos facultés, à nos aptitudes, à nos passions? Le devoir ainsi entendu n'est plus rien. Il y a en nous de la liberté, du caprice, puisque c'est là ce qu'il s'agit de régler, et puisqu'il y a en nous de la liberté, l'étude de nous-même ne suffit pas pour nous révéler le principe de la morale.

Cléanthe recule donc encore, et cette fois où descend-il? L'obstacle est la liberté; c'est elle qu'il supprime, et c'est finalement la vie animale qu'il nous propose pour modèle. Par cette triple interprétation du principe stoïcien : « Suis la nature, » on voit en même temps toute la misère de l'école qui ne s'entend pas elle-même, et la contradiction où elle tombe, quand elle s'efforce d'avoir des principes, de la fixité, de la régularité, après avoir tout demandé à la sensation.

Mais si l'école ne parvient pas à rendre compte de ses principes, sa tendance n'en est pas moins évidente. Toutes ses doctrines, de quelque façon qu'elle essaye de les interpréter, aboutissent à cette conclusion : « Suis la nature, conserve-toi toi-même, conserve-toi comme être agissant, comme principe actif, car telle est la véritable nature de l'être. » En effet, Dieu ou l'être, c'est la force; et c'est, par conséquent, dans la force qu'il possède que réside la réalité ou l'être de l'homme. Résister à la passion, qui est la victoire du néant sur l'être, tel est donc son but et son devoir. En le faisant, il suit la nature universelle, puisqu'il imite Dieu dans la mesure de sa puissance et s'en rapproche; il suit sa propre nature dont la destinée est de se conserver intacte; il la suit dans sa forme primitive, instinctive, que l'usage de la fantaisie et du caprice n'ont point dégradée. Ainsi, des trois interprétations de Cléanthe, quelle que soit celle que l'on adopte, le devoir signifie toujours pour le stoïcien, résistance à la passion, pleine et entière possession de son être propre. C'est par là qu'ils croient échapper aux fins individuelles, qui pour eux ne se distinguent pas de la passion, tandis qu'en réalité, le devoir, lorsqu'il est ainsi strictement mesuré sur le droit, ne va lui-même qu'à des fins individuelles. Or les fins individuelles, quand elles sont d'accord avec le droit, sont légitimes sans doute, mais elles ne sont pas toute la morale.

Épictète reçoit de Cléanthe le devoir ainsi interprété, et de là sa fameuse formule : « Supporte, abstiens-toi! » *Supporte*, c'est le mépris de la passion; *abstiens-toi*, c'est le mépris de l'action, de l'intervention dans le monde de la multiplicité et du mouvement. On te fait une injure, on te réduit à la pauvreté, la maladie fond sur toi : *Supporte*, c'est-à-dire raidis ton âme, ne laisse pas d'accès à la douleur, à la passion, qui est le véritable ennemi. La maladie ne peut rien sur toi, que si tu te laisses vaincre; le seul mal est dans l'opinion : une injure n'est rien, si tu ne penses pas que c'est une injure. Fais deux parts de toutes les circonstances : les unes dépendent de toi, c'est l'opinion, la volonté; les autres te sont étrangères, c'est le mal, la fortune, la beauté, la laideur; n'attache pas ton bonheur à ce qui est fatal, mais à ce qui est dans ta main. Voilà le secret d'être heureux, le secret d'être homme. « Anytus et Mélitus peuvent me tuer, dit Épictète (*Manuel*, ch. xx); mais ils ne peuvent me nuire! Qui n'est pas maître de soi, fût-il maître du monde, est un esclave. »

Abstiens-toi, c'est-à-dire ne répands pas ta force au dehors Vis en toi-même, fier et recueillie.

Pourquoi donc agir? Désirer, aimer, c'est déchoir L'amour est de la passion; la pitié est de la passion. Le cœur du stoïcien doit être fermé, il n'y a en lui que volonté et raison. Comme rien ne l'émeut, rien ne le force d'agir. La victoire, dans l'action, vaut mieux qu'une défaite; mais ce repos armé qui dédaigne de vaincre est encore au-dessus de la victoire.

« Je ne suis que raison, dit Épictète, c'est là tout mon être. L'heure de ma naissance et celle de ma mort, mon état dans le monde, mes infirmités, ne sont que des accidents. C'est un rôle qui m'est échu, et que je dois jouer fidèlement. Prenons-le au sérieux, tel qu'il nous a été départi, sans murmurer, sans nous plaindre. Soyons boiteux, roi ou mendiant, selon la part qu'on nous a faite. C'est à nous de jouer notre rôle, c'est aux dieux de nous le choisir. » Plotin, qui a tant pris aux stoïciens, a copié cette pensée d'Épictète, au second livre de la troisième *Ennéade :* « La mort, dit-il, est si peu de chose, que les hommes s'assemblent, dans leurs jours de fête, pour s'en donner le spectacle; la guerre elle-même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce sont des jeux de scène, et rien de plus; jouons notre rôle de bonne grâce, et n'accusons pas la Providence pour des infortunes prétendues que nous déposerons avec le masque. Est-ce donc notre âme qui souffre et qui meurt? Non, non, c'est l'homme extérieur, le personnage. Il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. Le devoir seul est vrai, le mal n'est rien. »

Épictète ne se contente pas de donner au sage ce précepte de mépriser les passions. Il veut qu'on en écarte même l'apparence. « Il ne faut pas rire, dit-il (*Manuel*, ch. XII), il ne faut pas jurer, il ne faut pas s'empresser. Il faut garder dans ses gestes et dans ses paroles cette mesure et cette modération qui sont l'indice de la force. Il ne faut pas dire : « Voilà un bien que j'ai perdu; » mais : « Voilà un bien que Dieu m'a repris. » L'amphore de ton voisin est brisée par un esclave, et tu dis : « C'est un accident ordinaire; » il a perdu sa femme, et tu dis : « C'est le sort commun. » Ne pense pas autrement, si c'est de toi qu'il s'agit. Ne te donne pas aux distractions de la route. Redouble encore de zèle dans la vieillesse, car ton temps est proche, et tu vas être appelé. »

Cette proscription des passions, étendue même aux sentiments les plus nobles et les plus nécessaires de notre nature, est bien le véritable caractère stoïque. Épictète est le théoricien de Brutus. « Tout doit céder, dit-il (ch. XVI), au désir de cultiver ton âme; rien ne doit t'en détourner, ni du bien à faire, ni ton fils à instruire. Il vaut mieux que ton fils soit méchant, que toi dépravé. »

Cependant, si la morale d'Épictète reproduit dans ses traits principaux la doctrine de l'école, elle s'en écarte en quelques points. Elle rompt moins ouvertement en visière à l'humanité. Épictète mesure à la vérité le devoir sur le droit, mais il a soin d'ajouter que la faute d'autrui ne me décharge pas de mon devoir. « Toutes les pensées humaines ont deux anses, dit-il (c'est une pensée que lui a prise Montaigne), applique-toi à choisir la bonne; ton frère t'a nui, mais il est ton frère; c'est par cette anse qu'il faut le prendre : tu dois honorer ton père, qu'il soit bon ou mauvais; la loi est d'honorer son père, et non pas un bon père! »

Dans l'ordre des devoirs politiques, il ne conseille pas au philosophe de sortir de son repos et d'intervenir; mais ce n'est pas par un amour farouche de la liberté individuelle. C'est que le philosophe a sa charge dans l'État. Sa charge est d'enseigner la vertu et de donner l'exemple.

Épictète veut qu'on félicite son ami quand il est heureux, qu'on évite l'ostentation et l'excès en tout, même dans les bonnes pratiques. Cette dure philosophie stoïcienne qui, dans Zénon et Chrysippe, n'avait point d'entrailles, s'humanise maintenant, sans toutefois se transformer encore tout à fait, et peu à peu se rapproche de Marc-Aurèle.

On a dit que le *Manuel* d'Épictète était digne d'un chrétien. Non, ce n'est pas là la morale chrétienne. Cette religion du devoir, ce mépris de la douleur, cette vie chaste et réservée, la méditation de la mort qu'Épictète recommande, et qui a pour effet, dit-il, d'élever nos âmes au-dessus des minuties et des misères, tout cela rappelle en effet le christianisme; mais où a-t-on vu qu'une morale puisse être chrétienne en proscrivant la charité?

Le *Manuel* d'Épictète n'est pas de lui, mais de son disciple Arrien, qui s'était attaché à reproduire fidèlement les principes de l'enseignement de son maître. Nous avons aussi d'Arrien quatre livres d'un ouvrage qui en avait huit, sur la philosophie d'Épictète. Enfin Stobée nous a conservé un assez grand nombre de sentences attribuées à Épictète, et qu'il a dû prendre dans les ouvrages d'Arrien que nous avons perdus. Quoique Suidas prétende qu'Épictète avait beaucoup écrit, il ne nous est rien parvenu de lui, et il y a tout lieu de croire qu'à l'exemple de plusieurs philosophes de son siècle, il se contenta d'enseigner sans écrire. Le *Manuel* d'Épictète a été commenté par Simplicius, traduit dans presque toutes les langues, et vingt fois en français. Nous citerons particulièrement la traduction de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1715; l'édition de Schweighæuser, dans la collection intitulée *Epicteteæ philosophiæ monumenta litt.*, gr. lat., 15 vol. in-8, Leipzig, 1799-1800, et celle de Courdaveaux, *les Entretiens d'Épictète*, recueillis par Arrien Paris, 1862, in-8. On consultera avec fruit sur Épictète, *les Moralistes sous l'empire romain* de M. Martha, Paris, 1864, in-8.

J. S.

ÉPICURE naquit à Athènes, au bourg de Gargettos, la troisième année de la CIX^e^ olympiade, ou l'an 341 avant notre ère. Sa famille était ancienne et d'illustre origine; mais son père et sa mère, tombés dans l'indigence, furent réduits à partir pour Samos, parmi les colons que les Athéniens y envoyaient. Arrivé dans l'île, le père se fait maître d'école, la mère devineresse. Son jeune fils l'accompagnait dans ses excursions. C'était lui, dit-on, qui, dans les cérémonies mystérieuses, était chargé de prononcer les paroles magiques.

Épicure avait quatorze ans, lorsqu'un grammairien expliquant devant lui ce vers d'Hésiode .

A l'origine naquit le chaos. . . . . . .

il s'écria : « Et le chaos, d'où naquit-il? » Le maître répondit que cette question n'avait rien de grammatical, et renvoya le questionneur aux philosophes. « Eh bien, dit Épicure, désormais les philosophes seront mes seuls maîtres. » Ce fut en effet vers cette époque qu'il commença à lire Anaxagore, Archélaüs, et surtout Démocrite, dont la physique le transporta d'admiration. Quelques années plus tard, il étudiait la philosophie à Athènes, auditeur plutôt que disciple des platoniciens Xénocrate et Pamphile, et de Nausiphane le pythagoricien. Son séjour n'y fut pas de longue durée; car, après la mort d'Alexandre, les Athéniens ayant été chassés de Samos, Épicure alla rejoindre son père, refugié

à Colophon. Ce fut dans cette ville qu'il fonda sa première école. Il habita ensuite successivement Mitylène et Lampsaque. Enfin, en 305, à l'âge de trente-six ans, il quitta l'Asie et vint se fixer à Athènes, dans la capitale du monde civilisé.

Ses succès y furent immenses. De toutes les parties de la Grèce, même de l'Asie Mineure, de la Syrie et de l'Égypte, les disciples affluaient dans le petit jardin où enseignait Épicure. Ils s'aimaient les uns les autres, vivant en commun comme les disciples de Pythagore, sans renoncer toutefois au droit de propriété. Surtout ils aimaient leur maître, s'attachaient à sa personne et ne le quittaient plus. Pendant toute la vie d'Épicure, un seul, Métrodore de Stratonice, passa dans une école étrangère. Épicure avait au plus haut degré tout ce qui charme la multitude. Il n'avait rien de ce qu'elle hait ni de ce qu'elle craint. Point de ces facultés supérieures qu'il faut d'abord se faire pardonner. Point de cette énergie de volonté qui rend exigeant pour les autres. Nature douce, flexible et égale, sa bienveillance était universelle, et le désintéressement lui était facile. Au milieu d'une affreuse famine, on le vit, sans prétendre à l'héroïsme, partager avec ses disciples ce qu'il avait de pain et de fruits.

A ces mérites de la personne, joignez l'influence des circonstances. Après Platon et Aristote, le règne de la spéculation était fini. On était las des théories. Épicure apportait une philosophie pratique. Ce n'est pas tout. Depuis vingt ans, la Grèce était bouleversée de fond en comble. De l'Inde à la Macédoine, une effroyable tempête semblait passer et repasser sans cesse, pendant que, sur mille champs de bataille, les capitaines d'Alexandre se disputaient les royaumes de son empire. Plus de sécurité, plus de liberté, plus de gloire! Au milieu de tant de désastres, Épicure venait dire le secret de tout le monde, nous voulons dire d'une génération démoralisée; il parlait de plaisir, il parlait de bonheur et rapportait tout à ce but suprême. Qu'est-ce que sa morale? La science des moyens qui mènent au bonheur. Et quels obstacles nous empêchent d'arriver au bonheur? Nos illusions, nos préjugés, notre ignorance. Cette ignorance est celle des lois de la nature extérieure. De là, les craintes superstitieuses, les vaines appréhensions et les fausses espérances. Le remède à tous ces maux est dans une physique exacte. Cette ignorance est encore celle des lois et des limites de notre intelligence. De là ces moyens généraux d'éviter l'erreur, ces règles de la canonique qui sont comme les prolégomènes de la physique d'Épicure. Ainsi, la physique est faite pour la morale; la canonique, c'est-à-dire la logique, pour la morale et la physique. C'est la canonique qu'il faut exposer d'abord.

Canonique. Le but d'Épicure est de faire de la logique un art simple et commode, de substituer aux théories ardues de l'*Organon* d'Aristote un petit nombre de règles claires et précises. Cette prétention, assez modeste en apparence, cache tout un système.

Il n'y a, dit Épicure, que trois sources possibles de connaissances, ou, pour parler sa langue, trois criteriums de la vérité: les sensations (αἰσθήσεις), les anticipations (προλήψεις), les passions (πάθη). Voici comment la connaissance s'acquiert dans ces trois cas:

Les objets extérieurs émettent continuellement certaines émanations ou effluves qui, par le moyen des nerfs, arrivent à l'âme et y produisent la sensation Jusqu'ici, ce n'est que la célèbre théorie de Démocrite. Voici où commence le rôle d'Épicure. La sensation échappe à tout contrôle. En effet, comment corriger une sensation? Sera-ce par une sensation de même nature? Mais, puisqu'elles sont de même nature, elles ont la même autorité. Sera-ce par une sensation de nature différente? Mais elles ont chacune des objets distincts et ne jugent pas des mêmes choses. Sera-ce par la raison? La raison dépend elle-même de la sensation. La sensation est donc au-dessus de tout contrôle. En même temps, elle est infaillible. Car elle est un mouvement produit en nous, et il faut bien que ce mouvement ait une cause. Cette cause, ce n'est pas la sensation qui l'indique, c'est l'opinion. C'est de l'opinion, et de l'opinion seule, que vient l'erreur. Par exemple, lorsque Oreste croyait voir les furies, il en avait en effet les images devant les yeux. Il se trompait, en supposant que ces images correspondaient à des objets réels. L'opinion seule a donc besoin d'être corrigée. Mais quel sera son juge? Ce sera la sensation. Ainsi, lorsque nous regardons de loin une tour carrée, nous la croyons ronde; mais, si nous nous approchons, nous la voyons telle qu'elle est. De là, ces quatre canons ou règles de la sensation:

1° Les sens ne trompent jamais;

2° L'erreur ne tombe que sur l'opinion;

3° L'opinion est vraie lorsque les sens la confirment ou ne la contredisent pas;

4° L'opinion est fausse lorsque les sens la contre-disent ou ne la confirment pas.

Nous ne ferons sur ces règles que deux remarques. D'abord, le troisième et le quatrième canon ne sont pas d'accord entre eux. Une opinion que les sens ne contredisent pas peut bien n'être pas confirmée par leur témoignage. Par exemple, mon œil ne me dit pas que la lune soit habitée et ne m'atteste pas non plus le contraire. De sorte que l'opinion que la lune est habitée, serait vraie d'après le troisième canon et fausse d'après le quatrième. La seconde difficulté que nous voulons signaler est plus grave. Les sens, dit-on, ne sortent pas d'eux-mêmes. L'opinion seule se prononce sur l'existence des êtres. Dans certains cas on le reconnaît, l'opinion se trompe. Qui charge-t-on de la corriger? Les sens, dont on vient de proclamer l'incompétence. C'est un aveugle, donné pour tel, que l'on fait juge d'une question de couleurs. Jusqu'ici, cela est évident, Épicure n'a pas trouvé la certitude. Peut-être la trouve-t-il dans les prénotions ou anticipations.

L'anticipation, disent les épicuriens, est, comme la compréhension, l'opinion vraie, la pensée, l'idée générale qui se trouve en nous, c'est-à-dire le souvenir de l'objet extérieur qui nous est souvent apparu; par exemple, l'homme est telle chose. A peine a-t-on nommé l'homme, qu'aussitôt, au moyen de l'idée anticipée que les sens nous en ont donnée, nous nous représentons la forme humaine.

Tout cela est résumé dans ces quatre canons d'Épicure:

1° Toute anticipation vient des sens;

2° L'anticipation est la vraie connaissance et la définition même d'une chose;

3° L'anticipation est le principe de tout raisonnement;

4° Ce qui n'est point évident par soi-même, doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente.

L'anticipation n'est donc qu'une généralisation de l'expérience sensible. Elle a sa place nécessaire dans la définition, dans le raisonnement, dans toutes les opérations réfléchies de l'intelli-

gence. Mais elle ne donne rien de plus que la sensation, et ne peut pas plus qu'elle servir de fondement à la certitude.

Restent les impressions de l'âme, les plaisirs et les peines, en un mot les passions. Les passions nous indiquent ce qu'il faut prendre ou éviter, et, pour parler comme Épicure, le bien et le mal. Cette distinction du bien et du mal, née de la passion, est l'unique fondement de la morale épicurienne. Les canons qui s'y rapportent sont le résumé de cette morale. Nous ne les donnerons qu'après l'avoir exposée.

Toute la canonique d'Épicure est donc contenue dans ces deux propositions : la sensation ne nous fait connaître que nous-mêmes. Toute certitude est dans la sensation. Qu'est-ce, au fond, que cette logique prétendue simplifiée? La négation de la logique; pis que cela, le scepticisme de Protagoras, moins la conscience de lui-même.

Physique. Épicure, qui tient déjà de Démocrite sa théorie de la connaissance sensible, lui emprunte encore sa doctrine des atomes, non sans la modifier sur plusieurs points. Laissons de côté toutes les généralités de la doctrine atomistique (voy. Atomisme et Démocrite), et bornons-nous à indiquer ce que cette doctrine est devenue entre les mains d'Épicure.

Malgré l'autorité d'un passage d'Aristote, il est certain que Démocrite n'avait accordé à ses atomes que les propriétés sans lesquelles la matière est impossible, savoir : la forme et la solidité. Il est également certain qu'il ne leur attribuait que trois sortes de mouvements : le mouvement oscillatoire qui seul est essentiel et primitif, le mouvement rectiligne qui résulte du choc, et le mouvement circulaire. Mais, avec de tels éléments, comment expliquer la formation du monde? Démocrite a recours à la dernière raison des physiciens et des poëtes antiques, la fatalité. Épicure veut y échapper à tout prix. Pour cela, que fait-il? A la forme et à la solidité, qualités essentielles des atomes, il ajoute la pesanteur. Cette simple addition est un changement total. Si les atomes sont doués de pesanteur, outre les trois sortes de mouvements indiqués par Démocrite, il faut en reconnaître une quatrième qui enveloppe et absorbe les trois autres, le mouvement vertical. De toute éternité, les atomes tombent dans le vide, avec une vitesse égale et parallèlement les uns aux autres. Or, s'il en est toujours ainsi, la rencontre des atomes est impossible, et, pour expliquer le monde, il ne restera qu'à opter entre l'intervention de la Providence et celle du destin. Épicure suppose qu'à un certain moment de leur chute, les atomes dévient naturellement et spontanément de la verticale, qu'il y a un petit mouvement de déclinaison, et, comme dit Leibniz, un petit détour, au moyen duquel ils se rencontrent, se combinent de différentes manières et forment le monde avec tout ce qu'il contient. Le monde, ainsi formé, se maintient par les mêmes moyens. Les atomes, en vertu de la force qui leur est inhérente, agissent les uns sur les autres, se repoussent et s'attirent. De là les jeux variés de la nature et les innombrables transformations que subissent les corps. Pour expliquer tous les phénomènes, c'est assez du vide, des atomes et de leurs mouvements.

Mais si les atomes sont les causes, les causes premières de tout ce qui est, ce n'est pas seulement l'idée du destin, c'est la croyance à toute divinité qu'il faut abolir, et l'athéisme prend le rang et l'autorité d'une vérité nécessaire. Épicure admet pourtant, non pas un dieu, mais des dieux. Dans un système où les atomes sont tout, à quoi des dieux peuvent-ils servir? Ils servent à expliquer la croyance universelle. Cette croyance est une anticipation de l'intelligence. Comme telle, elle doit avoir sa cause. Mais il n'est pas nécessaire que cette cause soit une réalité. Les dieux ne sont pas des corps, autrement dit ne sont pas des êtres; car, qui a vu les corps que l'on puisse appeler dieux? Pourtant, il faut qu'ils soient quelque chose. Ce sont des images qui se forment dans l'air comme celles qui nous apparaissent dans nos songes, des fantômes à forme humaine, mais de grandeur colossale. Cette théodicée d'Épicure est-elle sérieuse? Quelques anciens en ont douté, et c'est ici le lieu de rappeler que le sctoïcien Posidonius rangeait Épicure parmi les partisans de l'athéisme. Quoi qu'il en soit, ces dieux équivoques sont éternels, immuables, indifférents à toutes les affaires humaines, parfaitement oisifs, c'est-à-dire parfaitement heureux. Par conséquent, il est inutile de leur adresser des prières, mais il est juste de les honorer du fond de son âme; et le même homme qui dit que le plaisir est notre seule fin, ordonne de rendre aux dieux des hommages dont le désintéressement fait tout le prix.

Que sera l'âme humaine dans un pareil système? L'âme, d'après Épicure, est un corps, un corps composé d'atomes ronds, c'est-à-dire parfaitement mobiles. Que fait l'âme? Elle est cause du mouvement, elle est cause du repos, elle échauffe le corps, enfin elle sent. Ce qui produit le mouvement, c'est le souffle, l'esprit (πνεῦμα); ce qui produit le repos, c'est l'air; ce qui produit la chaleur, c'est le feu. L'âme est donc un composé de souffle, d'air et de feu. Ajoutez-y la cause de la sensation, un quatrième élément, un élément sans nom et de la nature la plus subtile : cet élément privilégié a son siége dans la poitrine. Les autres, répandus par tout le corps, portent partout le mouvement, la chaleur et la vie. De son côté, le corps met l'âme à l'abri des influences extérieures, il lui sert d'enveloppe et comme de rempart. Quand le corps se dissout, l'âme se dissipe et périt.

Telle est la physique d'Épicure. Par ses résultats, elle est en parfait accord avec sa canonique Quand rien n'est connu que par la sensation, il ne peut y avoir que des corps, et l'âme est périssable. Par ses principes, elle la contredit; car dans un système où la sensation est tout, il est clair qu'il ne peut être question des atomes, ni de leurs mouvements divers, ni de ce quatrième élément que l'œil n'a pas vu et que l'esprit ne peut définir. Au moins, cette physique est-elle ce qu'elle prétend être, une préparation au bonheur? Nous aurons répondu à cette question quand nous aurons fait connaître la morale d'Épicure.

Morale. On l'a souvent montré, quand on fait de l'homme un être purement sensible et de l'intelligence une simple faculté d'éprouver des sensations, toute idée de devoir et, par conséquent, toute véritable morale est impossible. En l'absence d'une loi obligatoire, la seule règle de conduite que l'on puisse donner, c'est d'éviter la douleur et de chercher le plaisir. Cette doctrine avait été celle de l'école cyrénaïque. L'école épicurienne est moins hardie et moins conséquente avec elle-même. Toute la morale d'Épicure est contenue dans un petit nombre de propositions étroitement liées entre elles et qui toutes dérivent d'un seul principe, savoir que le but de l'homme, le souverain bien de l'homme est le bonheur. Arrêtons-nous ici pour contester à l'auteur de la canonique le droit de parler de bonheur. Qu'est-ce que le bonheur dans sa vraie nature? Rien moins que la satisfaction complète

et simultanée de tous nos désirs et de tous nos besoins. Tant qu'un seul de nos désirs n'est pas satisfait, l'âme est inquiète, le cœur soupire, et le bonheur n'existe pas. Or, qui ne sait qu'ici-bas le vide du cœur n'est jamais comblé? Qui ne sait que l'être qui conçoit l'infini prend bientôt en pitié tous les objets sensibles? Il faut le reconnaître, une notion quelconque d'infini entre de force dans la définition du bonheur de l'homme, et l'on sait que la sensation ne donne pas de pareilles idées. Oui, le bonheur est la vraie fin de l'homme. Mais alors il faut dire que tout ne meurt pas avec le corps, car, dans cette vie, l'homme n'atteint pas sa fin véritable; il faut dire aussi qu'il y a d'autres natures que les natures corporelles et périssables, car le bonheur n'est pas achevé s'il ne doit pas durer toujours; il faut dire enfin que toutes les idées de l'intelligence ne sont pas contenues dans la sensation. Mais s'il en est ainsi, il ne reste plus rien du système d'Épicure.

L'élément constitutif du bonheur, selon lui, c'est le plaisir. La preuve qu'il en donne est la même que celle des cyrénaïques; l'exemple des animaux, qui tous, par la seule impulsion de leur nature, cherchent le plaisir et fuient la douleur. Mais, entre la destinée de l'homme et celle de la brute, il peut bien pourtant y avoir quelque différence. La seule que reconnaisse Épicure, c'est que l'homme ne doit pas chercher le plaisir pour le plaisir lui-même, mais seulement comme moyen d'arriver au bonheur. Il y a donc un choix à faire entre les plaisirs, il y a même des plaisirs qu'il faut éviter, des douleurs qu'il faut subir, le tout en vue de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire du plus grand bonheur possible. Cette division hiérarchique des plaisirs, cette recherche savante et calculée du plus grand bonheur possible, forme le trait caractéristique de l'épicuréisme. Il importe d'insister sur ce point.

Tous les plaisirs peuvent se ramener à deux types. Il y a un plaisir tumultueux et emporté qui résulte d'un grand développement d'activité physique. C'est à ce plaisir, dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères, que s'était arrêtée l'école cyrénaïque. Épicure l'appelle le plaisir dans le mouvement (ἡδονὴ ἐν κινήσει). Il y a un autre plaisir plus doux et plus profond, qui nous remplit et nous pénètre au milieu de la paix de l'âme et dans le calme des passions. Épicure l'appelle le plaisir dans le repos (ἡδονὴ καταστηματική). Le plaisir des sens, Épicure ne le proscrit pas, il le recherche, au contraire, quand il peut servir au bonheur; mais il préfère le plaisir de l'âme, la jouissance calme et tranquille. Avant de louer Épicure de cette préférence, sachons ce que c'est pour lui que le plaisir de l'âme.

« Je ne concevrais pas le bien, disait-il dans son ouvrage sur la fin de l'homme, si je faisais abstraction des plaisirs du goût, des plaisirs de l'amour et de ceux de la vue qui contemple les belles formes. » Et ailleurs : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir de l'estomac.» Cependant, en mille autres endroits, Épicure semble faire peu de cas des plaisirs des sens. Est-ce une contradiction? En aucune manière. Ce qui caractérise le plaisir du mouvement, c'est de ne se rapporter qu'au présent et de ne durer qu'un seul instant. Mais le plaisir que la mémoire rappelle ou que la pensée nous fait prévoir d'une manière certaine, est un plaisir de l'âme. Une santé parfaite et assurée, les jouissances anticipées de la chair, voilà des plaisirs de l'âme d'après la doctrine épicurienne.

De tous les moyens de plaisir, le plus efficace, le plus puissant, c'est la vertu; le secret d'être heureux n'est que celui d'être vertueux. Dans la bouche d'Épicure, un pareil mot a de quoi surprendre. Si la vertu existe, elle ne peut pas être un simple moyen de plaisir, elle emporte l'idée d'obligation, elle devient la règle immuable des actions humaines, et c'en est fait de la doctrine du plaisir. Ce n'est pas tout : s'il est vrai que la vertu porte avec elle sa récompense, qui est le plus doux de tous les plaisirs, c'est à la condition que la vertu soit désintéressée. L'acte vertueux accompli en vue de la récompense devient un calcul et manque par cela même la récompense. C'est donc l'impossible qu'on nous propose de tenter. Cependant la contradiction disparaît quand on sait en quoi consiste la vertu pour Épicure.

La vertu par excellence, c'est la prudence, non plus cette prudence socratique qui met en tous nos actes le tempérament et la mesure, mais la prudence qui calcule et sait tirer d'une situation donnée tout le parti possible. C'est par prudence que le sage s'abstient de prendre sa part du fardeau des affaires publiques, par prudence qu'il renonce à devenir époux et père. C'est encore par prudence qu'il observe les lois de son pays. Il réfléchit que ces lois le protégent contre l'audace des méchants, et que s'il les violait, il ne serait jamais sûr de l'impunité. Enfin, c'est par prudence que le sage cherche à thésauriser, courtise au besoin les grands, et se livre, en vue de l'avenir, à tous les épanchements de l'amitié. Tout cet égoïsme est décoré d'un fort beau nom, *une vie sans trouble* (ἀταραξία).

Les autres vertus sont la force, qui consiste à se dégager, toujours par un motif intéressé, des vaines superstitions et des terreurs imaginaires: ensuite la justice, qui consiste dans l'observation d'un prétendu contrat social fondé encore sur l'intérêt; enfin la tempérance, non pas celle du sage, mais celle de l'homme vulgaire qui craint de manquer du nécessaire. « Nos désirs, dit Epicure, sont de trois espèces : naturels et nécessaires, comme la faim et la soif; naturels mais non nécessaires, comme l'amour des mets délicats; factices, comme la passion des liqueurs fortes. Le sage abolit ces derniers désirs, contient prudemment les seconds et satisfait les autres. Le strict nécessaire doit suffire au bonheur du sage : avec du pain d'orge et un peu d'eau, on peut être heureux comme Jupiter. » Par ce côté, l'épicuréisme semble toucher au stoïcisme; mais au fond la différence reste entière. Zénon renonce au plaisir parce qu'il le croit mauvais et incompatible avec la liberté du sage. Épicure s'y livrerait s'il était certain d'en jouir toujours. L'épicuréisme est timide autant que le stoïcisme est héroïque.

Telle est la vertu épicurienne. On conçoit que ce ne soit là qu'un moyen de plaisir. Toute cette morale est résumée dans les canons suivants, qui sont la règle des passions :

1° Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine.

2° Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir.

3° Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouissance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir.

4° Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande ou qui doit être suivie d'un grand plaisir.

En un mot : La seule règle de conduite est la recherche du plus grand plaisir possible. L'honneur d'Épicure est d'avoir été toute sa vie observateur sincère d'une pareille morale, sans se laisser aller sur cette pente qui entraîne tout partisan du plaisir dans la licence et de la licence dans l'abjection. Bien des gens seront

étonnés d'apprendre que ce maître en fait de plaisir se nourrissait de pain trempé dans l'eau et écrivait à l'un de ses disciples de lui envoyer un peu de fromage, afin de pouvoir faire bonne chère quand il lui plairait. « Épicure, dit Sénèque, avait trop d'un sou par jour pour son ordinaire. Métrodore, moins avancé que son maître, dépensait un sou tout entier. » Une joie intérieure le dédommageait de ces privations. Dans ses derniers jours, attaqué de la pierre et assailli des plus vives douleurs, sa sérénité d'âme ne l'abandonna pas. Il cherchait à se distraire par la contemplation de la nature. Sentant sa fin prochaine, il légua son jardin à ses disciples, et mourut la seconde année de la CXXVII[e] olympiade, 270 ans avant notre ère, à l'âge de soixante et onze ans.

Épicure, dans une vie consacrée à l'enseignement et traversée d'un grand nombre de maladies, avait trouvé le temps d'écrire trois cents volumes. Les anciens nous apprennent (et nous le concevons sans peine) que son style manquait d'élégance et de correction. Il y a quelques années, il ne nous restait de tant d'ouvrages que quatre lettres et quelques fragments. Un heureux hasard a depuis fait découvrir en partie son traité *sur la Nature* dans les ruines d'Herculanum.

L'originalité avait manqué à Épicure, elle manque absolument à toute son école. Tant qu'il reste quelque vestige de la philosophie antique, les nombreux amis de la volupté, en Grèce et à Rome, affluent dans les écoles épicuriennes. De cette multitude, il n'est sorti durant tant de siècles ni un seul homme éminent, ni une seule pensée originale. Cette stérilité s'explique en partie par l'esprit exclusivement pratique des épicuriens de tous les temps, par le caractère même de la doctrine épicurienne et par la mollesse des hommes qui en font leur règle de conduite.

Les ouvrages d'Épicure ont péri à l'exception des *Fragments* et *Lettres* conservés par Diogène de Laërte, et de quelques débris retrouvés dans les volumes d'Herculanum. On consultera : Diogène de Laërte, *Vie des philosophes*, liv. X ; —Cicéron, *de Finibus*, liv. I et II ; — J. C. Orellius, *Epicuri fragmenta librorum II et XI de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, etc.*, Leipzig, 1818 ; *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, Naples, 1793 à 1855. On trouve dans ces volumes des fragments d'Épicure, de Métrodore, d'Idoménée, de Polystrate, de Phèdre, de Philodème. On peut voir aussi le *second recueil* des mêmes volumes commencé à Naples en 1861, notamment le VI[e] volume qui comprend un nouveau fragment du Περὶ φύσεως (1866). Parmi les ouvrages modernes on peut citer: P. Gassendi, *de Vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lyon, 1647, et *Syntagma philosophiæ Epicuri*, la Haye, 1655 ;— C. Mallet, *Études philosophiques*, Paris, 1843, t. II ; — C. Martha, *le Poëme de Lucrèce*, Paris, 1868. On ne parle pas ici des historiens de la philosophie, parmi lesquels il faut mettre au premier rang pour ce sujet Ed. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, t. IV, p. 341. X.

ÉPIMÉNIDE DE GNOSS, dans l'île de Crète, vivait plus de 600 ans avant J. C. Il était contemporain des sept sages de la Grèce, au nombre desquels il est compté quelquefois à la place de Périandre. Du reste, son rôle dans la civilisation naissante de son pays paraît avoir été le même, bien qu'il nous rappelle encore, à certains égards, ces personnages moitié surnaturels et moitié historiques que les Grecs et, en général, tous les peuples de l'antiquité honoraient comme leurs premiers instituteurs. Épiménide était principalement occupé de politique et de législation ; on suppose même qu'il a, s'ils ont jamais existé, écrit sur la législation des Crétois plusieurs traités, dont le temps, à ce qu'on assure, n'a rien épargné. Il aurait aussi composé un poëme sur l'expédition des Argonautes, dont il ne reste pas plus de traces que de son ouvrage sur les lois de son pays. Quant aux traditions fabuleuses qui nous sont parvenues sur son compte, il est difficile d'y voir autre chose que des allégories qui témoignent de l'austérité de sa vie et de l'immense influence qu'il a exercée sur son siècle. Ainsi, cette caverne où il passa, dans un sommeil extraordinaire, quarante, et selon d'autres, cinquante-sept ans de sa vie, c'est la solitude où il se renferma pour apporter ensuite dans la vie publique les fruits de ses méditations et de sa sagesse. La faculté merveilleuse qu'il partageait, dit-on, avec Hermotime de Clazomène, de se séparer quand il le voulait de son corps, ne veut-elle pas dire qu'il exerçait sur ses passions un tel empire et que les réflexions l'absorbaient à ce point, que les lois de la nature physique semblaient avoir perdu pour lui toute leur force? Enfin quand il conseille aux Athéniens, pour se délivrer de la peste, d'autres disent de la guerre civile, qui, dans ce temps-là, ravageait leur ville, d'immoler des victimes expiatoires aux dieux inconnus, cela signifie probablement qu'il chercha à adoucir la barbarie des mœurs en perfectionnant les institutions religieuses.

On peut consulter sur ce personnage : Diogène Laërce, liv. II; — Gottschalck, *Disputatio de Epimenide, propheta*, in-4°, Altdorf, 1714 ; — Heinrich, *Épiménide de Crète, composition historique et critique, formée avec des fragments de l'antiquité*, in-8, Leipzig, 1801 (all.); — Chaignier, *Pythagore et le Pythagorien*, 2 vol. in-8°. Paris, 1873, tome I. X.

ÉRASME. La vie de ce célèbre lettré ne fut qu'une longue profession de respect pour l'antiquité, et une courageuse protestation en faveur des droits de la pensée. Malgré l'absence de tout système philosophique déterminé, cette disposition n'en est pas moins l'esprit philosophique lui-même; et raconter les vicissitudes de la vie d'Érasme, c'est raconter la gloire et les revers des lettres renaissantes pendant la première moitié du XVI[e] siècle.

Son père se nommait Gérard; il descendait d'une honnête famille de Terghout en Brabant. Sa mère, fille d'un médecin, s'appelait Marguerite. Elle avait eu de Gérard un premier enfant nommé Antoine, et comme, malgré la naissance de ce fils, les parents de Gérard s'opposaient à leur mariage, celui-ci se réfugia à Rome, où trompé par la fausse nouvelle de la mort de Marguerite que ses frères lui annoncèrent à dessein, il se fit ordonner prêtre. De retour, il s'aperçut trop tard de la ruse, et vécut non loin de la mère de ses enfants dans la plus grande régularité. Pendant son absence, Marguerite était accouchée à Rotterdam d'un fils qui reçut le nom de Gérard, et le changea plus tard en celui de Désiré, dont la traduction grecque a donné le nom d'Érasme. Il avait treize ans lorsque la peste lui enleva sa mère ; son père ne tarda pas à mourir de douleur. L'orphelin avait déjà étudié à l'école de Deventer sous d'illustres maîtres, Alexandre Hegius et Rodolphe Agricola, et, malgré, dit-on, quelque difficulté d'intelligence, difficulté peu démontrée et d'ailleurs contredite par les résultats, il avait fait de rapides progrès Nonobstant son aversion pour la vie monastique, qu'il ne dissimula point en plusieurs circonstan-

ces, cédant aux obsessions de ses tuteurs et à une dure nécessité, il entra comme novice dans le couvent des chanoines réguliers de Stein, au diocèse d'Utrecht. Il est à remarquer qu'il y cultiva la peinture sans négliger ses autres études, dans lesquelles il eut pour compagnon et pour ami Guillaume Hermann. Il sortit bientôt du couvent de Stein, avec la permission de l'évêque d'Utrecht, pour s'attacher à l'évêque de Cambrai, Henri de Bergues. Mais après un séjour à Paris, fait au collége de Navarre avec l'agrément du prélat, il revint à Cambrai, se lia d'amitié avec Battus, et fit, par son intermédiaire, connaissance avec la marquise de Weère, de la générosité de laquelle il eut à se féliciter. Ce fut par la protection de cette dame, et avec celle de milord Montjoie, qu'il fit son premier voyage en Angleterre, après lequel il retourna plusieurs fois à Paris, et revint ensuite en Hollande. Il se livra particulièrement, dans cet intervalle, à l'étude du grec et à celle de la théologie, où il fit de grands progrès. Après plusieurs voyages en Angleterre, il trouva enfin l'occasion de visiter l'Italie, vers laquelle le poussaient d'ardents désirs.

Il ne put cependant partir qu'en 1506, lorsque déjà il était âgé d'environ quarante ans. Sa grande érudition, l'élégance de son style et la finesse de son esprit, lui procurèrent d'importantes relations et lui attirèrent de nombreux admirateurs, parmi lesquels nous devons citer Pierre Bembo, le cardinal Grimani et le cardinal Jean de Médicis (depuis Léon X). Il séjourna à Turin, où il prit le grade de docteur en théologie, à Bologne, à Venise, où il logea chez Alde Manuce pendant l'impression de ses *Adages*, et à Rome. Il quitta cette ville pour retourner en Angleterre, malgré les offres magnifiques que lui avait faites le cardinal Grimani. Il eut, du reste, à s'en repentir, car il ne trouva pas dans cette nouvelle patrie ce que des promesses exagérées lui avaient fait espérer. Nonobstant ses liaisons avec les hommes les plus illustres de cette contrée, Guillaume Warrham, Thomas Morus, Fischer, Thomas Cramer, Colet, André Ammoniode Lucques et Canossa, tous deux légats, et Henri VIII lui-même, il fut encore obligé de quitter l'Angleterre, où, contre son attente, il éprouvait de nouveau la mauvaise fortune. La misère toutefois ne paraît pas avoir refroidi sa verve satirique, car c'est pendant son séjour en Angleterre qu'il écrivit son *Éloge de la folie*. Cet ouvrage fut condamné par la Sorbonne, le 27 janvier 1542. Il n'avait pas encore été mis à l'index à Rome, ce que ses ennemis n'obtinrent que plus tard, et avec quelque peine. Bientôt après ce voyage, pressé par les chanoines réguliers de rentrer au couvent de Stein, il s'y refusa, et obtint du pape un bref qui le mit, pour le reste de sa vie, à l'abri de ces sollicitations.

De retour en Brabant, Érasme se trouva, par l'appui du chancelier Sauvage, en faveur auprès du roi catholique Ferdinand. Il fut même un moment question de le faire précepteur du prince Charles (depuis Charles-Quint) et de Ferdinand son frère; mais le peu d'attrait que lui offrait la cour ne lui permit d'accepter qu'une pension de trois cents livres, au lieu de la brillante fortune à laquelle il serait parvenu, s'il eût eu plus d'ambition. Les membres de la faculté de théologie de Louvain inscrivirent le nom d'Érasme parmi ceux de leurs docteurs, à peu près vers l'époque où ce savant prenait avec ardeur le parti de Reuchlin, attaqué en cour de Rome.

Érasme avait déjà refusé les offres que lui faisait, pour l'attirer en France auprès de lui, le nonce Canossa, évêque de Bayeux, lorsque François Ier se mit de la partie. Malgré les instances du roi et de Budée, son intermédiaire, il persista dans son refus. La crainte de compromettre son repos au milieu des envieux que lui attirerait la faveur du prince, et des discussions théologiques qui commençaient à naître, paraît en avoir été la cause. Il n'en resta pas moins plein de reconnaissance pour François Ier, et s'exprima, après la bataille de Pavie et la paix de Madrid, avec une indépendance pleine de sympathie pour le monarque français. Il refusa des offres analogues qui lui furent faites par le prince Ernest de Bavière, par la raison qu'appartenant à Sa Majesté Catholique en qualité de conseiller, il ne pouvait s'attacher à aucun autre prince. Érasme eut encore plus d'une occasion de refuser divers asiles que lui offrirent des prélats, des princes et même le roi d'Angleterre. Il se fixa enfin à Bâle, qu'il connaissait par plusieurs voyages; son revenu lui permettait d'y vivre avec aisance, et il y était attiré par l'amitié de l'évêque et la publication de ses ouvrages, confiée aux presses de Froben. Il y arriva au mois de novembre 1521. L'amitié des souverains pontifes Adrien VI et Clément VII l'engagea de nouveau à retourner à Rome; deux fois il se mit en devoir de répondre à leur désir, mais deux fois sa santé le força d'y renoncer.

Il perdit en 1526 Jean Froben, qu'il regretta sincèrement. Cette mort ne le décida cependant pas à abandonner la ville; il aida Jérôme Froben, l'aîné des enfants du défunt, à conserver la gloire de l'imprimerie, si bien illustrée par son père. Il fut de nouveau sollicité par le roi d'Angleterre, auquel il adressa un refus fondé sur divers motifs apparents, mais dont la cause véritable, qu'il cachait soigneusement, était la crainte d'être obligé de se prononcer dans la question du divorce de ce prince et de Catherine d'Aragon. La familiarité qui s'était établie à Bâle entre lui et plusieurs des principaux réformateurs, et en particulier sa liaison avec Œcolampade, le forcèrent à quitter enfin cette ville, dans laquelle un plus long séjour n'eût pas manqué de le compromettre. Il choisit Fribourg. Il y demeura de l'an 1529 à l'an 1535 où il revint à Bâle, et ces six années ne furent pas moins fécondes que les autres en ouvrages d'une polémique piquante ou d'une solide érudition. Il ne resta d'ailleurs à Bâle qu'un peu moins d'un an: arrivé dans le cours du mois d'août 1535, il y mourut dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536.

Telles sont les vicissitudes au milieu desquelles se passa la vie d'Érasme. Ami de la modération, du repos et de l'étude, il vécut dans une lutte continuelle, parcourut toutes les contrées de l'Europe éclairée, et fut forcé d'abandonner pendant plusieurs années la ville de son choix, déchirée par les luttes religieuses. Si des relations nombreuses, chères à son cœur, précieuses pour son esprit, flatteuses pour son amour-propre, lui firent trouver souvent ces conversations élégantes, ce commerce littéraire pour lequel il semblait si heureusement né, les brutales invectives et les grossières accusations de quelques-uns de ses adversaires tourmentèrent quelquefois sa vie, et menacèrent même d'en troubler tout à fait le repos. Au milieu de ces nombreuses provocations, il ne se laissa que rarement emporter à des représailles que son goût délicat ne pouvait manquer de désavouer, et qui n'altérèrent que passagèrement la douce et pénétrante sagesse dont il opposa le calme aux excès d'une époque aveugle et passionnée.

Toutefois, cette philosophie pratique ne suffit

pas pour que nous comptions Érasme parmi les hommes qui ont acquis quelque gloire dans cette partie des travaux de l'intelligence. Initié sans doute aux études philosophiques de son temps, il ne leur donna néanmoins dans ses écrits aucune place de quelque importance. Ce n'est pas que la philosophie ne puisse lui devoir quelques-uns de ses progrès, mais elle les lui doit indirectement, par le mouvement qu'il imprima à l'étude des langues anciennes, et l'estime dont il donna hautement l'exemple pour les philosophes de l'antiquité. Aucune recherche approfondie sur la nature de leurs opinions, aucune question traitée *ex professo* n'annonce de sa part de prédilection pour ces recherches.

Mais, quoique aucune théorie ne soit explicite dans les nombreux écrits que nous a laissés Érasme, l'esprit philosophique s'y fait remarquer à un haut degré. Favorable à la réforme dans une assez juste proportion, il se distingua cependant de Luther par un caractère non équivoque de réflexion indépendante. Le moine de Wittemberg combat l'Église romaine par une autre orthodoxie, orthodoxie qu'on peut appeler biblique, et dont il se fait le juge suprême; c'est l'Écriture sainte interprétée dans un sens, qu'il oppose à l'Écriture sainte interprétée dans un autre. Dans les réformes, au contraire, que favorisait Érasme avec une hardiesse inespérée, c'est surtout l'esprit philosophique qui dicte ses jugements sur la discipline, sur la tradition, qui dirige sa critique à la fois rigoureuse et mesurée. Quoiqu'il ne puisse être compté que parmi les lettrés, il y a, dans tout l'ensemble de son œuvre, quelque chose d'un heureux éclectisme, qui ne dépasse pas, il est vrai, les limites du bon sens, mais qui frappe comme une lumière renaissante, au milieu des ténèbres, profondes encore, de la scolastique. Il y a déjà de la philosophie dans la réforme seule du langage, et dans l'abandon de formules vieillies qui retenaient la pensée captive ; l'élégance de la diction prélude à la liberté de la pensée.

Indépendamment de cette part qui revient à Érasme dans le mouvement de la Renaissance, on peut le compter, comme Théophraste dans l'antiquité et la Bruyère dans les temps modernes, parmi les philosophes moralistes les plus ingénieux et les plus exacts. La finesse des aperçus, l'éclat pittoresque de l'expression, s'allient heureusement chez lui pour que la phrase relève la pensée et lui donne encore plus de prix. Comme critique de mœurs, il se rapproche de l'esprit de Démocrite. Les preuves s'en trouvent dans l'*Éloge de la folie*, dans ses lettres, dans ses divers traités sur l'éducation, dans ses *Colloques* et dans ses *Exhortations*. Son livre des *Adages*, composé avec autant de goût que d'érudition, montre quelle importance il attribuait à cette sagesse populaire qui s'est, dans tous les temps, exprimée par des proverbes.

Érasme, il est vrai, s'expliqua sur une question philosophique grave et difficile, mais étroitement liée à la théologie. Ce fut celle du libre arbitre. Il en rétablit l'intégrité contre Luther, qui l'avait entièrement sacrifié à la grâce. Quoique la manière dont Érasme traita cette matière n'ait point été désapprouvée par les orthodoxes, on ne peut nier que sa solution n'inclinât au pélagianisme, et ne montrât en lui des tendances plus rationnelles que théologiques. Ses dissertations sur ce sujet se trouvent à la fin du tome IX[e] et au commencement du tome X[e] de ses œuvres complètes, édition de M. Le Clerc.

En étudiant la vie d'Érasme, ses ouvrages, et, en particulier, sa correspondance, nous n'avons pu nous empêcher de faire un rapprochement dont la justesse, nous l'espérons, ne sera pas contestée. Le clergé, et surtout le clergé séculier, comptait à cette époque grand nombre de savants distingués et polis, auxquels la première aurore de la Renaissance avait inspiré un vif amour pour l'antiquité. On est frappé de la faveur avec laquelle ces esprits enthousiastes et généreux, docteurs, évêques, cardinaux, souverains pontifes même, semblent tous disposés à accueillir, quelques-uns à provoquer, une réforme prudente et modérée. Mais à peine la rupture opérée par Luther est-elle achevée, que ce mouvement cesse : la méfiance arrête l'élan des intelligences ; à la vue des fureurs des sectaires, les moindres essais deviennent suspects ; le sentiment de l'ordre menacé invite à se tenir sur ses gardes le pouvoir déjà trop prompt à recourir à la rigueur. Ce fait n'est-il pas analogue à ce qui se passa en France à la fin du XVIII[e] siècle ? Une partie du clergé et la noblesse de la cour, qui avaient applaudi au développement des idées nouvelles et dont l'esprit frondeur n'avait pas toujours épargné les objets les plus respectables, reculèrent épouvantés devant les terribles représailles de 1789 et des années suivantes. Semblables aux lettrés du XVI[e] siècle, ils maudirent les principes qu'ils avaient défendus avec transport quelque temps auparavant, aussi incapables de découvrir ce qui se cachait de vérité sous les passions révolutionnaires, qu'ils l'avaient été de sentir l'injustice des attaques irréfléchies auxquelles souvent ils s'étaient livrés sans mesure.

Indépendamment de l'édition citée plus haut, commencée en 1703, on a, imprimés à part, un grand nombre d'ouvrages d'Erasme. Le recueil de ses lettres et de celles de plusieurs des amis avec lesquels il était en correspondance, est en particulier d'un vif intérêt pour l'étude de cette période de l'histoire des lettres et de la philosophie en France, en Allemagne, en Italie et en Angleterre. Fidèle reflet de l'esprit des lettrés laïques et ecclésiastiques de tout rang et de toute dignité qui étaient en commerce littéraire avec Érasme, elles font connaître, mieux que tout autre livre, l'esprit et les passions de cette époque.

Les œuvres complètes d'Érasme ont été publiées à Bâle, 1540, 8 vol. in-f°; à Leyde, 1703-6, 10 vol. in-f°, par Jean Le Clerc. On peut consulter : *Vie d'Érasme*, par J. Lévesque de Burigny, Paris, 1757, 2 vol. in-12; — E. Charles, *de Adagiis Erasmi*, Parisiis, 1862, in-8; — Desdevises du Désert, *Erasmus Roterodamus morum et litterarum vindex*, Paris, 1862, in-8; — M. Nisard, l'*Histoire d'Érasme et de ses écrits* en tête d'une traduction de l'*Éloge de la folie*, Paris, 1843, in-12; — Gustave Feugère, *Érasme*, étude sur sa vie et ses ouvrages, in-8, Paris, 1874. H. B.

ÉRIGÈNE (Jean Scot) est né au commencement du IX[e] siècle dans une des îles Britanniques, mais on ne saurait dire dans laquelle; les trois provinces se le disputent, et ces deux noms, *Scotus*, *Erigena*, indiquent chacun une patrie différente. La même obscurité qui couvre son berceau nous cache les dernières années de sa vie. Les historiens anglais du XI[e] et du XII[e] siècle l'ont confondu avec un certain Jean qui vivait en France et qui, rappelé en Angleterre par Alfred le Grand, reçut la direction de l'abbaye d'Ethelinge, où il fut assassiné par ses élèves et honoré comme martyr. C'est grâce à cette confusion, sans doute, que Scot Érigène a été en possession, pendant plusieurs siècles, des honneurs canoniques. Son nom figure encore dans le *Martyrologe* imprimé à Anvers en 1586. Mais bientôt, par une destinée bizarre, il ne paraît plus que dans les Index de la cour de Rome.

La seule chose qui nous soit assez bien connue dans la vie de Scot Érigène, c'est son séjour à la cour de Charles le Chauve. Placé par ce prince à la tête de l'école du palais, et hautement admiré par sa science, il fut engagé dans les controverses les plus graves de son temps, dans les discussions de la grâce et de l'eucharistie; et comme il y porta la hardiesse de sa pensée, il y compromit, par les condamnations qu'il s'attira, l'autorité de ses doctrines métaphysiques. Chez lui le théologien fit toujours beaucoup de tort au philosophe.

Nous n'avons plus l'ouvrage que Scot Érigène écrivit sur l'eucharistie (*de Corpore et Sanguine Domini*); mais on sait qu'il ne voyait dans le sacrement de l'Église qu'un souvenir, une commémoration du sacrifice de la croix. Lorsque Bérenger, deux siècles plus tard, après avoir renouvelé cette doctrine, fit sa soumission au concile de Rome en 1059, il fut condamné à brûler de sa main, avec ses propres ouvrages, le traité de Jean Scot, où il avait puisé son hérésie. Malgré cette circonstance, il est remarquable que Scot Érigène fut choisi par deux évêques, Pardule de Laon et Hincmar de Reims, pour combattre Gottescalk, qui, exagérant encore la rigueur des doctrines augustiniennes, anéantissait le libre arbitre. C'est à cette occasion qu'il publia son livre *sur la Prédestination* (*de Prædestinatione*). Mais le libre penseur, par ses audaces philosophiques, faillit compromettre la cause de Pardule et d'Hincmar qui l'abandonnèrent bientôt; vivement attaqué par saint Prudence, évêque de Troyes, et par le diacre Flore, au nom de l'Église de Lyon, il vit son livre condamné par le concile de Valence en 855, et en 859 par le concile de Langres.

Son autorité cependant était toujours considérable dans les écoles de Paris, quand une traduction de saint Denys l'Aréopagite, qu'il publia peu de temps après, fut une occasion pour le pape Nicolas Ier de demander à Charles le Chauve la disgrâce du philosophe. On ne sait si Charles le Chauve se rendit aux injonctions ou aux prières de Nicolas Ier. C'est depuis cette époque que tous les renseignements nous manquent sur Scot Érigène.

Nous avons déjà nommé quelques-uns des ouvrages les plus importants de Jean Scot : son traité *de l'Eucharistie*, qui est perdu; le traité *de la Prédestination*, publié, en 1650, par le président Mauguin, dans ses *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ*, et la traduction de saint Denys l'Aréopagite; il faut citer parmi ses autres ouvrages, dont la plupart sont perdus ou enfouis dans les bibliothèques de nos anciennes abbayes : 1° *de Visione Dei*, que Mabillon a vu manuscrit dans la bibliothèque de Clairmarest, près de Saint-Omer; 2° le *de Egressu et regressu animæ ad Deum*, que Guillaume de Northausen a vu encore, en 1594, dans la bibliothèque de l'électeur de Trèves, et dont un écrivain allemand, M. Greith, dans son *Spicilegium Vaticanum*, croit avoir découvert un fragment, malheureusement sans importance; 3° un *Commentaire sur saint Denys l'Aréopagite*, contesté à tort par dom Rivet, et dont M. Greith a découvert au Vatican une partie assez considérable qu'il a promis de publier bientôt; 4° une *Traduction latine des scolies de saint Maxime, sur saint Grégoire de Nazianze*, imprimée par Thomas Gale dans son édition du *de Divisione naturæ*; 5° une *Homélie sur le commencement de l'Évangile selon saint Jean*, indiquée par dom Rivet, et que M. Ravaisson vient de retrouver parmi les manuscrits provenant de l'abbaye de Saint-Évroult; 6° plusieurs pièces de vers, publiées à différentes époques, par Usser, Ducange, Mabillon, Angelo Maï, et récemment par MM. Ravaisson et Cousin.

Nous arrivons à son grand ouvrage, περὶ Φύσεως μερισμοῦ (*de Divisione naturæ*), imprimé à Oxford, en 1681, par Thomas Gale (in-f°). Il y en a une nouvelle édition, publiée récemment en Allemagne et due aux soins de M. Schlüter, attaché à l'Université de Münster. C'est là le plus important des écrits de Scot Érigène, celui qui contient toute sa philosophie. Il est divisé en cinq livres et composé en forme de dialogue. C'est un entretien entre le maître et le disciple, sur le monde, *natura*, sur l'universalité des êtres, sur ce grand tout qui comprend à la fois Dieu et l'homme, le Créateur et la créature. La pensée, tout en suivant son développement dialectique, se détourne et se perd à chaque instant à travers un grand nombre de questions secondaires; elle revient ensuite sur ses pas et se répète avec une confiance inépuisable. Ce n'est point du tout la sécheresse scolastique des sommes de théologie, mais plutôt une fertilité trop abondante, un chaos riche et confus. Malgré la confusion et la subtilité, l'expression est souvent grande, et elle atteint parfois une vraie poésie que soutient l'élévation de la pensée, et je ne sais quel enthousiasme philosophique.

Ce qui fait l'importance de Scot Érigène, c'est surtout la place où il nous apparaît dans l'histoire, et la direction générale qu'il a donnée à la philosophie de son temps. Après les siècles barbares qui suivent les invasions, et quand la science se dégageait péniblement dans les laborieuses mais grossières compilations d'Alcuin et de Bède le Vénérable, Scot Érigène s'élève tout à coup à la métaphysique, et, entreprenant de réduire en un système tout l'ensemble des croyances chrétiennes, il ouvre la route à la philosophie du moyen âge. On trouve chez lui, il est vrai, bien des idées de Plotin et de Proclus; esprit subtil et enthousiaste, il étudiait avidement les Pères de l'Église grecque, surtout les Pères alexandrins, et il avait traduit et commenté l'Aréopagite. Mais il n'est pas seulement le continuateur des doctrines d'Alexandrie, il n'est pas seulement le dernier des néo-platoniciens, il est surtout le premier des scolastiques.

Il commence par diviser le monde entier, les êtres, les natures, en quatre catégories : 1° la nature qui n'est pas créée et qui crée; 2° la nature qui est créée et qui crée; 3° la nature qui est créée et qui ne crée pas; 4° la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas.

La première, c'est Dieu, c'est le Dieu incréé et créateur, celui qui possède la vie et qui la répand. La seconde, ce sont les causes premières par lesquelles il accomplit son œuvre. La troisième, c'est la création. La dernière, c'est Dieu encore, c'est le Dieu qui est la fin de toutes choses comme il en est le commencement et vers qui retourne, sans pourtant se confondre avec lui, la vie universelle échappée de ses mains. Scot Érigène fait donc une longue étude de Dieu, puis des causes premières, puis du monde et de l'homme qui en est le faîte, et il montre enfin ce monde créé par Dieu et retournant en lui. On ne contestera pas la grandeur de cette conception, et, si on lit l'auteur lui-même, on admirera avec quelle sollicitude enthousiaste il veut placer le monde et l'homme au sein de Dieu, il veut les envelopper de la divinité, en s'efforçant toutefois de ne pas les confondre avec elle.

Son étude sur Dieu rappelle beaucoup les idées des alexandrins. Il commence par déclarer que Dieu est inaccessible à l'esprit de l'homme, qu'il ne peut être connu par la pensée, ni nommé par les langues humaines; qu'il ne rentre dans au-

cune des catégories; qu'il est supérieur à toute qualification. Tout ce qui est déterminé a un contraire : le bien a pour contraire le mal; le contraire de l'essence est le néant. Ces contraires sont parallèles l'un à l'autre; or, si Dieu était la bonté, la vérité, l'essence, il y aurait un contraire à chacune de ces choses, et ce contraire, cette opposition serait coéternelle à Dieu. Un tel antagonisme est impossible. Il faut donc s'élever plus haut, au-dessus du monde des luttes et des différences, jusqu'au Dieu indéterminé, jusqu'au Dieu sans nom, dont parle l'Aréopagite. Après avoir répété que nous ne pouvons connaître ce Dieu inaccessible, Érigène nous le montre partout, autour de nous, dans ses œuvres, et surtout dans la trinité de notre âme, créée à l'image de la trinité divine.

La seconde nature, dans la division de l'universalité des êtres, c'est la nature qui est créée et qui crée. Où est cette nature, si ce n'est dans les causes premières de toutes choses? Ces causes, ce sont les idées, les modèles, les formes dans lesquelles sont déposés les principes immuables des choses. Scot Érigène expose et développe la création de ces causes premières. Il suit, pour cela, le récit de la *Genèse*, qu'il interprète, selon les habitudes de son temps et celles de son génie propre, avec une subtilité singulière, cherchant partout un sens spirituel au lieu du sens littéral, et mettant souvent les théories les plus hardies sous la protection d'un verset de la *Bible.* « Les causes premières, dit Scot Érigène, sont créées par le Père et déposées dans le Verbe : *In principio fecit Deus cœlum et terram. In principio* signifie ici dans le sein du Verbe. Ces causes sont coéternelles à Dieu, et, quant au monde, il est à la fois éternel et créé. Il est éternel, car Dieu ne souffre pas d'accident, et la création eût été un accident dans la vie divine, si Dieu avait existé avant le monde. Il est créé, l'Écriture le proclame. Éternité du monde, création du monde, comment concilier ces deux idées? Quel est le point où se consomme leur identité? Cette identité est en Dieu; Dieu aussi est tout à la fois éternel et créé. Il est à la fois simple et multiple, il est l'unité et la pluralité. Il demeure dans son unité immobile, qui soutient la variété des phénomènes; mais il court en même temps à travers cette variété infinie, et, en la créant, il se crée lui-même en elle; car, dans toute chose, dans tout être, c'est lui qui est la substance véritable; retranchez cette substance, retranchez l'idée de cette sagesse divine, tout s'écroule. C'est ainsi que Dieu se crée dans tout ce qu'il crée. La même chose peut donc être à la fois éternelle et créée, infinie et finie; éternelle, infinie en Dieu, c'est-à-dire dans la cause où elle subsiste, créée et finie dans sa manifestation réelle.

Scot Érigène continue, en suivant toujours la *Genèse,* le développement de la création, et il descend de Dieu jusqu'aux dernières limites du monde, jusqu'à ce qui n'existe pas, jusqu'à la matière. Ces deux mondes, le monde intellectuel et le monde sensible, seraient séparés par un abîme s'il n'y avait entre eux une nature qui, appartenant à l'un et à l'autre, les rapproche, les unit, les concilie et termine leurs différences. Il n'y a rien au-dessous du corps, il n'y a rien au-dessus de l'intelligence. Or, ces deux extrémités se rencontrent et s'unissent dans un être, qui est l'homme. C'est en lui que vient finir cette grande division des êtres commencée en Dieu; il est le terme, le but et comme le sommet de la création.

De même que les causes premières ont été conçues dans le Verbe, de même toutes les créatures ont été conçues dans l'homme; il est le résumé du monde créé, qu'il doit rapporter au Créateur. L'homme est le médiateur, le rédempteur de la création, le sauveur des êtres; car il les renferme tous en lui, et il va les rapporter à Dieu.

Telle est, dans les plans de la divine sagesse, la dignité de la nature humaine. Voilà pourquoi l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il a reçu, pour des fonctions divines, une âme qui est l'image de la divine Trinité. Mais l'exécution de ces plans a été interrompue. L'homme a refusé cette mission sublime; il est tombé, par le péché, de cette haute place où Dieu l'avait mis.

Ici se présente une remarquable discussion sur le mal et le péché. « L'état de l'homme dans le Paradis n'était pas, dit Scot Érigène, celui de la perfection complète. Cet état primitif n'est que la disposition au bien, au saint, au vrai, laquelle est innée dans l'homme et qu'il doit développer. Ce moment, que nous plaçons avant la chute et que nous nommons innocence, Paradis, ce moment n'a pas existé. Si l'homme était demeuré dans le Paradis, quelque courte que fût la durée de cet état bienheureux, il serait nécessairement arrivé à la perfection. Cet état antérieur à la chute était donc une simple disposition par laquelle l'homme eût atteint la perfection divine, s'il eût persévéré dans le bien. Il ne l'a pas fait; au lieu de se tourner vers Dieu, qui était sa règle et son but, il s'est tourné vers lui-même. Ce n'est point le mal qui l'a tenté, car le mal n'existe pas. Ce n'est pas le désir qui a tenté et corrompu la volonté; c'est la volonté qui est tombée des hauteurs où elle était créée : elle est tombée de Dieu sur elle-même.

« Mais rien, pourtant, ne sera en péril. Dieu remplira la fonction que l'homme a repoussée. L'homme divin, Jésus-Christ, prendra la place qu'Adam a laissée vide. Il se revêtira de la nature humaine, il rapportera à Dieu toute l'humanité, et tout l'univers qui y est renfermé. »

Nous arrivons à la quatrième nature, à celle qui n'est pas créée et qui ne crée pas, c'est-à-dire à Dieu considéré, non-seulement comme principe, mais comme la fin de toutes choses. Scot Érigène décrit avec une sorte d'enthousiasme poétique ce retour de la création au sein du Créateur, et l'état futur de ce monde ressuscité en Dieu. Il nie l'éternité des peines; il nie qu'il y ait un enfer matériel. Il voit dans ces dogmes des traditions du paganisme. La croyance aux peines éternelles lui semble une opinion manichéenne. Croire qu'il y aura éternellement des méchants et des peines pour les punir, c'est placer en face du bien infini, en face de Dieu, une puissance infinie et éternelle comme lui, le mal. Le mal n'existe pas; ce n'est qu'un accident, accident qui doit disparaître avec les filles qu'il a engendrées, la misère et la mort. Les châtiments ne seront pas des châtiments matériels. Le supplice sera dans les consciences. Peut-il être une autre joie que de voir le Christ, un autre supplice que de ne pas le voir? Enfin, il y aura deux états pour les élus. Le premier est la simple restitution de la nature de l'homme avant la chute; dans le second, l'homme s'élève au-dessus de l'humanité par la grâce, il est déifié. Mais le degré suprême de la déification, l'union complète avec Dieu, n'est accordé qu'au Verbe.

Il peut sembler que Jean Scot soit le dernier représentant de l'esprit néo-platonicien au sein de l'Église, loin d'être l'inaugurateur d'une époque nouvelle. Mais non; il est beaucoup moins mystique que Plotin et Proclus; il est beaucoup moins alexandrin que Denys l'Aréopagite, et aux endroits même où il se rattache le plus à ces

maîtres, il y a dans sa philosophie des principes chrétiens qui forment une barrière entre sa doctrine et les leurs. Quand il parle de l'union dernière avec Dieu, il s'applique toujours, ce que néglige l'Aréopagite, à maintenir la permanence de la personne humaine au sein de l'âme divine qui la reçoit et l'embrasse. Quand il proclame l'éternité de la création, il prend le plus grand soin d'expliquer sa pensée, et, en faisant de la création un acte éternel de la Divinité, il montre toujours Dieu antérieur au monde, en sorte que si la création est éternelle, elle n'est cependant pas coéternelle au Créateur. Lorsque, voulant expliquer cet acte de la création, Jean Scot divise la nature, c'est-à-dire l'Être unique et universel, lorsque de cette division il fait sortir le monde, et que, dans son langage hardi, il parle de la *procession* des êtres hors de Dieu, il ne dit jamais que la création soit une émanation; il proclame le principe chrétien de la volonté divine; il s'attache à ce principe, il le développe, et arrive à cette conclusion, récemment renouvelée, que la volonté est le fond même de l'essence; que, pour Dieu, être et vouloir c'est la même chose. Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, enveloppant et animant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le Créateur et la créature, et si le panthéisme résulte trop souvent de ses paroles, ses intentions le repoussent toujours.

Il y a un principe qui domine toute la doctrine de Scot Érigène, c'est celui-ci : Qu'il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion, mais une seule qu'on peut appeler indifféremment religion ou philosophie; car la vraie religion est la vraie philosophie, et la vraie philosophie est la vraie religion. Cette phrase, écrite au premier chapitre du traité de la *Prédestination*, et dont le *de Divisione naturæ* est un commentaire éclatant, sera reprise et développée par tous les successeurs de Jean Scot; elle pourrait servir d'épigraphe à leur histoire. Plus loin, Scot Érigène complète ce principe, et il ajoute que la foi doit précéder la science. Ces deux idées, l'union parfaite, l'identité de la philosophie et de la religion, et la nécessité de la foi pour arriver à l'intelligence, forment le fondement de toute la philosophie du moyen âge. On sait avec quelle autorité elles sont proclamées dans le *Proslogium* de saint Anselme : consacrées par ce grand esprit, elles deviennent de droit commun dans toute la scolastique, et sont élevées à la hauteur d'une loi reconnue par tous et fidèlement observée. Les rapports de la raison et de la foi, tels que Scot Érigène les a établis, sont donc ceux que le moyen âge a reconnus; c'est la foi cherchant à se compléter par la science, c'est la foi, la croyance s'élevant à l'intelligence; c'est le *fides quærens intellectum* de saint Anselme.

Une autre idée bien frappante chez tous les maîtres de la scolastique, c'est la confiance dans les forces de la pensée humaine. La raison, dit Scot Érigène, est une révélation aussi; et quand l'autorité de l'Écriture semble contredire les affirmations de la raison, c'est la raison qu'il faut croire, elle est supérieure à l'autorité; car ce n'est pas de cette autorité qu'elle tient sa puissance; et sur quoi s'appuierait l'autorité, si ce n'est sur la raison? si on ne trouve pas cette liberté d'opinion chez tous les scolastiques, tous ont eu la même foi dans les facultés de l'esprit humain.

Comment se fait-il cependant que Scot Érigène ne soit pas cité une seule fois par les scolastiques? Ne serait-ce pas que les écrivains de l'Église étaient plus frappés que nous de tout ce qu'il y avait encore d'alexandrin dans ses doctrines? Ils profitaient, sans le savoir, de la direction qu'il avait imprimée à la pensée; mais les idées néo-platoniciennes que Jean Scot avait conservées le rendaient justement suspect. En outre, ses erreurs théologiques sur l'eucharistie et sur la grâce avaient redoublé cette défiance de l'Église, et rejeté dans l'ombre les véritables beautés de son système. Telle fut donc la destinée de Jean Scot, que, repoussé par l'Église à cause de ses hardiesses, il fut adopté pour cela même par toute une école de panthéistes qui, défigurant la partie irréprochable de sa philosophie, firent de lui le chef et le maître de leur doctrine grossière. Je ne parle pas de Bérenger, qui était, dans son indomptable obstination, un digne disciple du libre enseignement d'Érigène, et qui, au XIe siècle, renouvela ses doctrines sur l'eucharistie; mais vers la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, le nom de Jean Scot paraît tout à coup cité dans les ouvrages d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, qui s'empressent de se rattacher à lui comme au fondateur de leur panthéisme. Ce mouvement d'idées ne se prolonge pas très-longtemps. Scot Érigène, condamné par une bulle d'Honorius III, rentre dans l'obscurité, et on conçoit que la suspicion dont il était déjà frappé devienne plus rigoureuse encore. C'est de nos jours seulement qu'on a songé à la révision de ce procès si mal instruit; car le jugement porté sur Jean Scot pendant la confusion du moyen âge, avait été accueilli même par la science moderne, par la critique du XVIIe et du XVIIIe siècle, par Mabillon, Ellies Dupin, Noël Alexandre et dom Rivet. Les écrivains de l'Allemagne ont les premiers contredit le jugement de la critique sur Scot Érigène; mais, par un excès contraire, ils ont salué dans ses œuvres tous les principes de la moderne métaphysique allemande. Sa place n'est ni si bas ni si haut. Sans le déprécier comme l'ont fait les historiens de l'Église, sans l'admirer outre mesure comme font aujourd'hui les Allemands, il faut reconnaître surtout que Scot Érigène, placé sur les limites de deux sociétés, a su profiter de cette position si grande. Il résume tout une époque qui finit, l'époque latine et alexandrine; en même temps, il ouvre le moyen âge et prépare la philosophie scolastique.

Consultez Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la Philosophie scolastique*, Paris, 1843, in-8; — Monnier, *de Gottescalki* et *J. Scotæ Erigenæ controversia*, Paris, 1852, in-8. S. R. T.

ÉRISTIQUE (École) (de ἔρις, dispute). En général, on appelle éristique tout philosophe ou toute école qui abuse de la dialectique et ne cherche qu'à briller dans la dispute. En ce sens, Zénon d'Élée, les sophistes et même les représentants de la nouvelle Académie méritent et reçoivent quelquefois le nom d'éristiques.

En un sens plus restreint, il n'y a qu'une seule école éristique. C'est celle qui a porté ce surnom dans l'antiquité, l'école éristique par excellence, en un mot, l'école de Mégare. A force de chercher les côtés faibles de ses adversaires, cette école finit par perdre de vue sa propre doctrine et aboutit, avec Eubulide, à de déplorables subtilités. Elle se relève avec Stilpon et Diodore, et un nom honorable remplace le triste surnom de disputeurs. Diogène Laërce nous apprend, en effet (liv. II, ch. CVI), que les disciples d'Euclide reçurent successivement trois noms différents : celui de mégariques, celui d'éristiques, celui de dialecticiens.

Voy. les articles EUCLIDE, EUBULIDE, MÉGARIQUE (école). D. H.

ERREUR. La privation de la vérité est l'ignorance, cet état de l'homme qui ne sait pas mais qui ne croit pas savoir. Le contraire de la vérité est l'erreur, qui consiste à ne pas savoir et à croire qu'on sait.

L'erreur est donc de l'ignorance; mais elle est une ignorance acquise et contractée, bien plus déplorable que l'ignorance simple et naturelle. Ne pas savoir et avoir la conscience de son ignorance est une bonne disposition pour apprendre; ne pas savoir et se croire en possession de la connaissance, c'est être disposé, non-seulement à ne rien faire pour acquérir la vérité, mais encore à tout faire pour repousser ce qui nous paraîtra différent de ce que nous croyons savoir des choses. L'ignorance est toujours fâcheuse; l'erreur est dangereuse.

Quelle est la nature de l'erreur? Quelles en sont les causes occasionnelles, et, par suite, quels sont les moyens de l'éviter? Telles sont les questions qui se rattachent à l'existence de l'erreur.

L'erreur étant le contraire de la vérité, et la vérité étant pour nous la réalité devenue évidente, tellement évidente que nous ne pouvons nous empêcher d'y croire, l'erreur est, par conséquent, ce à quoi nous croyons sans que l'évidence nous y ait forcés, ce à quoi nous pourrions et devrions ne pas croire, si nous avions convenablement reçu l'action de l'évidence.

Lorsque la connaissance est spontanée, c'est-à-dire lorsqu'elle est le résultat simple de l'évidence, et que tout se passe entre la réalité qui se manifeste et l'être intelligent qui se contente de la percevoir, et n'affirme que ce qu'il perçoit, il n'y a pas chance d'erreur, et nos notions et nos jugements sont dans un rapport exact avec ce qui est et se montre à nous. Mais l'homme ne se contente pas toujours de ce rôle passif. L'expérience lui ayant appris qu'en poursuivant l'évidence il la force quelquefois à se montrer, et qu'il augmente l'étendue et la puissance de ses moyens de connaître par l'impulsion active qu'il leur donne, il veut se servir de ce pouvoir, et souvent s'en sert mal, employant un moyen pour un autre, ou négligeant de se conformer aux lois de ses facultés intellectuelles, et s'affirmant alors comme connu ce qu'il connaît à demi, ce qu'il connaît mal ou ce qu'il ne connaît pas du tout.

De semblables affirmations ne sont point nécessitées; nous pouvions suspendre notre adhésion; si nous la donnons sans raison ou sans raison suffisante, c'est de notre fait. L'erreur nous est donc imputable, et l'activité, ce pouvoir volontaire et libre qui, bien appliqué, est la condition de toute connaissance scientifique, devient, quand il s'applique à faux, la cause de nos erreurs.

Chacune de nos facultés intellectuelles, employée conformément à ses lois, est infaillible; l'erreur vient du mauvais emploi que nous en faisons. Un examen rapide de nos divers moyens de connaître suffira pour justifier cette assertion.

Par la conscience, nous connaissons ce qui se passe en nous. Or le témoignage de la conscience est le sentiment de la réalité même; ce n'est point une vue qui s'arrête aux signes révélateurs d'une certaine réalité, ce n'est point une conclusion supposant des principes, un rapport; c'est la vue intime et profonde, immédiate et directe de notre existence et de notre manière d'exister. Et là, il n'y a place ni pour le doute ni pour l'erreur. Mais la conscience est une faculté toute subjective, qui nous dit l'existence des modifications du *moi*, de la personne humaine, et ne nous dit que cela. Elle se tait sur les causes que ces modifications peuvent avoir hors du *moi*, sur l'état de l'organisme et sur ses rapports avec les objets extérieurs, parce que ces objets sont hors de son action et de sa portée. Elle ne saurait dès lors nous tromper à ce sujet, et n'est point responsable des erreurs que nous commettons en prononçant avec précipitation et inattention sur ce qui n'est accessible qu'aux sens ou à toute autre faculté, sans nous être convenablement servis de ces mêmes facultés. Elle ne l'est pas davantage des erreurs où nous tombons dans le cours ordinaire de la vie ou dans nos analyses psychologiques, parce que, au lieu de recevoir attentivement le témoignage complet de la conscience, nous le recevons à la légère et n'en prenons que la partie qui nous agrée.

Il faut en dire autant des erreurs que nous commettons en nous servant des sens pour observer la réalité extérieure. Quand on examine avec bonne foi les erreurs que l'on a si souvent reprochées à nos sens, on reconnaît bientôt que ce ne sont point les sens qui nous trompent, mais nous qui nous trompons, en demandant à un sens des perceptions qu'un autre sens doit nous donner, en prenant des perceptions vagues et incomplètes pour un témoignage clair et complet, enfin en n'étudiant pas les lois des impressions que les phénomènes extérieurs doivent produire sur chacun de nos sens, et en prenant pour une illusion le résultat de ces lois.

Par la raison nous atteignons immédiatement les principes absolus, et comme ces vérités nous apparaissent avec une telle spontanéité et une évidence si complète que le travail et la réflexion n'ont point à intervenir dans leur manifestation, il n'y entre rien de ce qui est à nous, rien de nos vues individuelles, erronées ou douteuses, il n'y entre que la lumière de la vérité; aussi nul n'essaye de les mettre en doute. Mais ces vérités ont des caractères dont l'ensemble n'appartient qu'à elles, quoique chacun pris à part puisse appartenir à d'autres vérités; ces caractères sont la spontanéité, l'évidence immédiate, la nécessité, l'universalité; et, avant de prononcer qu'une croyance est une vérité absolue, il convient d'examiner si elle en a bien tous les caractères. Or, il arrive souvent que nous attribuons l'autorité absolue et suprême des principes de raison à des opinions auxquelles la prévention et la négligence d'abord, et plus tard les passions et l'entêtement, ont prêté un semblant de nécessité et de spontanéité. De semblables erreurs doivent être imputées non à la raison, qui n'est jamais en défaut, mais à l'homme, qui ne veut pas en reconnaître les produits légitimes.

Le raisonnement s'appuie sur les principes absolus que fournit la raison, il est donc en soi parfaitement légitime. Mais dans son double procédé d'induction et de déduction, le raisonnement n'a rien d'immédiat; il se compose d'opérations soumises à des lois et à des règles spéciales, et nos fréquentes erreurs de raisonnement ne viennent pas du procédé, mais du peu d'attention que nous apportons à en reconnaître les lois et à suivre les règles que ces lois nous donnent.

Si les diverses facultés que nous venons de passer en revue nous donnent la vérité, comment la mémoire, cette conscience du passé, dont la fonction se borne à conserver et à reproduire, pourrait-elle nous donner l'erreur? Comme toutes nos facultés, la mémoire a ses conditions et ses limites, et exige des précautions analogues à celles que demandent les sens et la conscience. Si l'on sait les reconnaître et s'y soumettre, si l'on a assez de sincérité pour ne prendre que ce que la mémoire donne et pour ne pas appeler

l'imagination ou la passion à compléter les souvenirs imparfaits, si l'on a assez de prudence pour ne pas faire un rapport essentiel d'un rapport qui unit accidentellement deux idées dans leur réapparition, la mémoire est pour nous une faculté infaillible. Dans le cas contraire, il faut dire de la mémoire ce qu'il faut dire des autres facultés, que ce n'est point en elle, mais en nous que se trouve la cause de l'erreur.

Puisque chacun de nos moyens de connaître, employé dans la sphère qui lui est propre et selon ses lois, est capable de la vérité, et que l'erreur vient du mauvais usage que nous en faisons, l'erreur ne donne au scepticisme ni le droit de conclure l'illégitimité de nos facultés et le néant de nos connaissances, ni le droit de mettre en interdit quelques-uns de nos moyens de connaître, et d'en choisir un pour criterium de la connaissance humaine. Toutes nos facultés ont une égale et légitime autorité, toutes dans leur ressort jugent au même titre, et il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Bien employée, chaque faculté est infaillible : ce qui est faillible, c'est l'homme. L'infaillibilité est dans l'essence de nos facultés ; il faut la porter dans leur emploi : et, au lieu de chercher un moyen infaillible de connaître le vrai, c'est un homme infaillible qu'il faut trouver.

Mais s'il est vrai que l'erreur est le fait de l'homme et le résultat du mauvais emploi de ses facultés, à quoi tient ce mauvais emploi, ou en d'autres termes, quelles sont les causes occasionnelles de l'erreur? Ces causes se trouvent ou dans les objets ou en nous.

L'homme aspire à la vérité ; s'il adopte l'erreur, c'est qu'il la prend pour la vérité, c'est qu'il croit se rendre à l'évidence. Mais l'objet de l'erreur n'est pas, et ce qui n'est pas ne peut pas être perçu et paraître évident. La réalité seule est évidente et se montre à nous, mais elle ne se montre pas toujours tout entière ; souvent elle n'apparaît qu'en partie et imparfaitement. Or c'est précisément cette évidence incomplète, cette partie de vérité qui nous fait illusion, soit que nous la prenions pour la vérité tout entière, soit que nous la faussions en lui attribuant une valeur qu'elle n'a pas, ou en voulant la compléter par des traits qui nous appartiennent. D'où il suit qu'à l'origine de toute erreur il y a toujours perception de quelque chose de réel, et que dans toute erreur il y a toujours une certaine part de vérité. Pour un être intelligent et raisonnable une erreur complète, absolue, n'est pas possible; il n'y a de possible qu'une erreur partielle. Dans l'erreur totale et absolue périrait la possibilité même de la croyance. C'est cette part de vérité qui, en se montrant à notre esprit, a donné lieu à une croyance ; c'est elle qui ensuite fait vivre l'erreur et la soutient. Qu'on examine, en effet, les diverses erreurs évidemment reconnues pour telles, erreurs vulgaires et de détail, ou erreurs plus savantes des systèmes politiques, religieux, philosophiques, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui ne s'appuie sur une part souvent considérable de vérité, et qu'entre cette part de vérité et l'erreur il existe un rapport très-réel, mais fortuit et pris pour un rapport essentiel. Déterminer cette part de vérité et la nature de ce rapport, c'est découvrir l'origine de l'erreur.

D'où vient maintenant la méprise de notre part? d'une multitude de causes différentes qu'il est difficile de renfermer dans une expression assez générale pour les comprendre toutes, assez détaillée pour être profitable. Nos erreurs peuvent se diviser en deux grandes classes : erreurs de détail, et erreurs scientifiques ou faux systèmes. Les causes occasionnelles de nos erreurs de détail ont été le plus souvent rapportées aux suivantes : à l'ignorance des lois de nos facultés intellectuelles, qui ne nous permet pas de les employer convenablement; à la paresse, à la précipitation présomptueuse, à la curiosité immodérée, qui nous empêchent de le faire quand nous le pourrions; aux désirs ou plutôt aux passions qui nous portent à ne considérer les choses que par l'endroit qui nous plaît; à la puissance de l'autorité, de la coutume, de l'éducation, etc. A vrai dire, il est rare que plusieurs de ces causes ne concourent pas simultanément à nous induire en erreur. Les erreurs scientifiques paraissent plus spécialement tenir à l'ignorance de la méthode à suivre dans la recherche d'un ordre de vérités, comme quand on essaye de construire par la démonstration pure une science de faits où les principes doivent être acquis par voie d'induction, et réciproquement.

La nature et la cause efficiente de l'erreur étant déterminées, les causes occasionnelles en étant indiquées, il est facile de conclure les moyens propres à nous en garantir.

Puisque l'erreur vient de ce que nous employons nos divers moyens de connaître sans tenir compte de leur destination et de leurs lois, de ce que nous ne faisons pas de la méthode l'usage commandé par la nature de chaque science, et de ce que nous sommes portés à agir ainsi par l'ignorance ou par la passion, il suit que l'étude approfondie et surtout l'application attentive des règles de la logique et un esprit libre de toute prévention préserveront l'homme de l'erreur et lui feront infailliblement rencontrer la vérité dans les limites où elle est accessible à notre intelligence.

C'est là ce qu'on pourrait appeler les moyens préservatifs. Quant aux moyens de combattre et de détruire l'erreur qui aurait eu accès en notre esprit, ils consistent en général à faire, suivant le conseil de Descartes, une revue exacte et sévère des croyances que nous avons acquises par nous-mêmes ou que nous avons reçues d'autrui. Dans cette revue, on doit suspendre son jugement sur tout ce qui semble erroné ou même douteux, chercher l'origine de l'erreur en déterminant la part de vérité qui se trouve au fond, et l'apparence qui nous a fait illusion.

Le sujet de cet article fait nécessairement partie de tous les traités qui ont pour objet la recherche de la vérité. Cependant on peut consulter plus spécialement : Bacon, *de Dignitate et augmentis scientiarum*, lib. V, c. III, § 8, et *Novum organum*, liv. I tout entier; — Descartes, IVe Méditation, *du Vrai et du Faux;* — Malebranche, *Recherche de la vérité;* — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 16 ; — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. VI, ch. XX ; — Reid, *Œuvres complètes*, traduction de Jouffroy, tome V, p. 182 et suiv. ; — Ferrari, *de l'Erreur*, Paris, 1840, in-8. J. D. J.

ESCHINE, le socratique, philosophe grec né à Athènes vers 404 avant J. C., contemporain et condisciple de Platon, et auteur de dialogues où l'antiquité reconnaissait l'exacte expression de la pensée de Socrate. Si l'on peut ajouter foi aux récits épars chez les biographes anciens, qui ne sont pas toujours d'accord entre eux, Eschine, fils d'un charcutier, s'attacha de bonne heure à Socrate et ne le quitta jamais. « Je n'ai rien à te donner, lui avait-il dit dès le premier jour, je t'offre la seule chose que je possède, moi-même. » (Sénèque, *de Beneficiis*, t. VIII). Il essaya de le sauver, en lui offrant les moyens de fuir de sa prison, et en essayant de le per-

suader par des prières et par des raisonnements dont Platon, peu bienveillant pour lui, aurait fait honneur au seul Criton. Après la mort de Socrate il se réfugia en Sicile : il s'y rencontra avec Platon qui, suivant Plutarque (*Différence de l'ami et du flatteur*), l'aurait protégé auprès de Denys, en vantant son caractère et son talent. Diogène au contraire (liv. II, VII) prétend que Platon le traita toujours avec mépris, parce qu'Eschine inclinait à lui préférer Aristippe. Il semble certain que la vie d'Eschine fut précaire et sans cesse exposée à la misère. Revenu à Athènes, il essaya vainement d'y vivre en donnant des leçons; il eut recours à l'art oratoire, où suivant les uns il resta médiocre, tandis que, s'il en faut croire les autres, il égala Gorgias qu'il avait pris pour modèle. Il encourut l'animadversion de l'orateur Lysias qui prononça contre lui un discours impérieux, et lui imputa des actes déshonorants, « qui ne s'accordent guère, dit Athénée (liv. XIII, vers la fin), avec la réputation d'honnêteté et de vertu que lui ont value ses dialogues. » Aussi le grammairien se demande-t-il si ces beaux dialogues ne seraient pas l'œuvre de Socrate. Ce bruit avait déjà couru dans l'antiquité : on prétendait qu'Eschine avait su capter la confiance de Xantippe, la femme de Socrate, et obtenir d'elle, après la mort de son mari, les dialogues qu'il s'attribua. Un jour qu'il les lisait à Mégare, Aristippe s'écria : « Où as-tu pris cela, voleur? » Socrate n'ayant jamais rien écrit, l'accusation est tout à l'honneur d'Eschine, elle prouve qu'il avait dignement fait parler son maître. C'est le sentiment qui domine dans l'antiquité. Lucien admire « ces dialogues longs et élégants »; Hermogène les met au-dessus de ceux de Xénophon, « pour la simplicité et la délicatesse du style ». Tout le monde est d'accord pour y reconnaître la forme socratique. Suivant Aristide le rhéteur, Eschine lui-même laissait volontiers entendre qu'il avait littéralement reproduit la parole du maître. Malheureusement la plupart des dialogues d'Eschine ont péri, et ceux mêmes qu'on lui attribue encore sont très-imparfaits, sans doute mutilés, et, quoique de peu d'étendue, formés de pièces de rapport. Il en avait écrit un grand nombre, et on les divisait en deux catégories : les plus parfaits étaient au nombre de sept, *Miltiade, Callias, Rhinon, Aspasie, Axiochus, Telauges, Alcibiade;* les autres étaient appelés ἀκέφαλοι, sans doute parce qu'ils n'avaient pas de préambule, *Phédon, Polynée, Eryxias, de la Vertu, Erasistrate, Dracon.* Nous avons quelques-uns de ces dialogues, ou du moins des pièces qui portent les mêmes noms et qu'on trouve ordinairement à la suite des œuvres de Platon. On lui attribue de plus invraisemblablement, *Axiochus, Eryxias, de la Vertu.* Ce sont des œuvres courtes sans grande originalité, très-inégales malgré leur brièveté, et parfois du plus pur atticisme; mais on ne peut assurer qu'elles soient intactes ni authentiques. Cicéron a traduit un passage de l'*Aspasie* (*de Inventione*, I, 31).

On peut consulter, outre les auteurs cités : *Fragments des orateurs attiques*, Paris, Didot, 1858, p. 280; — Jean Leclerc, *Æschinis socratici dialogi tres*, Amsterdam, 1711; — K. F. Hermann, *de Æschinis socratici reliquiis, disputatio academica*, Gottingue, 1850.

ÉSOTÉRIQUE (intérieur), **EXOTÉRIQUE** (extérieur). Ces deux mots jouent un assez grand rôle dans la philosophie grecque et spécialement dans le système d'Aristote. On les voit reparaître, à l'occasion de diverses écoles et sous diverses acceptions, et toujours entourés d'une sorte d'obscurité et de doute que les efforts de la philologie ne sont pas encore parvenus à dissiper. Il y a dans l'histoire de la philosophie ancienne trois écoles pour lesquelles ces mots ont été employés. Ce sont celles de Pythagore, de Platon et enfin d'Aristote.

On sait fort peu de chose de l'école de Pythagore; mais si l'on s'en rapporte aux historiens de la philosophie, les adeptes de l'institut pythagoricien étaient partagés en plusieurs classes, suivant le degré d'initiation auquel ils étaient parvenus. On les distinguait en ésotériques et en exotériques, selon qu'ils possédaient d'une manière plus ou moins complète la doctrine générale du maître. Les uns étaient en quelque façon dans le sein de la société pythagoricienne; les autres, simples postulants, étaient en dehors, et attendaient que de longues épreuves patiemment soutenues, et entre autres le silence de cinq ans, leur ouvrissent les portes. Cette distinction entre les disciples d'un institut mystérieux et presque sacré n'a rien qui doive nous surprendre, ou du moins n'a rien de contradictoire avec ce que nous savons des pythagoriciens. Seulement ce ne sont que des écrivains très-postérieurs qui en parlent les premiers : ce sont Origène, Aulu-Gelle, Porphyre, Jamblique. Leur témoignage est sans doute fort recevable; mais ils sont bien loin des faits; et ces faits, déjà fort obscurs par eux-mêmes, le deviennent bien davantage encore par l'éloignement des siècles. On peut consulter sur ce point M. Brandis, *Manuel de l'histoire de la philosophie grecque et romaine*, t. I, p. 498 (all.), et M. Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 298 de la traduction française de M. Tissot.

Quant à la doctrine de Platon, la distinction des deux mots *ésotérique* et *exotérique* a un tout autre sens que pour l'école pythagoricienne. Il s'agit non plus des disciples, mais des opinions mêmes du maître. Suivant cette distinction nouvelle, Platon aurait eu deux doctrines, l'une intime et qu'il n'aurait communiquée qu'à ses auditeurs les plus intelligents et les plus fidèles, l'autre extérieure, qu'il aurait publiée et livrée au vulgaire.

Ce serait là un fait extrêmement grave s'il était réel. La philosophie, au temps de Périclès, aurait-elle donc été forcée de cacher toute sa pensée? Aurait-elle dû, pour pouvoir vivre, amoindrir son existence? Serait-ce à l'ombre de doctrines insignifiantes qu'elle aurait pu continuer ses travaux secrets? Et ses convictions vraies, aurait-elle dû les dissimuler sur les grandes questions qui l'occupent et sollicitent perpétuellement l'esprit humain? Le disciple de Socrate, effrayé du supplice de son maître, aurait-il violé sa foi philosophique pour ne nous en donner dans ses dialogues qu'un reflet pâle et peu sincère? C'est là, comme on le voit aisément, une question des plus graves; car si cette hypothèse était vraie, la postérité courrait grand risque d'avoir été dupe du philosophe, et d'avoir pris pour les opinions de Platon ce qui n'en serait que la plus faible et la moindre partie. Mais vraiment, en face des dialogues qui sont parvenus jusqu'à nous, on se demande ce que Platon a pu cacher, ce qu'il avait encore à dire; et la critique affirme sans hésitation, en présence de cet admirable et irréfragable témoignage, que Platon a tout dit, aussi bien que son maître; que nous avons certainement sa pensée dans toute sa plénitude, dans toute sa profondeur, et que les regrets élevés contre de prétendues pertes, sur de prétendues réticences, sont parfaitement chimériques. Mais d'où a pu venir cette étrange conjecture? Sur quoi s'appuie-t-elle? M. Ritter (t. II, p. 140, de l'*Histoire de la phi-*

losophie), a eu raison de réduire à un seul les faits sur lesquels on prétend établir cette hypothèse. Platon lui-même ne dit pas un mot, dans ses *Dialogues*, qui puisse faire soupçonner une doctrine réservée. Et il faut recourir à ses *Lettres*, qui, comme on sait, sont apocryphes, pour trouver quelque allusion de ce genre. Reste donc la citation toute seule d'Aristote, qui parle dans sa *Physique* (liv. IV, ch. II, p. 209, *b*, 15, de l'édit. de Berlin) d'opinions non écrites de Platon : Ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, dit-il. Mais ces opinions non écrites, est-ce une doctrine secrète ? Il n'y paraît pas. Ce sont tout simplement des opinions que Platon a développées oralement, qui ne se sont pas retrouvées dans ses *Dialogues*, non pas parce qu'elles étaient plus importantes, mais, au contraire, parce qu'elles l'étaient moins, et que son disciple attentif et curieux a recueillies, pour ne pas les confier au seul dépôt de la mémoire, qui peut toujours laisser échapper quelque trésor. Puis, il faut convenir que, si c'eût été une doctrine secrète, communiquée seulement aux adeptes les plus sûrs, Aristote aurait commis une bien grave indiscrétion en écrivant ces opinions périlleuses, et en les exposant à une publicité qui ne pouvait pas longtemps se faire attendre. Vraiment tout ceci est à peine discutable. Les commentateurs se sont plu à échafauder sur un fait parfaitement simple tout un édifice de conjectures, ingénieuses sans doute, mais dont on ne peut pas tenir un compte bien sérieux. (Voy. l'article ARISTOTE.)

Si donc Pythagore peut avoir eu, au milieu des populations hostiles et barbares dont il était entouré, une doctrine mystérieuse, une double doctrine, Platon à Athènes, dans les jardins d'Académus, n'en a qu'une seule, parfaitement accessible à tous, et que nous possédons tout entière dans ses divins ouvrages. Il n'y a pas lieu d'y distinguer des opinions ésotériques et des opinions exotériques.

Cette distinction, comprise en ce sens, est encore bien moins fondée, s'il est possible, pour Aristote, quoiqu'elle ait relativement à lui un peu plus de vraisemblance. Aristote sépare lui-même ses ouvrages en exotériques et en acroamatiques, ou plutôt, s'il n'emploie pas ce dernier mot, il en a très-fréquemment des équivalents. En outre, dans une lettre d'Alexandre à son précepteur, rapportée par Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. XX, ch. V), l'ambitieux disciple reproche à son maître d'avoir publié les doctrines intimes qu'il croyait réservées pour lui seul, et de lui avoir ravi par là une partie de sa supériorité. Cette lettre et la réponse d'Aristote citées aussi par Plutarque, et extraites d'un ouvrage d'Andronicus de Rhodes, sont apocryphes selon toute probabilité ; et de plus les plaintes d'Alexandrie ne prouveraient pas qu'Aristote ait eu deux doctrines, l'une cachée et l'autre publique. Quant aux passages d'Aristote lui-même où il parle de ses ouvrages exotériques, ils sont assez nombreux ; et c'est en les étudiant avec soin qu'on en peut tirer le véritable sens de ce mot, du moins en ce qui concerne le péripatétisme. Un premier résultat de cette analyse parfaitement certain, c'est qu'Aristote n'a jamais eu une doctrine cachée, du genre de celle qu'on suppose si gratuitement à Platon, et qui a tout au plus quelque vraisemblance pour Pythagore. Quant au sens positif du mot *exotérique* dans Aristote, il est plus difficile à démêler ; et, malgré la sagacité des critiques qui ont traité ce point, on y peut désirer encore quelque lumière. Si les ouvrages exotériques ne sont pas les ouvrages livrés aux profanes, au vulgaire, si les ouvrages philosophiques ou acroamatiques ne sont pas les ouvrages réservés à l'école et confiés aux disciples éprouvés, que sont-ils alors ? Quelle différence y a-t-il entre les uns et les autres ? Autant qu'on peut l'affirmer, la différence ne porte point ici sur le fond et la nature même des questions, bien moins encore sur les lecteurs ; elle ne porte que sur la forme et les procédés de l'exposition. Les ouvrages exotériques et les ouvrages philosophiques traitent les mêmes matières ; seulement dans les premiers, on ne donne que les éléments les plus superficiels, les plus clairs et les plus facilement intelligibles de la discussion : on réserve pour les seconds les arguments difficiles, mais tout-puissants. Dans les ouvrages exotériques, on n'aborde que les raisons extérieures, en quelque sorte ; dans les ouvrages acroamatiques, on s'enfonce dans les raisons le plus intimes et, par cela même, les plus décisives. On n'y admet que celles-là, parce que celles-là seules sont vraiment dignes de la méditation du philosophe. Les autres ne vont bien qu'au vulgaire, ou aux esprits qu'un long exercice n'a point encore suffisamment fortifiés. Telle est l'explication la plus plausible de ces deux mots *exotérique* et *acroamatique* ou *ésotérique*, quand il s'agit de la doctrine péripatéticienne. Toute autre explication est moins d'accord que celle-là avec les expressions mêmes dont Aristote se sert, et qui ne laissent pas, quelque précises qu'elles sont, d'avoir pour nous autres modernes quelque obscurité. Il n'y a guère que pour les disciples directs d'Aristote et ses contemporains qu'elles devaient être sans aucun nuage. Les incertitudes des commentateurs grecs témoignent assez qu'ils étaient presque aussi embarrassés que nous pouvons l'être nous-mêmes.

On a cru aussi que la différence de forme entre les ouvrages exotériques et les ouvrages acroamatiques allait plus loin que la gravité même de l'argumentation. On a cru que les ouvrages exotériques étaient sous forme dialoguée, et les autres sous forme purement didactique. Cette opinion n'est pas dénuée de toute raison ; mais il serait difficile de citer à l'appui des faits entièrement décisifs. Rien dans Aristote lui-même ne la justifie ; et dans les commentateurs, elle n'est pas positivement indiquée. Ce n'est donc qu'une conjecture ingénieuse, et rien de plus. Aristote avait fait des dialogues, le témoignage de Cicéron et de bien d'autres est incontestable ; mais il ne suit d'aucune de ces autorités que tous les ouvrages exotériques aient été des dialogues à la manière de Platon. Le dialogue d'ailleurs est-il une forme plus claire que la discussion didactique, quand on traite, par exemple, des questions de l'ordre de celles qui remplissent le *Parménide*, ou le *Timée*, ou même le *Phédon*, le *Théétète* ou le *Philèbe ?*

On peut croire sans peine que les mots d'*ésotérique* et d'*exotérique*, appliqués à de tels sujets et à de tels personnages, Pythagore, Platon, Aristote, ont suscité bien des recherches et bien des discussions. Les anciens n'en ont pas été plus avares que les modernes. Nous ne mentionnerons pas un à un tous les travaux ; mais nous citerons les plus récents qui résument tous les autres ; et d'abord les historiens de la philosophie dont nous avons parlé plus haut pour Pythagore et pour Platon. Mais c'est Aristote surtout qui a donné matière à de longues recherches. M. Stahr, dans le second volume de ses *Aristotelia*, p. 234 (all.), a consacré à cette question une discussion spéciale, et il a eu soin de mettre en tête une bibliographie détaillée et fort intéressante. Enfin M. Ravaisson, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, ch. I, a traité ce point di-

ficile avec développement et grande sagacité. Voy. ACROAMATIQUE. B. S.-H.

ESPACE, voy. ÉTENDUE.

ESPÈCES. Ce mot nous offre, dans la terminologie scientifique du moyen âge, outre sa valeur théologique que tout le monde connaît, une multitude de significations différentes (voy. Jean-Baptiste Bernard, *Seminarium totius philosophiæ*, v° *Species*). Le plus souvent, toutefois, cette dénomination représentait, ce qu'elle représente encore aujourd'hui, le premier degré de généralité auquel s'élève l'individu, le premier des universaux reconnus par Aristote. Enfin des philosophes plus anciens désignaient par là une figure de l'objet connu, à l'aide de laquelle ils se rendaient compte de la formation de nos connaissances; c'est de l'*espèce* entendue dans ce dernier sens que nous allons nous occuper.

Pour expliquer comment nous arrivons à connaître les phénomènes matériels avec lesquels nous sommes en rapport, mais qu'une distance quelconque sépare de notre intelligence, Démocrite, amené sans doute à cette hypothèse par les images que les corps polis, et en particulier le globe de l'œil, nous renvoient, supposait que les objets dont l'espace est peuplé rayonnent sans cesse autour d'eux des simulacres (εἴδωλα) qui en reproduisent, comme dit Lucrèce, l'apparence et la forme (*speciem ac formam*), et qui, traversant les organes, vont s'empreindre dans l'âme. Cette théorie, si simple à la fois et si grossière, se complique bientôt, et prend, entre les mains d'Aristote, un caractère plus scientifique. Au delà de l'image matérielle et individuelle qu'il trouve dans l'appareil physique des sens, et sur l'origine de laquelle il ne s'explique point, Aristote reconnaît dans l'imagination une seconde image (φάντασμα), individuelle encore, mais immatérielle comme la faculté qui la reçoit. Cependant cette image, dépourvue jusque-là de tout caractère affirmatif ou négatif, est saisie par l'*intellect en acte*, qui lui ôte ses propriétés individualisatrices, et la livre, avec un caractère de négation ou d'affirmation, à l'*intellect en puissance*. La connaissance de l'objet représenté est alors tout ce qu'elle peut être pour nous. La pensée proprement dite suppose donc l'imagination, qui, elle-même, suppose la sensation; et, quoique sentir et penser soient deux faits différents, il n'en est pas moins vrai que celui-là seul est capable d'apprendre et de comprendre, qui a commencé par sentir.

Telles sont les bases sur lesquelles la subtilité scolastique a élevé la célèbre théorie des *espèces*.

Un objet particulier, individuel (*singulare quid*), placé dans des circonstances convenables, affecte le sens extérieur. Cet objet, par sa vertu propre et par l'activité du sens qui aspire à son complet développement, se redouble dans le sens affecté. L'image qui se forme ainsi est l'*espèce impresse* ou l'impression. La relation de l'objet sensible et de la sensibilité ne s'arrête pas là : l'objet agit, par l'espèce impresse, sur le sens intérieur, dont l'imagination ne semble être qu'une dépendance. Ce nouveau sens, qui, comme l'autre, tend à se compléter, unit son action à celle de l'image dont il est frappé; et de ce commerce résulte une seconde image, exprimée en quelque sorte de la première : c'est l'*espèce expresse* ou la sensation (Duns-Scot, avec les Commentaires de François Lychet, Lyon, 1639, t. V, 1re partie, p. 411, n° 27; 412, n° 3; 558, n° 5).

Ces deux images, impresse et expresse, que, selon quelques-uns, Duns-Scot entre autres, l'objet produit seul et sans le concours du sujet, sont sensibles l'une et l'autre, l'une et l'autre individuelles.

Ici se termine le rôle de la sensibilité; celui de l'intellect commence. Pour quelques scolastiques, l'intellect est une faculté purement passive et qui reçoit, sans la modifier, l'image que l'imagination lui transmet. Pour la plupart d'entre eux, au contraire, comme pour Aristote, cette faculté est double : passive ou en puissance, d'une part, c'est-à-dire capable de recevoir ce qui lui sera livré; d'une autre part, active ou en acte, c'est-à-dire contribuant elle-même à son propre perfectionnement. L'intellect agent se met en rapport avec le fantôme inscrit dans l'imagination, *ce trésor*, comme l'appelle saint Thomas, *des formes reçues par l'intermédiaire des sens;* il en exprime une dernière image, qu'il dépouille de ses attributs physiques, de ses conditions matérielles, et transmet, ainsi épurée, à l'intellect patient : de *sensible* qu'elle était, l'espèce est devenue *intelligible*. A ceux qui contestaient la réalité et l'utilité de l'espèce intelligible, et qui mettaient directement l'intelligence en rapport avec l'espèce sensible, on répondait que le concept immatériel de l'intelligence suppose nécessairement un objet immatériel d'où ce concept est tiré, et que le fantôme, gardant, sinon la matière elle-même de l'objet physique qu'il représente, au moins quelques-unes des conditions de sa matérialité, il faut bien qu'une autre image lui soit substituée qui rejette ce qu'il conserve encore de matériel.

La scolastique compte trois moyens de connaître, dont chacun est plus particulièrement assigné par elle à l'une des trois catégories d'intelligences que lui présente l'univers. 1° L'esprit connaît les choses extérieures en vertu de sa propre essence, en tant que cette essence est identique à celle de l'objet connu; sans sortir de lui-même, Dieu, dont l'essence infinie contient en soi toutes les essences possibles, connaît tout ce qui est. Les anges aussi et les âmes séparées du corps arrivent par cette voie à certaines connaissances; mais le cercle des notions qu'ils acquièrent ainsi est nécessairement très-restreint (saint Thomas, *Summa Theol.*, pars 1ª, quæst. 84, art. 2). 2° Pour les anges et les âmes séparées, l'acquisition des connaissances que ne peut pas leur donner la contemplation de leur propre essence, exige ou la présence de l'objet : l'objet présent est directement, immédiatement perçu; cette perception directe, immédiate s'appelle *intuition;* ou une espèce exprimée de l'objet lui-même et non de son fantôme; ou enfin une espèce innée, *connaturelle*, qu'ils reçoivent en même temps que leur nature intellectuelle de la munificence du Créateur (*Ib.*, quæst. 55, art. 2). 3° L'âme déchue (*in statu lapsæ, in statu lapso, in statu isto*) n'est capable, en général, ni de la connaissance par analogie d'essence, ni de la connaissance par intuition; elle n'entre en rapport avec l'objet que par l'entremise de l'espèce qui le représente.

Tel est le cours naturel des choses; il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour le changer. Dieu seul peut, s'il le veut, substituer son action propre à celle de l'espèce, et produire immédiatement dans l'esprit de l'homme le concept abstrait d'un objet quelconque. Aussi quelques docteurs pensaient-ils que pour l'homme sur la terre, pour le voyageur, les phénomènes matériels sont exclusivement l'objet de la connaissance naturellement acquise, et que les êtres spirituels, Dieu entre autres, et la substance séparée du corps, ne tombant point sous le sens, ne sont connues de nous qu'à l'aide d'une révélation

spéciale qui les proportionne à notre force intellectuelle.

Il y a cependant des faits que nous connaissons naturellement sans l'intervention de l'espèce : ce sont ceux que saisissent, soit le raisonnement, comme la conséquence que nous déduisons du principe, l'effet que nous apercevons dans la cause ; soit la réflexion ; de ce nombre est l'espèce intelligible, dont nous ne prenons connaissance qu'en ramenant l'intelligence sur ses propres modifications.

Ce que nous voyons avant tout dans l'espèce intelligible, ce n'est donc pas l'espèce elle-même; c'est *l'objet qui y reluit*. Mais comment cet objet nous est-il donné? C'est une question de savoir si l'individualité pénètre jusqu'à l'intelligence. Nous parlons de l'individu, il est vrai ; nous le comparons au genre et, par conséquent, nous en devons avoir quelque idée. Cependant, au fond, l'individu véritable n'existe que pour les sens et l'imagination ; l'intelligence ne le connaît pas. Pour arriver jusqu'à elle, il faut que le singulier laisse en chemin tout ce qui le particularise, qu'il se fasse genre en quelque sorte, qu'il ne conserve que ses qualités définissables, son *quod quid est*, ses *quiddités* en un mot. Pourquoi? c'est que le semblable, comme pensaient les anciens, est connu par le semblable (*simile simili cognoscitur*), et que l'intelligence se distingue du sens, précisément en ce que le sens est la faculté de l'individuel, tandis que l'intelligence est la faculté de l'universel.

Les universaux seuls arrivent jusqu'à l'esprit; mais ces universaux, qui ont plus ou moins d'extension, suivent, pour s'y établir, un ordre progressif. Les uns sont la connaissance primitive (*primum intellectum*); les autres, la connaissance ultérieure (*secundum intellectum*). Le même objet d'ailleurs donne lieu, tantôt à la connaissance ultérieure, tantôt à la connaissance primitive; on va comprendre pourquoi et comment.

La connaissance s'offre à nous sous deux aspects divers : ou elle est *confuse*, ou elle est *distincte*. La connaissance confuse par laquelle s'ouvre la vie intellectuelle, est complexe; elle comprend plusieurs notions formées simultanément ; la connaissance distincte par laquelle la vie intellectuelle se couronne, est plus ou moins simple; elle ne donne qu'une notion à la fois. S'agit-il de la connaissance confuse? Le premier objet de la pensée sera, puisque l'individuel ne va pas au delà de l'imagination, le moins compréhensible des universaux, la généralité immédiatement extraite de l'individualité (*species specialissima*). S'agit-il de la connaissance distincte? Le progrès a lieu en sens inverse. Au lieu de monter de l'espèce la plus étroite au genre le plus vaste, nous descendons du genre le plus vaste à l'espèce la plus étroite. De là la double place que les docteurs assignent, dans leur généalogie scientifique, à la science des principes, à la métaphysique. Au point de vue de la connaissance confuse, la métaphysique naît après toutes les autres sciences ; on est, dans cet ordre de choses, physicien, géomètre, sans être métaphysicien. Au point de vue de la connaissance distincte, elle apparaît nécessairement la première ; sans une métaphysique préalable, point de véritable physique, point de géométrie qui mérite ce nom.

Mais que deviennent ces espèces au milieu des circonstances diverses où la vie et la mort placent l'intelligence? Les espèces sont indélébiles ; une fois en possession de l'esprit, elles ne le quittent plus; que nous y pensions ou non, elles n'en sont pas moins présentes. Si, dans une foule d'occasions, l'oubli semble nous les enlever, c'est que, dans cette vie, l'intellect, enchaîné aux organes, ne saisit l'espèce qu'avec le secours du fantôme qui lui correspond, et ce fantôme, vu la mobilité du sens qui le reçoit et le conserve, s'oblitère souvent et s'efface. Lorsque l'âme quitte son enveloppe matérielle, de nouvelles espèces lui deviennent nécessaires pour connaître les objets qu'elle n'a perçus jusque-là qu'à travers la matière; et ces espèces nouvelles lui sont infuses par la toute-puissance de Dieu ; mais les premières persistent; elle les retrouvera, à la fin des siècles et quand elle reprendra son corps, pour connaître les phénomènes comme elle les aura connus pendant sa vie terrestre.

On peut consulter, outre les écrivains cités dans le cours de cet article et ceux qui, comme Occam et Gabriel Biel, les ont combattus : Malebranche, *de la Recherche de la vérité*, liv. II, 2e partie, ch. II, et Thomas Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, essai II, ch. VIII.

A. CH.

ESPRIT. On entend aujourd'hui en philosophie par esprit ou esprit pur, ce qui est en soi, sans aucune forme sensible, sans aucune des propriétés de la matière, et qui n'a de commun avec elle que l'existence et la durée comme substance et comme cause ; un être incorporel, capable de se manifester ou de se révéler par des phénomènes qui ne peuvent être ramenés à aucune des dimensions de l'étendue. Cette définition, presque entièrement négative, s'éclaircira et se complétera par les considérations qui suivent.

Le mot esprit, de *spiritus*, souffle, en grec πνεῦμα, n'a pas toujours eu un sens ainsi déterminé. Chez les anciens, il exprimait particulièrement le souffle de la vie, ce que l'être animé semble exhaler par son dernier soupir. De πνεῖν, respirer, on a dit ἐκπνεῖν, expirer, dans les deux sens de ce mot en français, et par suite ἀφιέναι τὸ πνεῦμα, *reddere* ou *emittere spiritum*, rendre l'*esprit*.

Mais ce mot ainsi employé exprime ou une métaphore ou une hypothèse : une métaphore, si l'on veut dire que, la respiration étant la condition ou le siége de la vie, le principe vital peut être assimilé à ce qui respire en nous; une hypothèse, si l'on conçoit que ce principe même soit réellement quelque chose de subtil et d'impalpable comme le souffle, circule dans l'intérieur du corps, se meuve dans le mouvement de la respiration. C'est dans ce dernier sens que l'entendaient les naturalistes de l'antiquité (Arist., *Hist. anim.*, lib. I, c. XVII; *de Mundo*, lib. IV; *de Spiritu*, lib. III, c. VI; — Cic., *de Nat. Deorum*, lib. II, c. LV; — Galen., *Op. Hipp. et Plat.*, lib. IV).

Lors donc que les mots πνεῦμα et *spiritus* sont employés par les anciens comme noms d'un principe interne de la nature animée, ils désignent éminemment la vie, ou ce principe diversement appelé que ne rejettent point les physiologistes modernes. C'est substantiellement ce qui distingue l'organique animé de l'inorganique et de l'inanimé, même dans la pensée de ceux qui ne s'expliquent point sur la nature intime de ce principe. Ce n'est pas que l'antiquité ignorât absolument l'idée que la philosophie de nos jours rend par le mot *esprit;* mais, en général, elle exprime autrement cette idée ; elle la figure par d'autres métaphores ou en détermine l'objet par d'autres caractères.

L'esprit de l'homme, dans le sens aujourd'hui vulgaire du mot, et comme l'entendent les sociétés actuelles, généralement spiritualistes au moins par le langage, était exprimé chez les Grecs ou par ψυχή, ou plus proprement par νοῦς, et chez les Latins par *mens* et quelquefois *animus*. Ψυχή, l'*âme* des Grecs, est à la fois et le principe de la vie et du mouvement, et celui de la pensée,

l'*anima* des Latins et des scolastiques, le sujet du traité *de l'Ame* d'Aristote. Mais cette âme peut être considérée dans ses diverses facultés ou fonctions, dans les diverses régions qu'elle anime, ou, si l'on veut, dans ses diverses parties, et alors elle est comme multiple; triple dans Platon, quintuple dans Aristote. Toutefois l'un et l'autre, dans l'âme, dans ce principe de l'être animé, la source ou le siége de toutes les affections morales, distinguent une âme pensante, une âme raisonnable ou rationnelle, τὸ ἡγεμονικόν ou ἡγεμονοῦν, où résident toutes les idées et toutes les facultés comprises sous le nom de raison (τό νοερόν, νοητικὸν, διανοητικὸν, λογικόν) (*Timée*, ch. XLI, XLIV et passim; *Républ.*, liv. IV et IX; *Phèdre*, passim; *de l'Ame*, liv. II, ch. IV et passim; *Polit.*, lib. I, c. II, § 11).

C'est dans sa fonction, faculté ou partie intelligente que l'âme ou plutôt la notion ancienne de l'âme se rapproche de la notion moderne de l'esprit, quoique la conscience de la sensation et de la passion réclame l'unité spirituelle aussi bien que la pensée.

La ψυχή de Platon est incorporelle, en quelque sorte une matière incorporelle, une essence étendue et divisible, dont la portion la plus pure, la plus subtile, l'âme intelligente et immortelle, guide tout le reste, et résulte elle-même du mélange de deux essences éternelles, l'une principe de l'intelligence, l'autre principe de la matière; mais l'élément intelligent y domine; c'est dans l'âme supérieure ce qui approche le plus de la nature des idées. C'est ailleurs la ψυχή, l'âme tout entière que Socrate dans le *Phédon* déclare immortelle. La ψυχή d'Aristote est sinon corporelle, du moins inséparable du corps. Elle n'est point le corps, mais elle n'est point sans le corps, Dieu seul étant incorporel. Elle n'est point substance, mais forme, elle est l'unité simple qui donne au corps l'action, « la réalisation actuelle, l'acte (entéléchie) d'un corps naturel qui a la vie en puissance. » Mais cette âme, qui ressemble beaucoup à la vie, contient cependant un intellect qui la conduit. Elle n'est pas seulement sensible et passionnée, elle est rationnelle ou connaissante. Elle l'est, grâce à un intellect actif qui est en elle, qui peut en être séparé, principe immortel, mais par lui-même sans souvenir, parce qu'il est impassible (*de Anima*, lib. III, c. V).

On le voit cependant, ni l'âme de Platon, ni l'âme d'Aristote, n'est exactement l'esprit comme le définit la philosophie moderne. Seulement dans l'une et dans l'autre subsiste un principe supérieur, qui est celui de l'intelligence.

L'esprit humain n'est pas la seule intelligence. Il vient d'une intelligence suprême qui n'est point soumise aux mêmes conditions, quoique, par l'essence, ou du moins par des propriétés qui leur sont communes, elle puisse être appelée du même nom. Au-dessus de l'âme humaine, au-dessus de l'âme du monde, admise quelquefois comme le principe immédiat et universellement répandu de la vie de la nature entière, l'antiquité savante concevait une intelligence supérieure à tous ces principes secondaires, et cause de l'ordre du monde. C'est encore un νοῦς; c'est l'agent divin que révélait Anaxagore, et dont Pythagore attestait avant lui la simplicité, en l'appelant la monade qui remplit l'univers. Ce νοῦς est aussi pour Platon la source du principe divin déposé dans l'âme humaine. Le dieu d'Aristote est intelligent aussi dans son immobilité; il se connaît, s'il ne connaît pas le monde (*Métaphys.*, liv. XII, ch. VII et IX). Il est la pensée pure, νόησις, moteur supérieur et suprême objet de l'intelligence ou de la raison qui est dans l'âme, et qui en tant qu'active est impérissable.

Nous avons appelé *esprit* ce que les Grecs appelaient *intelligence*. Ils n'ont point songé à représenter ce principe par les métaphores empruntées du souffle; mais les Latins ont fait un pas dans ce sens. Leur langue offre des exemples du mot *spiritus* employé pour exprimer le *moral* de l'homme. On trouve dans Cicéron *regius spiritus* (*II de Lege agr.*, c. XCIII); dans César, *fiducia ac spiritus* (*Bell. civ.*, lib. III, c. LXXII); dans Horace, *avidus spiritus* (*Carm.*, lib. II, ode II). On rencontrerait également dans notre langue des exemples de ses meilleurs temps, où le mot *esprit*, surtout le pluriel *esprits*, est employé métaphoriquement, comme le nom de quelque principe physique de la vie, nom appliqué également à la représentation des phénomènes de la vie morale. Mais si la philosophie antique et la philosophie moderne ne se servent pas de la même expression, l'une et l'autre, en parlant soit de l'intelligence, soit de l'esprit, parlent de la même chose. Elles veulent dire soit le principe indivisible dans l'homme, soit le principe indivisible de l'univers.

En effet, il y a dans l'homme un phénomène qui se nomme la connaissance. Ce qui connaît en lui, ou le sujet de la connaissance, est quelque chose dont aucun phénomène externe ou sensible ne donne une idée. Mais dans tous les cas cette chose, cette substance, ce principe, défini ou plutôt désigné par son caractère distinctif, par sa faculté éminente, par sa manifestation propre, est bien un principe intelligent. Il y a dans l'homme un principe intelligent, ou l'homme est une intelligence.

Or le monde, en y comprenant l'homme qui semble le réfléchir, et qui le conçoit en le percevant; le monde, soit par l'ordre qui y règne, soit par son aptitude à être connu, soit enfin par l'existence, dans son propre sein, d'une infinité de puissances intelligentes qui le connaissent, atteste également l'action d'une intelligence, suprême unité, qui le connaît tout entier, qui réalise l'ordre en pensant l'ordre. Rien n'est que comme elle le conçoit, et le néant n'est que la contradiction avec la pensée éternelle. L'harmonie de la nature et de l'esprit humain est le gage et la marque de cette unité infinie qui les comprend l'une et l'autre. Dieu, ainsi que l'homme, est donc une intelligence.

Les modernes disent plus communément : L'homme est un esprit, Dieu est un esprit. On doit remarquer que cette expression tend à définir ou du moins à caractériser l'essence même du principe intelligent, que les anciens désignaient par ses effets plus que par sa nature, plutôt comme faculté que comme substance. Cette distinction n'est pas indifférente. Toute tentative pour exprimer, pour indiquer seulement, et même par figure, la nature des choses, est hasardeuse, et ne peut qu'imparfaitement réussir. Au point de vue de l'essence, nulle définition n'est adéquate. Dans cet effort vers la connaissance parfaite de l'esprit, dans ce passage de la faculté à la nature, de la propriété à l'être, ou, pour parler comme les scolastiques, de la forme à la matière, ou, pour parler comme Kant, du phénomène au noumène, la raison humaine et le langage humain ont eu des erreurs à encourir, des obscurités à traverser, des lacunes à constater, des ignorances à reconnaître. Ce n'est pas du premier coup, ce n'est pas d'abord avec une rigueur scientifique, ce n'est jamais avec une exactitude parfaite, que l'on peut comprendre et rendre la différence fondamentale qui sépare l'être qui connaît de l'être qui est senti. Habitué, par la vie de chaque jour, à regarder ce dernier comme la seule forme de la réalité, on est sans

cesse retombé dans ces équivoques d'expressions, dans cette phraséologie figurée qui matérialise l'incorporel et substitue des images défectueuses aux pures conceptions de la pensée.

Les chrétiens, je parle des Pères de l'Église, ne sont pas restés en général au-dessous des idées de l'antiquité; non qu'il ne fût possible de trouver çà et là, soit dans leurs ouvrages, soit même dans leur langue mystique, des expressions incertaines, ambiguës, qui ne paraissent pas rigoureusement conformes à la doctrine de l'esprit pur: on sait, par exemple, que Tertullien n'a jamais pu comprendre qu'aucune chose, que Dieu même fût incorporel; saint Hilaire ne l'a compris que pour Dieu seul; d'autres moins célèbres ont cru qu'il fallait que tout ce qui est créé eût un corps; c'était même une idée des anciens (*Tim.*, c. XXVIII). Mais, si l'on écarte les exceptions pour considérer l'ensemble, l'idée de la spiritualité est partout présente dans le christianisme. La parfaite simplicité de l'essence divine est presque un dogme. Il suffit de citer les nom d'Origène, de Cyrille d'Alexandrie, de saint Ambroise, de saint Augustin. D'ailleurs, un mot suffit. Le Christ dit à la Samaritaine: « Dieu est esprit: Πνεῦμα ὁ Θεός (Jean, ch. IV, ℣. 24). Ce n'est pas tout: la croyance dans certains êtres invisibles, impalpables, qui ne déplacent rien dans l'espace, ou la croyance aux esprits, est une croyance chrétienne. Les anges sont des esprits chargés d'une mission, λειτουργικὰ πνεύματα (*Hebr.*, c. I, ℣. 14). Que l'âme humaine fût essentiellement esprit ou quelque chose d'incorporel, c'est ce que le christianisme philosophique a généralement reconnu et proclamé. Dieu doit être adoré *en esprit* et en vérité, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Jean, ch. IV, ℣. 24); que la grâce du Christ soit avec votre esprit, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (*Galat.*, ch. VI, ℣. 18; *II Tim.*, ch. IV, ℣. 22). La lutte de la chair et de l'esprit est partout présentée comme celle de deux substances opposées. Sans doute les écrivains chrétiens ne se font pas toujours une idée rigoureuse de la parfaite simplicité de l'esprit; ils se souviennent trop quelquefois qu'*esprit* est aussi le nom d'un air subtil, d'un corps impalpable. Les noms figurés ne pénètrent pas impunément dans le langage de la science, et ce n'est qu'à la longue que les notions qu'ils expriment se dégagent tout à fait du sens qu'y attachait l'imagination avant de les céder à la raison. Mais je crois vrai que c'est au langage traditionnel du christianisme que nous devons, non pas l'idée d'immatérialité, mais l'emploi du mot *esprit* pour la rendre. En théologie, on a, conformément aux expressions de saint Paul, distingué l'âme de l'esprit; l'homme *spirituel* n'est pas l'homme *animal* (*I Corinth.*, ch. XV, ℣. 43). Saint Thomas dit avec raison (*Summa Theol.*, pars 1ª, quæst. 76, art. 1): « Nomine spiritus significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuitur. »

C'est la théologie scolastique qui a définitivement arrêté le langage de la religion, et elle a puissamment influé sur la formation du langage philosophique. On a souvent cru retrouver l'origine de la philosophie scolastique dans Jean Damascène. Il enseignait au VIIIᵉ siècle que l'âme était un esprit (πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή), et il ajoutait que le même mot désignait Dieu, l'ange, le démon, un souffle, un air, un vent. L'intelligence aussi, dit-il (*de Fid.*, lib. I, c. XVIII), est esprit (καὶ νοῦς πνεῦμα λέγεται). Voilà le langage ancien et le langage moderne qui se joignent.

La théologie scolastique n'est qu'un effort presque continuel pour concilier le christianisme et le péripatétisme. La notion de la spiritualité pure ne s'accorde pas toujours aisément avec les formes aristotéliques; mais la plupart des scolastiques, et notamment saint Thomas d'Aquin, ont à cet égard un parti pris, une volonté absolue, qui triomphe subtilement de toutes les difficultés. « Dieu, dit-il, est seul l'acte pur et infini. Les substances intellectuelles sont composées, elles le sont de l'acte et de la puissance, mais non de la matière et de la forme. Elles sont donc immatérielles (quoiqu'elles ne soient pas simples). L'âme est l'acte du corps, elle s'unit au corps comme une forme; mais comme intelligence et esprit, elle est incorporelle et subsistante (*est incorporea et subsistens anima humana, quæ dicitur intellectus et mens*). Pas plus que l'ange, elle n'a une matière dont elle soit; mais, à la différence de l'ange, elle est la forme d'une matière. Elle s'unit au corps comme une forme, et c'est l'âme intellectuelle (*anima intellectiva*) qui s'acquitte des fonctions de l'âme végétative et sensitive; il n'y a qu'une âme. » (*Summa Theol.*, pars 1ª, quæst. 75, art. 1 et 5; quæst. 76, art. 1, 2, 3.)

Sous les formes de l'école, on doit reconnaître ici un sévère spiritualisme. C'était une idée toute chrétienne, quoique l'Église, en ce qui touche l'âme, n'en fasse pas un article de foi. Mais cette idée ne s'est élevée à l'état de théorie régulière qu'à la naissance de la philosophie moderne.

C'est Descartes enfin qui a donné à cette idée sa détermination dernière; c'est lui qui, de l'aveu des écossais, a le premier établi, d'une manière péremptoire, la doctrine de l'esprit, ou la philosophie qui distingue essentiellement et substantiellement l'être pensant de l'être perçu, ce qui connaît de ce qui est ou peut être senti (Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, introd., note A). Voici sur quelle distinction fondamentale repose le spiritualisme de Descartes.

Avant lui, il était peu d'esprits qui *s'arrêtassent à penser ce que c'était que l'âme*, ou bien, si l'on s'y arrêtait, on *s'imaginait qu'elle était quelque chose d'extrêmement subtil, comme un vent, une flamme ou un air très-délié.* C'est encore ainsi qu'en juge vaguement le commun des intelligences. Quant au corps, on a toujours cru en avoir une idée parfaitement nette; en réfléchissant sur cette idée, on eût entendu, par le nom de corps, tout ce qui peut être *terminé par quelque figure, compris en quelque lieu*, remplir un espace à l'exclusion de tout autre objet, être *senti par l'attouchement* ou saisi par tel autre de nos sens, *mû en plusieurs façons*, non par lui-même, mais par *quelque chose d'étranger duquel il soit touché.* Tel est mon corps, et si je définis ainsi le mien, je remarque que cette définition n'épuise pas tout ce que je suis. On me dit que j'ai une âme dont la fonction est d'abord la nutrition et le mouvement; mais tout cela suppose le corps. Un autre attribut de l'âme, c'est de sentir; mais *on ne peut non plus sentir sans le corps.* « Un autre enfin est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense.... Je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense. » (*Médit.*, II, 4-7.)

Il suit de là que je ne suis certainement que parce que je pense certainement. Or ce qui est une substance, et une substance qui pense, ne se connaît que par sa pensée; elle connaît mani-

festement que pour être elle n'a pas besoin d'extension, de figure, d'occuper aucun lieu. Et comme nous n'avons point *d'autre marque pour reconnaître qu'une substance diffère d'une autre, que de ce que nous comprenons l'une indépendamment de l'autre*, comme nous pouvons *comprendre clairement une substance qui pense et qui ne soit pas étendue, et une substance étendue qui ne pense pas*, ces deux substances demeureront toujours distinctes (*Lettre à Régius*, t. VIII, p. 630 de l'édition des *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par V. Cousin). « Il ne répugne point que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas ; mais lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout à fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet, et il n'est pas plus de la nature d'une montagne de n'être point sans vallée, qu'il est de la nature de l'esprit humain d'être ce qu'il est.... Je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle.... Par ce mot d'attribut, on entend une chose qui est immuable et inséparable de l'essence de son sujet, comme celle qui la constitue, et qui pour cela même est opposée au mode.... Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers. » (*Lettres à Régius*, t. X, p. 70.)

C'est ainsi et dans ces termes mêmes que Descartes a établi cette doctrine adoptée généralement sur son autorité, ce dualisme, ou cette distinction des deux substances, qui, l'une et l'autre, subsistent par elles-mêmes, mais dont l'une a par essence l'étendue et l'autre la pensée, attributs incompatibles par cette seule preuve, toute cartésienne, que l'esprit *comprend clairement* l'une sans l'autre. C'est ainsi que Descartes a fixé la véritable notion de l'esprit pur, sans l'appeler constamment de ce nom ; car de son temps *esprit* désignait encore quelquefois tout ce qui est subtil, pénétrant, impalpable, témoin ces *esprits* animaux qui jouent un si grand rôle dans sa physiologie, et qu'il appelle indifféremment un air, une flamme, une liqueur (*Description du corps humain*, préf., t. IV, p. 435 ; *l'Homme*, t. IV, p. 345 ; *Réponses aux quatrièmes objections*, t. II, p. 52). Cependant il veut se délivrer du nom équivoque de l'âme, dont les auteurs ont fait le principe actif de l'organisme, et *pour ôter cette équivoque et ambiguïté*, il préfère le *nom d'esprit* (*Réponses aux cinquièmes objections*, t. II, p. 253).

On peut trouver que Descartes est allé trop loin en disant que l'âme n'est rien que pensée et le corps rien qu'étendue. L'âme et le corps sont encore autre chose ; mais il est vrai que l'âme se manifeste éminemment par la pensée et que le premier phénomène du corps est l'étendue.

Un moins grand philosophe, un plus grand écrivain que Descartes, Malebranche, établit après lui avec la dernière précision que « l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue. » C'est au troisième livre du traité *de la Recherche de la vérité* qu'il faut chercher, de cette notion fondamentale de la philosophie du XVIIe siècle, l'exposition la plus forte et la plus brillante, dans ce beau style philosophique qui ne sera point surpassé. A l'idée exacte de la spiritualité pure, Malebranche ajouta (1re partie, ch. I) que, « de même que, si la matière ou l'étendue était sans mouvement, elle serait inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite.... ainsi, si un esprit ou la pensée était sans volonté, elle serait tout à fait inutile, puisque cet esprit ne se porterait jamais vers les objets de ses perceptions, et n'aimerait point le bien pour lequel il est fait.... Le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue ; vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.... Toutefois, la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle, comme la capacité d'être mue est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. »

On conçoit que ces idées devaient être celles des contemporains de Malebranche. Un de ses plus habiles adversaires, Fénelon, se les appropriait, et les sanctionnait par cette autorité persuasive qui était en lui (voy. entre autres, parmi ses *Lettres sur la métaphysique*, la lettre 2, ch. II). Bossuet donnait la même doctrine pour base à la connaissance de Dieu et de soi-même. Il disait nettement (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, § 13 ; cf. ch. III, § 13, 14, 15) : « Spirituel, c'est immatériel.... L'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.... Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς, et celui de *mens*, que celui d'esprit. »

Au fond et sous les formes de ses théories particulières, c'est le même spiritualisme que Leibniz adopte lorsqu'il s'exprime ainsi (*Principes de la nature et de la grâce*, liv. I) : « La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples ou des monades.... Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, sont des unités. »

Sur cette foi commune à ces maîtres de la philosophie qui prévaut parmi nous, deux hypothèses seules de quelque importance ont fait hérésie : l'une est celle de Spinoza, l'autre est celle de Locke.

Spinoza, ne pouvant expliquer la possibilité d'un rapport quelconque entre des substances d'essence opposée, ou même, pour emprunter ses expressions, *ayant des attributs divers*, a refusé de concevoir ce qu'il ne pouvait expliquer et d'admettre ce qu'il ne pouvait concevoir. Il a nié tout rapport de substance à substance. C'était nier les rapports de Dieu au monde et, par conséquent, la distinction du créateur et de la création, de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, en un mot tout dualisme, ou en termes généraux la relation et la diversité. Pour ce système, rien n'est qui ne soit infini et indivisible (*Éthique*, 1re partie). Le *moi* est une protestation éternelle contre le spinozisme, et le plus indestructible des faits, la pensée, trouve dans son identité même la négation de l'identité universelle. Penser suppose un rapport, et penser *à rien*, au sens rigoureux, serait le néant de la pensée. Toute pensée divise, et n'atteste un sujet qu'à la condition d'un objet.

Sans descendre jusqu'à nos jours, nous trouverons dans Bayle (articles SPINOZA, DICÉARQUE, LEUCIPPE) de fortes réfutations du panthéisme et d'excellentes démonstrations du spiritualisme cartésien.

Locke admet la dualité dans les mêmes termes que Descartes. Il convient que la sensation nous fait connaître évidemment qu'il y a des substances solides et étendues, et la réflexion qu'il y a des substances qui pensent. « L'expérience,

ajoute-t-il (*de l'Entendement humain*, liv. II, ch. XXIII, § 28 et suiv.), nous certifie l'existence de ces deux sortes d'êtres; elle nous apprend que l'un a la puissance de mouvoir le corps par une impulsion, et l'autre par la pensée. » Mais il exprime un doute fondé sur une simple possibilité. En traitant de l'étendue de notre connaissance, il est conduit à soupçonner que notre connaissance est plus bornée que nos idées. « Par exemple, dit-il, nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non.... car il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut joindre, s'il lui plaît, à la matière, une faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec une faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée.... Quelle est, en effet, la substance actuellement existante qui n'ait pas en elle-même quelque chose qui passe visiblement les lumières de l'entendement humain? » Telle est cette célèbre hypothèse qui présente comme *une chose digne de la modestie d'un philosophe*, « de ne pas prononcer en maître sur ce que le premier être, pensant, éternel, a pu donner de degrés de sentiment, de perception et de pensée à certains systèmes de matière créée et insensible.... Il est également difficile de concilier dans notre pensée la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'a absolument point d'existence. » (*Ubi supra*, liv. IV, ch. III, § 6.)

Et cependant ce même *philosophe modeste*, qui trouve qu'une chose immatérielle *n'a absolument point d'existence*, n'hésite pas à soutenir et même à prouver que le premier être éternel n'est pas matériel, parce qu'il est pensant, et parce que la matière est non pensante, dans ses atomes comme dans sa masse. L'être éternel ne peut être qu'un esprit éternel (*ubi supra*, liv. IV, ch. X, § 14 et suiv.). Là certainement se trouverait le principe d'une réfutation suffisante du doute de Locke; et cette réfutation, que de son point de vue Leibniz avait commencée dans ses *Nouveaux Essais* (liv. IV, ch. III), le plus célèbre et le plus habile interprète de Locke, Condillac, l'a heureusement accomplie dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, (1re partie, sect. I, ch. I, § 6 et suiv.), en l'appuyant sur l'argument de l'unité.

Une philosophie engendrée tout entière par la critique de Locke, la philosophie écossaise, rejeta le doute, et s'en tint à l'ignorance. L'esprit humain fut bien l'objet de ses recherches, et même elle en fit l'objet unique de la science entière. Mais elle entendit sous ce nom quelque chose dont elle ne connaissait que les opérations et dont l'essence lui échappait. « L'esprit n'est pas la pensée, la raison, le désir, dit Reid (*Essai sur les facultés intellectuelles*, liv. I, ch. I et II), mais l'être qui désire, qui pense et qui raisonne. » — « Nous n'avons point immédiatement, dit Dugald Stewart (*Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1re partie), la conscience de l'existence de l'esprit; mais nous avons la conscience de nos sensations, de nos pensées, des actes de notre volonté. Nous avons donc autant de raison d'attribuer ces opérations à quelque chose qui pense, que les propriétés des corps à quelque chose qui est étendu, figuré, mobile. La distinction de la matière et de l'esprit est donc naturelle, et elle s'établit sans déduction, bien que les idées de matière et d'esprit soient purement relatives. La notion et, par conséquent, la science de l'esprit a même, comparée à la notion et à la science de la matière, l'avantage de reposer sur les phénomènes immédiats de la conscience. »

C'est ainsi que la psychologie moderne s'est transformée méthodiquement en science d'observation, c'est-à-dire en science qui n'est point démonstrative. En vertu du principe de Descartes, qui voit l'existence dans la pensée, mais qui y trouve en même temps la certitude absolue de l'être et le fondement de l'ontologie, on a pris la pensée pour un simple fait, pour un fait inébranlable et permanent, mais cependant pour un fait relatif, encore que tout-puissant sur l'être auquel il est relatif. L'homme pense d'une certaine façon; et comme c'est à la fois pour lui nécessité et nature, il se contredirait, il se nierait lui-même, s'il opposait sa pensée à sa pensée, et doutait de ce qu'il est fait pour croire. Son sens naturel le lui interdit, et comme il l'interdit à tout homme, il est en cela le sens commun. C'est donc une vérité de sens commun, parce que c'est un fait d'expérience universelle, que la croyance dans un principe des actes de conscience, qui n'est pas le corps, et qu'on appelle esprit. Tel est le spiritualisme pratique de l'école écossaise, spiritualisme parfaitement raisonnable, mais, quoi qu'elle en dise, infirmé dans son principe par une idée, non avouée, de la subjectivité de nos connaissances. Car cette école donne pour admettre la substance une seule raison, c'est qu'elle est une hypothèse nécessaire de la pensée humaine. Seulement elle s'interdit de l'appeler une hypothèse; mais elle évite également de prononcer ce mot de *substance*. « La matière, tout comme l'esprit, ne nous est connue que par ses qualités et attributs, et nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui constitue l'essence de l'une et de l'autre. » (Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1re partie).

Cette extrême prudence a peu à peu introduit l'habitude d'employer le mot *esprit*, plutôt comme le nom figuré du *moi* humain, manifesté dans ses actes, que comme le nom direct de sa substance. La méthode écossaise a plus d'analogie qu'elle ne pense avec la subtilité rigoureuse de ces philosophies qui, n'affirmant de la nature des choses que le *moi* et le *non-moi*, sont toujours sur la pente de l'idéalisme.

En effet, ce *moi* n'est qu'une abstraction, ou c'est le nom d'un pur phénomène, s'il n'est identique au nom d'*esprit*. Il exprime la conscience de certains faits internes, et, comme le νοῦς des Grecs, il désigne une faculté actuellement témoignée à elle-même. Mais la raison ne peut s'arrêter là; il n'y a point de faculté qui ne suppose ce qui l'exerce, point d'acte qui n'implique un agent, point d'affection qui n'exige un affecté, point de phénomène qui ne nécessite une substance. Le *moi*, comme faculté, acte, affection, phénomène, le *moi* conscience, connaissance, intelligence, est nécessairement quelque chose qui a conscience, un connaissant, un intelligent. Il y a un sujet du *moi*, ou plutôt le *moi* est un sujet. Le *moi* est quelque chose. Quand même on le réduirait à la conscience de certains actes, ce qui aurait conscience serait quelque chose. Nous allons voir si ce quelque chose peut être autre chose qu'un esprit.

Les Allemands sont ceux qui semblent avoir le plus hésité à se prononcer pour l'affirmative. Le mot *esprit* (*Geist*) est bien rare dans Kant. Ce que les Français appellent hardiment ainsi, l'être mental, est plutôt chez lui le *Gemüth*, l'*animus* des Latins. Et encore, lorsqu'il se sert de ce mot aussi bien que de celui d'*âme* (*Seele*), a-t-il soin d'avertir qu'il ne préjuge pas la nature d'un tel sujet; il en parle comme d'un inconnu.

Mais cet inconnu n'est vraiment pas plus le corps que l'esprit; pour lui, ces mots ne semblent que les appellations arbitraires et provisoires de certaines natures, de certaines choses, qu'on ne peut connaître que dans leurs phénomènes, que seule la raison pure conçoit sans leurs phénomènes ou sous leurs phénomènes : à ce titre, ce sont des noumènes. Ainsi, la conscience de la pensée ne ferait qu'attester un fait, le fait d'une pensée, le fait de penser, et le *pensant*, uniquement connu par la pensée, ne serait lui-même qu'un *pensé* (noumène). La conscience elle-même, n'étant que la pensée de la pensée, ne donnerait dans le pensant qu'un pensé. En d'autres termes, le sujet de la pensée ne serait que la pensée d'un pensant; en d'autres termes encore, la pensée ne ferait connaître que de la pensée. La pensée, en remontant dans la pensée, ne trouverait que la pensée, et ainsi à l'infini. De là le scepticisme, le scepticisme idéaliste.

Ce septicisme est invincible pour qui emploie la raison contre la raison. Là aussi est un infini, un infini logique et, par conséquent, une contradiction insoluble. C'est une loi de la raison pure que tout acte donne l'être. L'être en acte est dans le fait de conscience; il y est, et dans le sujet qui a conscience, et dans le sujet de ce dont il a conscience; dualité purement logique, pure hypothèse de l'analyse, car la pensée sans conscience serait le néant de la pensée, et la conscience sans la pensée n'est que la pensée en puissance. Ainsi, ou il n'y a rien, ce qui est affirmer et nier tout ensemble, ou le *Cogito* de Descartes est vrai. Point de raison pure ou point d'être.

Si donc on entend par esprit le sujet de la pensée, l'être pensant que ne manifeste aucun phénomène d'étendue, et que la raison ne peut concevoir sans une unité incompatible avec l'étendue, l'esprit est une idée que la philosophie critique ne saurait anéantir, et le soin qu'elle apporte à n'en point prononcer le nom, n'est qu'une réserve méthodique qui ne peut raisonnablement en compromettre l'existence.

Toutefois il faut convenir que cette réserve, cette impartialité défiante que la philosophie critique s'impose, quant à la définition des substances, a pour effet d'engendrer le doute sur les conclusions légitimes que la raison tire des attributs de la substance à sa nature. Il s'établit ainsi une idée rigoureusement abstraite de l'être, une hypothèse obligée, mais comme une pure conception logique qui le pose comme une chose inaccessible à toute connaissance, étant inaccessible à l'expérience. Alors, dans cette neutralité absolue de l'être, aucune induction n'étant permise du phénomène au noumène, il en résulte que ce noumène est conçu comme *indifférent* (pour parler la langue de la scolastique), comme pouvant également devenir la pensée ou l'étendue, l'action ou la passion, la volonté ou la résistance. Or, si le noumène, étant rigoureusement *inconnaissable*, faute d'attributs essentiels, est neutre et indifférent, c'est une conséquence naturelle que de le dire universel et identique. Cette conséquence n'a point tardé; ce pas, la philosophie allemande l'a fait; on a vu les successeurs de Kant rajeunir le spinozisme sous le nom de doctrine absolue.

Ce spinozisme n'est point la négation expresse de l'esprit, en ce sens qu'il n'en proscrit pas le nom, ni jusqu'à un certain point l'idée; mais parce que l'esprit est logiquement un être, et que nous pensons qu'il est, il devient une forme, un mode de l'être, lequel n'est pas moins esprit que non-esprit, mais qui, s'il n'est pas, au même point de l'espace et de la durée, esprit et non-esprit, peut être l'un et l'autre simultanément en des points divers, sans cesser d'être lui-même, et successivement en un même point, sans perdre son identité. Ainsi, dans Hégel (*Phænomenologie des Geistes*), l'esprit joue sans doute un grand rôle. L'esprit s'y distingue de la nature comme l'être qui se connaît de l'être qui ne se connaît pas; mais l'un et l'autre est l'être à deux puissances différentes, à deux degrés, à deux moments. L'être n'est pleinement lui-même qu'au moment où il a conscience de lui-même, où il est esprit. Mais l'esprit lui-même n'est pas un état fixe et uniforme de l'être. Il est objectif ou subjectif, relatif ou absolu, individuel ou universel. Dans l'anthropologie, il est l'esprit dans sa détermination individuelle, l'esprit naturel, l'esprit qui n'est encore que l'âme, ou l'unité d'un organisme; mais là même, il est soumis à une loi de développement qui le manifeste et le porte, par les degrés de la pensée, à un terme de plus en plus voisin de l'état d'esprit absolu. D'où il suit que l'esprit est au fond synonyme de l'idée. Mais comme l'idée est l'être en tant que pensé, lequel ne diffère pas de l'être pensant, l'évolution logique de l'idée n'est que le développement de l'être. Il n'y a rien au monde que l'être sous des formes qui répondent à des moments divers.

En d'autres termes, comme l'être est à la fois une nécessité logique pour le *moi* qui le pense, et le caractère nécessaire de ce même *moi*, c'est le *moi* qui prouve et qui est l'être; l'être prouve à son tour et est le *moi*. Conséquemment, l'être, dans les phases de son existence, est conçu suivant les lois de l'esprit, et ces lois ne sont que ces phases exprimées, que les phénomènes internes de ces transformations. Comme c'est par la réflexion sur soi-même que l'esprit acquiert la conscience de tout ce qui est, de sorte que la conscience de ce qui est n'est en dernière analyse que la conscience de soi, il vient que l'*être* est *soi*, que la conscience est son dernier développement, que l'être n'atteignant la plénitude de l'existence que par l'esprit, l'être est esprit; et la réalité tout entière, dans ses formes, dans ses modes, dans ses moments, n'est que l'être qui devient esprit, l'être qui se retrouve, qui se rejoint, et qui entre ainsi en possession de l'existence absolue. Ainsi l'esprit est l'absolu; il est Dieu, et Dieu est tout. Cette équation finale, entre l'être, l'esprit, Dieu, tout, l'absolu, est le couronnement de la doctrine hégélienne; mais on peut dire que cette apothéose de l'esprit l'anéantit en lui-même, et lui ravit son essence en la généralisant : le panthéisme spiritualiste noie l'esprit dans l'illimité. En devenant tout ce qu'il pense, il n'est plus rien en dehors de ce qu'il pense, et il périt dans son universalité Voilà, en termes abrégés, où la notion de l'esprit a été conduite par les dernières philosophies. Les spéculations sur l'être ont toujours pour résultat de le perdre en le confondant. La suppression de toute diversité substantielle est incompatible avec la véritable science, et la notion de la science même suppose que tout n'est pas *un même*.

La philosophie doit donc se renfermer dans les cadres de la raison humaine au lieu de les briser; et ce que la raison humaine nous apprend touchant l'esprit, le voici, dans l'état présent de la philosophie spiritualiste.

La personnalité humaine, ou le *moi*, s'atteste à elle-même par des phénomènes de diverses sortes, par des phénomènes de passivité, par des phénomènes d'activité. La sensation, le jugement, le raisonnement, tous faits qui supposent le souvenir, sont des phénomènes passifs, en ce sens que nous ne pouvons, en certains cas, nous empêcher de les manifester Au moins sont-ils

involontaires, et soit dans leur point de départ, qui est une affection irrésistible, soit dans leur développement, dont la forme nous est imposée, nous sommes un *moi* passif, ou qui éprouve, et qui connaît qu'il éprouve et ce qu'il éprouve. En tant qu'il connaît en divers temps ces faits divers, il est identique, il est un. La connaissance la moins active, la plus involontaire, est l'acte et la preuve d'une unité connaissante.

Mais, quoique déterminé à éprouver et à connaître par une affection qui est donnée; quoique soumis, dans cette série d'opérations, à un ordre et à des formes immuables, le *moi*, en la traversant, se sent agir, et comme il agit successivement, et qu'il a conscience de la liaison de ses actes dans un seul et même agent qui est lui-même, il se connaît un, il se juge tel, par l'action comme par la passion. Et lorsqu'à l'activité forcée il unit une activité qu'il sent volontaire, ces phénomènes d'activité éminente lui révèlent, ou plutôt lui démontrent, plus pleinement encore, que le sujet de la volonté est un. La notion de son identité, donnée par la conscience, se transforme dans la raison et y devient la notion de l'unité.

Comme pensant, comme voulant, le *moi* est donc un, et ses volontés, ses pensées, surtout ses sensations, tout cela se manifeste à lui dans un milieu percevable ou concevable qui n'a pas la même unité. Sa personnalité, que constitue le témoin intérieur, identique, de tous ces actes, est placée elle-même au sein d'un monde manifesté par une multiplicité de phénomènes différents, les uns dans l'espace, les autres dans le temps. Ainsi, en présence de l'identique et de l'un, est le divers et le multiple. Si ce qui connaît n'était pas un, rien ne serait connu. Si le divers n'existait pas, rien ne serait à connaître. La connaissance, vérité primitive de conscience, suppose donc l'un et le divers. L'identité du tout est contradictoire, et l'unité absolue serait le néant du *moi*, de la conscience, de la connaissance, de la pensée. Or, si ces choses n'étaient pas, le reste serait comme s'il n'était pas. L'identité universelle équivaudrait donc au néant universel.

Il suit qu'une certaine diversité est la condition de l'être, et que l'unité est la condition de la connaissance. L'être divin qui est connu sera nommé comme on voudra; l'être un qui connaît pourra se nommer esprit.

Unité qui connaît et qui veut, c'est ce que la conscience nous révèle en nous. Mais, par une induction naturelle, d'une autorité irrésistible, peut-être d'une certitude démonstrative, le monde entier du divers suppose, dans son existence même, une unité dont la connaissance l'égale. Tout ce qui est est nécessairement connu; car que serait ce qui ne serait ni connu ni connaissable? Il existe donc une unité connaissante, dont la connaissance est universelle et absolue; rien n'empêche de l'appeler également esprit. D'autres inductions non moins puissantes nous autoriseraient à lui attribuer une volonté en rapport avec sa puissance, une puissance en proportion avec l'existence du monde; mais cette recherche nous mènerait trop loin, et elle n'est pas de notre sujet. Qu'il nous suffise d'indiquer que l'existence et la connaissance du tout atteste un être qui connaît tout, et dont l'unité s'égale à l'infini.

En d'autres termes, l'homme est esprit, Dieu est esprit. L'esprit est l'unité intelligente. On pourrait concevoir l'unité sans l'intelligence. Telle peut-être serait la notion de la force; mais la force n'est pas nécessairement esprit. On ne pourrait concevoir l'intelligence sans l'unité. Cette unité est-elle purement phénoménale, la forme de l'acte intellectuel? Mais alors elle est la forme de l'être en acte : d'ailleurs les actes intellectuels, divers dans le temps, supposent un agent identique, et l'identité de l'agent suppose en lui l'unité substantielle. Cet agent connaît ses actes, il se connaît dans ses actes, et ces actes ne seraient pas des actes d'intelligence, s'ils n'étaient connus de lui. Penser n'est que se connaître intelligent, et, pour l'être intelligent, c'est se sentir être. D'où nous tirons cette définition de l'esprit : Une substance simple ayant conscience d'elle-même.

C. R.

ESSENCE (de *essentia*, introduit pour la première fois dans la langue latine par Cicéron et formé du verbe *esse*, être, à l'imitation du grec (οὐσία), qui dérive de la même manière de εἶναι, l'infinitif du verbe *être* dans la langue grecque. — En allemand, *essence* se traduit par *wesen*, qui est dans un rapport à peu près semblable avec le verbe *être* (*sein*), ainsi que le prouve le participe passé (*gewesen*). — Dès les premiers pas que l'on fit dans la métaphysique, on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il y a dans chacun des êtres dont l'univers se compose deux sortes d'éléments bien distinctes : les uns sont mobiles, variables, fugitifs, multipliés à l'infini, ne faisant que paraître et disparaître ; les autres permanents, identiques, toujours semblables à eux-mêmes, constituent le fond et l'unité de chaque existence. On a appelé les premiers des *accidents* (συμβεβηκότα); on a donné aux derniers le nom d'*essence* (οὐσια). Le mot *essence* avait donc autrefois, dans la métaphysique des Grecs, une signification plus étendue et en même temps plus nette que dans la nôtre; il désignait le contraire des accidents ou des simples phénomènes, c'est-à-dire le plus haut degré de réalité et de durée, ce qui constitue le fond même de l'être, soit en général, soit dans chaque existence en particulier ; il ne s'appliquait pas moins à la substance qu'à la qualité la plus invariable, à ce que nous appelons aujourd'hui plus particulièrement du nom d'essence. En effet, pour Platon comme pour Aristote et pour les philosophes qui ont marché sur leurs traces, l'essence, c'est tout ce qui est véritablement, ce qui dépasse la sphère de l'observation des sens et n'est connu que par la raison, ce qui occupe le premier rang dans la parole, dans la pensée et dans le temps (*Métaphysique*, liv. IV, ch. VIII). Platon la fait consister dans les idées, parmi lesquelles on voit figurer l'unité de l'être, c'est-à-dire ce que nous appelons la substance. Pour Aristote, elle est la première des catégories, c'est-à-dire la plus nécessaire parmi les conceptions de notre entendement, et le nom qui lui est consacré (οὐσία) s'applique également à ces trois choses : 1° à la forme, c'est-à-dire aux qualités qui constituent la nature spécifique de chaque être, les qualités qui nous représentent le genre et l'espèce, et dont l'énoncé est l'objet propre des définitions; 2° à la matière, dans laquelle les qualités nous apparaissent d'une manière sensible, au *substratum* ou sujet (ὑποκείμενον) par lui-même indéterminé, auquel vient s'appliquer la forme comme le cachet s'imprime dans la cire ; 3° à l'être concret ou à l'individu (σύνολον) formé par la réunion des deux éléments précédents, ou plutôt dans lequel ces deux éléments ont une véritable existence. Ainsi tout le monde tombait d'accord sur la signification du mot; mais on était divisé sur la nature de la chose. Pour le chef de l'Académie, les essences, comme nous l'avons déjà dit, ce sont les idées : ce qu'il y a de plus général, de plus universel, de plus abstrait dans la pensée, c'est précisément ce qu'il y a de plus réel dans les choses. Au contraire, selon le fondateur du Lycée, ce qu'il y a de plus réel, ce qui contient au plus haut

degré l'existence et l'être, c'est, non pas le phénomène ou l'accident, entièrement opposé à la nature de l'essence, mais l'individu, la réunion de la matière et de la forme, qui, en dehors de cette réunion, ne sont que de pures conceptions de l'intelligence. Au-dessus des individus qui peuplent le monde sensible, il n'y a que Dieu, qui lui-même encore est un individu; car (et c'est là le beau côté de la métaphysique d'Aristote) il compte au nombre de ses attributs la conscience, il est la *pensée de la pensée*, il pense et il agit actuellement. C'est un fait très-important et qui n'a pas été assez remarqué, que cette confusion, chez tous les métaphysiciens de l'antiquité, ou plutôt cette identification, sous un même nom et dans une même idée, de l'essence et de la substance. Pour eux la substance séparée de l'essence, c'est-à-dire le *substratum* indéterminé, indéfini de toute qualité et de toute forme, c'était la *matière première*, une sorte d'intermédiaire entre l'être et le non-être, une véritable abstraction qui, dans Platon comme dans Aristote, ne sert à désigner que la simple possibilité des choses (voy. DUALISME). Quant à la matière proprement dite, ou quant aux éléments physiques qui entrent dans la composition des corps perçus par nos sens, ils sont dans les mêmes conditions que les autres êtres; ils ont leurs caractères, leurs attributs, leurs natures propres, par lesquels ils se distinguent complétement de ce sujet passif et nu dont nous venons de parler.

La distinction de l'essence et de la substance n'a commencé à s'établir que sous le règne de la philosophie scolastique, sous l'influence même de la langue métaphysique d'Aristote. Prenant pour quelque chose de réel la notion abstraite de la matière, du sujet indéterminé de toutes les formes possibles, les philosophes du moyen âge lui ont donné le nom de substance ou de *substratum*, qui est en effet la traduction littérale du mot grec ὑποκείμενον. Ils ont réservé le mot *essence* aux qualités exprimées par la définition ou aux idées qui représentent le genre et l'espèce. Un de ceux qui ont le plus contribué à ce résultat, c'est Duns-Scot, qui, dans son traité du *Principe des choses* (t. III de ses *Œuvres complètes*, quest. 7, art. 1er et suiv.), enseigne expressément que la matière première dépouillée de toute forme, que le sujet passif et nu, comme le concevait Aristote, a une réalité actuelle, une existence positive, et constitue dans chaque individu l'être proprement dit. Cette matière première entre à la fois dans la substance des hommes et dans celle des anges, elle alimente également les esprits et les corps. Dès lors que devient la forme ou l'essence entendue à la manière des scolastiques, si l'on veut conserver l'unité dans l'être? Elle descend nécessairement au second rang, à celui qu'occupait autrefois la matière première; elle n'est plus par elle-même qu'une simple abstraction. Sans doute le réalisme a lutté quelque temps contre ce partage; on voit saint Thomas d'Aquin (*Summa Theol.*, 1re partie, quest. 14, art. 4), à l'exemple de Platon, identifier dans l'intelligence suprême et dans les formes éternelles de cette intelligence, c'est-à-dire dans les idées, l'essence et la substance des choses. « Toutes les créatures, dit-il, tant les spirituelles que les corporelles, existent par cela seul que Dieu les connaît. C'est par son intelligence que Dieu produit toutes choses, car son intelligence (*suum intelligere*), c'est son être. » Mais Scot et les nominalistes ont été les plus forts, et la distinction dont nous parlons a été maintenue jusqu'à l'avénement du cartésianisme et dans le sein même de cette grande philosophie.

En effet, Descartes, fidèle en ce seul point au langage et aux habitudes de la scolastique, continue à parler de la substance comme d'une chose entièrement différente de l'essence. Sans lui accorder aucun caractère positif, aucune vertu déterminée, comme Leibniz lui en fait justement le reproche, il nous la montre sans cesse comme le plus haut degré de la réalité et de l'être. « Lorsque nous concevons la substance, dit-il (*Principes philosophiques* 1re partie, § 1), nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Il est clair, et Descartes lui-même en fait la remarque, que cette idée de la substance ne peut convenir qu'à Dieu. Mais, dans les créatures, c'est véritablement à l'essence qu'il donne le premier rang, quoique le nom de la substance soit encore conservé comme celui d'un élément distinct; il ôte à l'essence le caractère purement logique qu'elle avait dans l'école, pour en faire le principe véritable ou le fond de toutes les qualités et de tous les modes sous lesquels nous apercevons un être. Parmi les attributs de chaque substance, il n'y en a qu'un seul, selon lui, qui mérite le nom d'essence, et duquel les autres dépendent et ne sont que des modifications : c'est l'étendue dans les corps et la pensée dans les esprits. En vain Descartes conserve-t-il encore à la pensée et à l'étendue le nom d'attributs; il est évident que le rôle qu'il leur fait jouer dans l'existence entière de chaque être ne laisse point de place à un principe plus élevé, et suppose implicitement l'identité de l'essence et de la substance. Mais ce résultat ne peut pas être admis dans les conditions de la philosophie cartésienne; l'étendue n'est qu'une abstraction géométrique qui ne saurait rendre compte des phénomènes de la résistance ou du mouvement dans les corps; la pensée ne saurait expliquer les actes de la volonté ni même les simples fonctions de la vie; enfin l'une et l'autre, supposant au-dessus d'elles un principe supérieur, perdent par là même le rang qu'on a voulu leur donner. Aussi Leibniz, tout en poursuivant le même but que Descartes et en profitant de son exemple, a-t-il subtitué à toutes les abstractions ou logiques, ou géométriques, ou métaphysiques, qui viennent de passer sous nos yeux, le principe réel et vivant de la force. Dans cette idée, l'essence et la substance ne forment en effet qu'une seule et même chose; car l'activité et la puissance causatrice qui est le caractère constitutif, c'est-à-dire l'essence de la force, n'est pas un attribut comme un autre, si toutefois elle mérite le nom d'attribut; c'est quelque chose de permanent et de durable, en un mot d'identique, comme on conçoit la substance; et elle a de plus que la substance la vie, la faculté de se suffire à elle-même et de produire hors de son sein, par sa seule énergie, tous les modes possibles de son existence. Il n'est pas un phénomène, soit de la conscience, soit des sens, dont on ne puisse rendre compte par la notion de force; il n'est pas une idée de la raison, si universelle et si absolue qu'elle puisse être, qui ne rentre dans ce principe, lorsqu'on l'applique à l'universalité des choses. C'est ce principe, à la lumière duquel on comprend à la fois Platon et Aristote, qui domine et doit être maintenu dans la métaphysique de nos jours. Le nominalisme moderne, c'est-à-dire la philosophie de Locke et de Condillac, aussi bien que le moderne réalisme, représenté en Allemagne par les systèmes de Fichte, de Schelling et de Hégel, n'ont servi qu'à le rendre plus évident et à le dégager de la confusion où Leibniz lui-même l'avait laissé. Voy. CAUSE, SUBSTANCE, FORCE.

Cependant le mot *essence* peut aussi s'appliquer par analogie à des choses qui n'ont aucune existence réelle, et, dans ce cas, conservant sa signification logique, il n'exprime que les qualités ou les idées qui doivent entrer dans la définition. C'est ainsi que l'on dira toujours que l'essence d'un triangle équilatéral, c'est d'avoir ses trois angles égaux et ses côtés égaux. C'est uniquement dans ce sens que Kant a conservé le mot *essence*, et il veut, par une conséquence naturelle de son système, qui établit un abîme entre l'existence et la pensée, que l'essence d'une chose soit distinguée de sa nature. La première est déterminée par la seule notion que nous avons de cette chose, et peut, comme la notion elle-même, être tout à fait chimérique. La seconde, au contraire, exprime ce qu'il y a de réel dans les objets que nous nous représentons, et ne peut être constatée que par l'expérience.

ESTHÉTIQUE. Ce mot, dérivé du grec (αἴσθησις, sensation), est employé par Kant dans la *Critique de la Raison pure* pour désigner l'étude de la sensibilité ou des sens; mais l'usage lui a donné une autre signification, aujourd'hui consacrée, quoique moins conforme à son étymologie. L'esthétique est la science du beau et la philosophie des beaux-arts. — Malgré l'importance et l'intérêt des questions qu'elle traite, l'esthétique n'est parvenue que fort tard à obtenir une place indépendante et le rang qui lui est dû parmi les sciences philosophiques. Si elle a été cultivée avec ardeur en Allemagne depuis un siècle, en France elle trouve encore bien des incrédules. Nous nous proposons, dans cet article, de combattre quelques préjugés qu'elle rencontre dans beaucoup d'esprits; nous essayerons ensuite d'en tracer le cadre et d'en marquer les principales divisions. Nous terminerons par un exposé rapide des diverses formes qu'elle a eues jusqu'à présent.

I. Il est inutile de réfuter l'opinion de ceux qui prétendent que le beau est une affaire de sentiment, que le goût varie avec les individus, et que l'appréciation des œuvres d'art ne peut être soumise à des règles fixes. Ce système, on le sait, n'est que le scepticisme appliqué à l'art et à la littérature. Encore, s'il pouvait se renfermer dans les limites qu'il paraît vouloir ici s'imposer à lui-même; mais c'est le propre du scepticisme, lorsqu'il a pénétré dans la pensée humaine, de l'envahir tout entière. Une pente fatale et irrésistible l'entraîne de l'art à la morale, à la politique, à la religion, à l'universalité de nos connaissances. Nous l'abandonnons à ses propres conséquences. Remarquons seulement que ceux qui le professent se démentent eux-mêmes; car ils portent sur la beauté des jugements aussi absolus que sur le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. Ils n'hésitent pas plus à se prononcer sur le mérite absolu des ouvrages d'art que sur la moralité des actions humaines.

Aux yeux de beaucoup d'hommes qui ont peu réfléchi sur la véritable mission de l'art, *les arts d'agrément*, ainsi qu'ils les appellent, étant uniquement destinés à produire un ordre particulier de jouissances, celles de l'imagination, ne peuvent devenir l'objet de la science; mais, comme s'ils s'apercevaient de l'insuffisance de leur principe, ils se hâtent de le modifier par la maxime qui veut que l'utile se mêle à l'agréable : l'art, dit-on, doit à la fois *instruire et plaire*. Or, en supposant que la mission de l'art soit en effet de revêtir la vérité des formes qui l'embellissent, on avouera que la science peut au moins, dans les représentations de l'art, séparer le fond de la forme, et chercher à comprendre le sens de ses enseignements. On reconnaît aussi dès lors que l'art a un côté sérieux, qu'il doit être soumis à des règles, et n'est pas livré aux caprices de l'imagination. Un autre préjugé a sa source dans une fausse idée de la dignité de l'art et de son indépendance. Que la science étudie les lois de l'univers physique et moral, qu'elle soumette à ses analyses et à ses calculs les phénomènes de la nature, qu'elle entreprenne de décrire et de classer les événements de l'histoire, de dévoiler l'organisation des sociétés, elle ne sort pas de son domaine; mais si elle essaye de pénétrer dans le monde de l'art, elle ne peut que s'égarer dans ces mystérieuses régions Comment aborder avec la réflexion les œuvres de l'inspiration? Ira-t-elle porter le scalpel de l'analyse sur les créations vivantes de l'artiste et du poëte? Espérez-vous dérober au génie ses secrets qu'il ne sait pas lui-même? Prétendez-vous lui tracer la route qu'il doit suivre; croyez-vous l'enfermer dans vos classifications et l'enchaîner par vos formules? il se rira de vos règles pédantesques; il n'obéit qu'au souffle divin qui l'anime. Comme Dieu, dont il possède le plus bel attribut, il crée librement. Vouloir lui imposer des lois, et soumettre ses œuvres au contrôle de la froide raison, c'est plus qu'une témérité, c'est presque une impiété et une profanation. En un mot, entre l'art et la philosophie, il y a une opposition complète : origine, but, procédé, langage, tout entre eux diffère. N'est-ce pas assez d'avoir un art poétique, faut-il y ajouter une métaphysique de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et de la musique? Creuses et vides théories qui n'auront jamais la vertu d'enfanter une œuvre d'art, et ne serviront qu'à égarer le talent qui voudra s'y conformer. — Tous ces raisonnements sont plus spécieux que solides. D'abord, en élevant si haut l'art, ne risque-t-on pas de le rabaisser en réalité? N'exagérons pas ce qu'il y a de mystérieux dans son origine, ses procédés et ses effets. Si l'art ne s'adresse pas à l'esprit et à la raison, si tout en lui est inintelligible et incompréhensible, il n'y a plus rien de commun entre lui et l'intelligence humaine; il est réduit à s'exercer sur les facultés inférieures de l'âme, l'imagination et la sensibilité. Alors il descend du haut rang qu'on avait voulu lui attribuer. Si, au contraire, il exprime et représente, par des formes sensibles, les idées éternelles qui sont l'essence des choses et aussi le fond de la raison, celle-ci doit les reconnaître sous ces images et ces symboles, comme elle veut les contempler dans les phénomènes de la nature et les événements de la vie réelle. Les œuvres de l'artiste seraient-elles plus obscures et plus énigmatiques, moins transparentes que celles de la nature? N'est-ce pas, au contraire, sa tâche de dépouiller un fait, un événement, une idée, des accidents insignifiants, des accessoires prosaïques qui les obscurcissent ou les défigurent dans le monde réel, en un mot de représenter l'idéal? S'il en est ainsi, entre l'art qui crée cette manifestation idéale du beau et la philosophie qui cherche à saisir le vrai sous sa forme abstraite et pure, il y a un rapport évident; ils ne peuvent être étrangers l'un à l'autre, entre eux il existe une communauté d'idées malgré la diversité des formes et des moyens; ils doivent s'entendre tout en conservant leur rôle distinct et leur indépendance.

Mais, dira-t-on, si la philosophie ose toucher aux représentations de l'art pour en abstraire les idées qu'elles recèlent, et renfermer celles-ci dans ses arides formules, elle leur ôte la vie, elle détruit l'art qui consiste dans l'harmonie et la fusion intime de l'idée et de son image. —

Nous l'avouons, en cherchant à pénétrer le sens des créations de l'art, la philosophie leur enlève quelque chose de ce charme particulier qui naît de la simple contemplation du beau. Néanmoins, loin d'exclure cette première impression, elle la présuppose, mais à ce sentiment, elle en fait succéder un autre. L'âme humaine a plusieurs facultés qui chacune à leur tour demandent à être développées: après avoir admiré, l'homme veut comprendre; après la spontanéité, la réflexion; après l'émotion naïve, le jugement qui cherche à se rendre compte. L'enfant lui-même, pour satisfaire sa curiosité naissante, brise le jouet dont il s'était amusé. A Dieu ne plaise que nous fassions de l'art un amusement frivole; mais, quelle que soit l'importance et la grandeur des objets qui sont offerts à l'homme, il y a en lui un besoin irrésistible qui le porte à leur demander ce qu'ils signifient, quelles idées ils représentent, à vouloir démêler ces idées et les concevoir sous leur forme pure et abstraite; ce besoin, c'est celui auquel répond la philosophie; et rien ne lui échappe, rien ne se soustrait aux avides recherches qu'il provoque. Par cela même que l'art développe de grandes conceptions, qu'il ébranle fortement toutes les puissances de l'âme humaine, la raison se sent d'autant plus vivement sollicitée à se rendre compte de ses effets et à pénétrer le secret de ses œuvres. Nous trouvons à cette étude un plaisir nouveau, plus sévère que le premier, non moins vif ni moins profond. Ne dites pas que la science profane les œuvres de l'art en cherchant à en comprendre le sens; profane-t-elle aussi les œuvres de Dieu lorsque, armée des procédés de sa méthode, elle essaye de dévoiler les lois de la nature et de lui arracher ses secrets? L'astronomie, la physique, la chimie seraient, à ce titre, des sciences impies et sacriléges. Pourquoi la raison humaine ne pourrait-elle rien comprendre aux créations du génie? Le génie, n'est-ce pas l'esprit humain lui-même? ce qu'il produit par l'une de ses facultés, pourquoi ne le comprendrait-il pas avec une autre? Quand il s'élève dans les plus hautes régions, sur les ailes de l'inspiration, perd-il tout à fait la conscience de lui-même, pour que, redescendu sur la terre, il ne se souvienne plus des cieux qu'il a parcourus? et nous qui l'admirons, nous ferait-il partager son enthousiasme s'il ne savait nous initier à ses mystères? Il ne s'agit donc pas d'ôter au génie son caractère divin, de le dépouiller de son auréole, et de lui enlever les hommages qui lui sont dus; mais d'ajouter à la première impression que fait sur nous ses œuvres, une admiration intelligente et raisonnée. Le véritable culte de l'art est un culte éclairé, sérieux, il ne se confond pas avec l'enthousiasme factice des amateurs et des dilettanti; c'est à la philosophie à l'inaugurer, parce qu'à elle seule il appartient de montrer ce qu'il y a de réellement divin dans ses créations, en faisant ressortir les idées éternelles qui en constituent le fond. Il y aurait de l'ingratitude à méconnaître ce que l'art doit à la philosophie; car c'est elle qui la première a proclamé sa dignité, sa sainteté, quand il en avait lui-même presque perdu la conscience. Les profanateurs de l'art sont ceux qui lui donnent pour but unique de plaire à l'imagination, de charmer les sens, de flatter les passions, qui en font le ministre de je ne sais quelle volupté raffinée, plus propre à énerver les âmes qu'à les élever et les purifier. C'est à eux que s'applique le *Odi profanum vulgus et arceo* du poëte, non aux adorateurs de la vérité éternelle, sœur de l'idéale beauté.

Il est, nous l'avouons, une philosophie étroite et mesquine qui prétend ramener les plus hautes conceptions de la pensée aux proportions de la perception sensible; celle-là, vous avez droit de l'écarter, elle n'a pas le sens de l'art. Il en est de même de ce froid rationalisme qui réduit la science à de vides formules, qui ne sait qu'abstraire, comparer et combiner des notions finies, sans jamais s'élever jusqu'à l'infini. Il est également incapable de comprendre les représentations de l'art. Mais il est une philosophie qui conçoit l'infini, l'éternel, le nécessaire, qui le cherche partout dans la nature, dans l'homme, dans l'histoire; qui non-seulement le cherche, mais l'aime et l'adore. A elle il est donné de s'introduire dans le sanctuaire de l'art et d'étudier ses œuvres; car les œuvres de l'art ne représentent qu'une chose, l'infini, l'invisible sous des formes visibles et finies.

Mais s'il est permis à la philosophie de déterminer les principes de l'art, celui-ci n'a-t-il rien à craindre pour son indépendance? du moment que la philosophie s'arroge le droit de juger ses œuvres, n'aura-t-elle pas aussi la prétention de lui imposer des règles? or le génie est au-dessus des règles. Nous pourrions d'abord répondre avec un illustre philosophe: « Le génie, c'est la plus haute conformité aux règles. » Dans ses sublimes écarts, et jusque dans ses caprices et ses fantaisies, il reste encore fidèle à certaines lois qui sont les lois fondamentales de l'art; autrement, il n'enfanterait que des conceptions bizarres, dénuées de sens et d'intérêt comme d'harmonie et de beauté; il ne serait plus le génie. Sans doute, ces lois se confondent avec lui-même et forment son essence la plus intime; en s'y soumettant il n'éprouve aucune contrainte, il les suit spontanément; à cette condition il est inspiré et libre; mais il ne s'en écarte pas plus que la nature ne s'écarte des siennes. La philosophie qui cherche à les connaître ne les lui impose pas plus qu'elle ne les invente. Elles sont antérieures à l'un et à l'autre, puisqu'elles expriment la nature éternelle des choses. Quant aux règles arbitraires et conventionnelles, l'artiste a raison de les dédaigner, et elles n'ont jamais enchaîné le véritable talent. C'est donc se faire une fausse idée de la science qui étudie les règles et les principes de l'art, que de s'imaginer qu'elle a la prétention de faire la leçon au génie, de lui fournir des recettes, d'apprendre à faire un tableau, une statue, une composition musicale, un poëme; rien en effet ne serait plus ridicule. La partie technique de l'art elle-même, la seule qui puisse s'enseigner, n'est pas du ressort de la philosophie. La philosophie, on ne saurait trop le répéter, aspire avant tout à connaître et à comprendre; elle est née d'une noble et haute curiosité, et quand il s'agit de l'art qui crée spontanément, son but est spéculatif et non didactique. Ce n'est pas à dire qu'elle ne doive exercer sur l'art aucune influence; quand elle est parvenue à se former une idée exacte de sa mission, elle doit la lui rappeler s'il venait à l'oublier. Lorsque l'artiste s'écarte des grands et impérissables principes du beau, qu'il sacrifie au caprice de la mode et flatte les passions du vulgaire, alors transformée en haute critique, la philosophie lui adresse de sévères conseils; mais ici, où est le mal et le grand préjudice pour l'art? Ce droit, d'ailleurs, ne l'a-t-il pas à son tour à l'égard de la philosophie, et n'en a-t-il pas de tout temps largement usé? Combien de fois la poésie, par exemple, n'a-t-elle pas flétri avec raison de pernicieuses doctrines, livré au mépris et au ridicule des systèmes qui déshonoraient la science et insultaient à la morale? La philosophie et

l'art sont deux puissances égales et libres ; mais, leur objet étant au fond le même, l'une cherchant à comprendre ce que l'autre représente sous des formes sensibles, elles ont droit de se contrôler mutuellement. Cette alliance, fondée sur la nature des choses, et que l'histoire nous montre dans le passé, ne peut que se fortifier dans l'avenir.

En résumé, il existe une science du beau et une philosophie de l'art; de plus, on doit prendre ces deux mots au sérieux, c'est-à-dire ne pas confondre la philosophie des beaux-arts avec le savoir superficiel des amateurs, avec les recherches estimables d'ailleurs de l'érudition, ou avec les réflexions plus ou moins sensées de la critique proprement dite. La connaissance des principaux monuments de l'art, un goût sûr et délicat, une critique exercée, une imagination vive, sont nécessaires au philosophe qui, non content de saisir l'idée du beau dans son abstraction et ses formes générales, se propose de suivre les principes métaphysiques de l'art dans leurs applications les plus diverses et dans leur développement historique, chez tous les peuples et à travers tous les âges. Mais la condition essentielle, à laquelle rien ne peut suppléer, c'est le véritable esprit philosophique, l'intelligence des idées qui sont l'objet de la philosophie, et que l'art aussi est appelé à manifester dans ses œuvres.

II. Nous n'avons pas la prétention de tracer ici un plan complet de l'esthétique et d'organiser les différentes parties d'une science à peine sortie du berceau ; nous nous bornerons à indiquer les divisions générales qui se laissent facilement reconnaître.

Analyser l'idée du beau, marquer avec précision ses caractères, décrire les phénomènes qui l'accompagnent et les facultés auxquelles il se rapporte ; étendre cet examen aux idées qui ont un rapport intime avec la précédente, celle du sublime en particulier ; suivre ensuite l'idée du beau dans son développement à travers les règnes de la nature et les formes de l'existence humaine, jusqu'à ce qu'elle parvienne à sa véritable réalisation dans l'art ; déterminer la nature et le but de l'art, ses rapports avec les autres sphères de la pensée ; examiner les conditions et les principes de la représentation artistique ; enfin décrire les qualités nécessaires pour la production des œuvres de l'art et que doit posséder l'artiste, le génie, le talent, l'imagination et le goût, telles sont les questions principales que renferme l'esthétique *générale*, ou la première partie de la science du beau.

Une seconde partie doit comprendre la *théorie des arts particuliers*. Il ne s'agit plus ici de déterminer les caractères du beau et les principes de l'art en général, mais de descendre à l'examen de chacun des arts en particulier, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, etc. ; d'étudier leur nature et leur rôle propre, leurs limites respectives, de saisir leur ressemblance et leur différence, de fixer les conditions et les règles auxquelles ils sont soumis, d'établir leurs véritables rapports, de marquer la place et le rang qu'ils doivent occuper dans une classification naturelle, et de former ainsi un véritable système des arts.

Mais cette théorie serait imparfaite si l'histoire ne venait l'éclairer et la compléter. L'art, comme la philosophie, la religion, le droit, a subi des changements et des révolutions. L'idée du beau a revêtu différentes formes aux diverses époques de l'humanité ; il y a donc une histoire qui expose et caractérise ces changements et ces formes ; sans elle, la théorie des arts est étroite et fausse. En effet, chaque art a sa place spécialement marquée dans l'histoire. La sculpture, par exemple, atteint son plus haut point de perfection dans l'art grec ; de même, la question des genres, c'est-à-dire des formes essentielles de l'art, répond aux grandes divisions de l'histoire, et, séparée de la philosophie de l'histoire, elle n'engendre que de stériles et vaines disputes. Qu'est-ce, en effet, que l'art classique et l'art romantique, sinon l'art ancien et l'art moderne, l'art païen et l'art chrétien? *L'histoire générale de l'art* doit donc former la troisième partie de l'esthétique ; elle permet aussi de tirer des conclusions sur l'avenir de l'art et ses destinées futures.

III. L'esthétique, comme science indépendante, fut inconnue des philosophes de l'antiquité ; les questions relatives à l'idée du beau sont mêlées dans leurs ouvrages avec celles de la morale et de la politique. C'est ainsi qu'on les rencontre déjà dans les discussions des sophistes et dans les entretiens de Socrate. Platon est le premier qui ait jeté les bases d'une théorie du beau ; elle est disséminée dans plusieurs de ses dialogues, le *Phèdre*, le *Grand Hippias*, le *Banquet*, le deuxième et le dixième livre de la *République*, les *Lois*, l'*Ion*, etc. Il a su dégager l'idée du beau des autres notions de l'intelligence avec lesquelles on la confond communément, et il l'a placée dans une sphère supérieure à celle des sens et du raisonnement. Il remonte à sa source première, reconnaît son caractère éternel et divin, et montre son affinité avec les idées du vrai et du bien. En outre, il a porté l'analyse dans la partie la plus délicate et la région la plus mystérieuse de l'âme humaine, en décrivant avec autant de vérité que de profondeur les phénomènes de l'amour, de l'enthousiasme et de l'inspiration poétique. Nul philosophe, dans l'antiquité, n'a fait plus que Platon pour la science du beau. Néanmoins sa théorie est loin d'être entièrement satisfaisante. Il a trop séparé l'idéal du réel. C'est le vice général de la philosophie platonicienne. En outre, en montrant l'identité du *beau* et du *bien* (καλὸν κἀγαθὸν), il n'a pas su maintenir leur différence, ce qui lui fait méconnaître le véritable but de l'art et son indépendance. Celui-ci, dès lors, est considéré comme une œuvre d'éducation morale, et subordonné aux vues du législateur ; c'est ainsi que s'explique l'arrêt sévère porté contre les poëtes, le caractère exclusivement moral et presque sacerdotal de la poésie et des arts dans la *République* et dans les *Lois*. Enfin Platon est le premier qui ait mis au jour cette malheureuse théorie de l'imitation, qui, plus tard prise à la lettre, a produit, surtout chez les modernes, de si grossières méprises.

Aristote n'a traité ni du beau ni de l'art en général ; sa *Poétique* n'est qu'un fragment sur l'art dramatique, et encore ne comprend-elle guère que les règles de la tragédie. Le point de vue d'Aristote est plus expérimental que théorique. Les règles qu'il donne sont déduites des chefs-d'œuvre du théâtre grec. Aussi, dégagées de toute fausse interprétation, elles renferment un élément impérissable ; mais elles ne conviennent parfaitement qu'à l'art classique, et sont trop étroites, si on veut les appliquer au théâtre moderne. Aristote n'a pas compris l'origine et le but de l'art, et il est difficile de concilier ses idées sur différents points qu'il ne fait d'ailleurs qu'effleurer. Ainsi il donne pour origine à la poésie le penchant à l'*imitation* et le désir de *connaître*. Ailleurs il modifie ce principe lorsqu'il dit par exemple, que la peinture doit représenter *non ce qui est, mais ce qui doit être ;*

que la tragédie est l'*imitation du meilleur;* que *la poésie est plus vraie que l'histoire :* ce dernier mot surtout est profond et vrai; il suffirait pour prouver qu'Aristote donne pour but à l'art l'idéal. Malheureusement il ne s'élève pas toujours à cette hauteur de vues, et on peut lui reprocher, comme à Platon, d'avoir frayé les voies au système de l'imitation. Le même défaut de clarté se fait sentir dans la célèbre maxime de la *purification des passions* (κάθαρσις), interprétée de manières si diverses. Elle renferme encore une idée profonde, mais elle indique plutôt l'effet moral et religieux que le véritable but de l'art.

Après Platon et Aristote, la question du beau n'a été traitée dans l'antiquité que par deux auteurs, Plotin et saint Augustin. Le livre de Plotin sur le beau est justement admiré; il renferme des vues originales et des pensées profondes, la théorie de l'expression y est développée avec un éclat qui ne devait pas être surpassé. Selon Plotin, la beauté matérielle n'est que l'expression, le reflet de la beauté spirituelle. La beauté, c'est le triomphe de l'esprit sur la matière; l'âme seule est belle, et l'amour du beau est celui de l'âme qui se reconnaît dans sa propre image. Il faut donc que l'âme se fasse belle pour comprendre et sentir la beauté. En outre, Plotin établit une gradation entre les genres de beauté. Il reconnaît la supériorité du beau moral sur le beau sensible. Il insiste sur la nécessité de s'élever par la pensée pure jusqu'au principe et à la source de toute beauté. On doit lui savoir gré aussi d'avoir compris l'importance de l'art, dont il fait, il est vrai, une imitation de la nature, mais en donnant à l'un et à l'autre pour but l'imitation des idées divines. Les défauts de la théorie sont ceux que l'on peut reprocher au mysticisme alexandrin, une tendance exagérée à tout reporter à l'unité, à déprécier la réalité et à ne considérer le beau réel, dans la nature et dans l'art, que comme un ensemble de formes, d'ombres vaines et mensongères. Ces exagérations se font surtout sentir dans les passages où il est question de l'amour et de l'enthousiasme. Le point de vue religieux et moral domine d'ailleurs toute cette théorie, au point de ne pas permettre l'indépendance de l'art.

Saint Augustin avait composé un livre sur le beau, qui, malheureusement, est perdu ; mais on retrouve la pensée qui l'avait dicté dans ses autres écrits, en particulier dans le *Traité sur la musique.* Saint Augustin résume sa théorie du beau dans cette phrase si souvent citée : *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.* Son principe est, en effet, celui de l'unité et de la convenance des parties comme constituant le caractère essentiel de la beauté; il développe ce principe en l'appliquant à la musique.

Quant au traité *du Sublime,* de Longin, malgré ses mérites, c'est l'ouvrage d'un rhéteur plutôt que d'un philosophe. La question n'est envisagée que dans son rapport avec l'éloquence. Nous ne parlerons pas non plus de l'*Art poétique* d'Horace ni des principes de Quintilien; ces traités ne renferment aucunes vues philosophiques et ne contiennent que des règles spéciales sur la poésie ou l'art oratoire.

Passons aux temps modernes. Les questions qui ont pour objet le beau et l'art ont peu occupé les philosophes du XVII[e] siècle. Bacon range les beaux-arts parmi les sciences dont le but est l'agrément. Dans sa classification, l'architecture n'est pas distinguée des mathématiques et des arts mécaniques. La poésie forme une des trois branches principales des connaissances humaines, et répond à une des trois grandes facultés de l'homme, l'imagination. Mais sa nature est méconnue, elle se définit une *histoire faite à plaisir.*

Les questions qui préoccupent le cartésianisme sont étrangères au beau et à l'art; dans cette grande école, quelques esprits du second ordre se sont contentés de reproduire, en les affaiblissant, les traditions de l'antiquité, les idées de Platon et de saint Augustin; c'est là, en particulier, ce qui fait le fond des traités *sur le Beau* de Crouzaz et du P. André.

L'école de Leibniz et de Wolf a eu l'honneur, non pas de fonder l'esthétique, mais de la détacher de l'ensemble des sciences philosophiques, avec lesquelles elle était restée jusqu'alors confondue, de lui donner un nom et une existence à part. Ce fut un disciple de Wolf, Baumgarten, qui, le premier, conçut l'idée d'une science du beau, et la nomma *esthétique.* Le mot n'est pas heureux, mais il reproduit le point de vue de l'auteur, qui est celui du wolfianisme. Baumgarten considère l'idée du beau comme une perception confuse ou un *sentiment.* La clarté, selon lui, ne réside que dans les idées logiques. Ainsi cette science proclamée si indépendante, se trouve être à peine une science, elle n'est qu'un satellite obscur de la logique (voy. BAUMGARTEN). Vinrent ensuite Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, qui modifièrent le principe présent, firent de l'idée du beau une conception abstraite, et l'identifièrent complétement avec celle du bien.

En Angleterre, l'école sensualiste, au XVIII[e] siècle, a produit plusieurs écrits plus ou moins remarquables sur la théorie du beau : on doit citer Shaftesbury, Hogard, Hutcheson, Burke. Mais un système aussi étroit que le sensualisme était incapable de découvrir les véritables principes de l'art. Shaftesbury et Hutcheson identifient le bien et le beau, et reproduisent la maxime de l'unité dans la variété. Hutcheson admet en outre un sens particulier du beau. La ligne ondoyante de Hogard est une application originale de la formule de l'uniformité combinée avec la variété. Burke développe et applique le système sensualiste dans sa pureté, confond le sublime avec le terrible, et fait du beau un sentiment qui a son origine dans l'instinct de conservation et de sociabilité.

En France, Diderot et les encyclopédistes exposent à peu près les mêmes idées, en insistant davantage sur le but moral; c'est dans ce sens que Diderot composa ses pièces morales. D'un autre côté, le Batteux commente Aristote avec l'esprit le plus étroit, et professe le principe de l'imitation de la belle nature.

En Allemagne, à la fin du XVIII[e] siècle, commence une ère nouvelle pour l'esthétique. Cette science est enfin prise au sérieux, elle devient l'objet de recherches savantes et approfondies. Un homme, doué du génie de la critique et familiarisé avec la connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, s'élève au-dessus des théories étroites et traditionnelles, comprend enfin le véritable idéal qui se révèle à lui dans l'art grec. Winckelmann n'était pas un philosophe; il n'a guère laissé de vues théoriques; il s'est d'ailleurs renfermé dans des considérations sur les arts plastiques, mais on peut dire qu'il a donné à la critique le sens du beau, et lui a ouvert le monde de l'art. Selon lui, l'idée du beau est dans Dieu, d'où elle émane pour passer dans les choses sensibles, qui sont sa manifestation. Il saisit donc le côté divin de l'art, et s'attache à l'idée classique de la beauté grecque sous sa forme la plus sévère et la plus pure. Il dépose ainsi dans ses ouvrages le germe des pensées qui devaient

être développées plus tard; mais il ne fut pas compris de ses contemporains : les uns firent de l'idéal une abstraction inanimée, les autres donnèrent pour but à l'art moderne l'imitation de l'art antique, détruisant par là toute originalité. Après Winckelmann, personne ne travailla avec plus d'ardeur que Lessing à réformer les idées anciennes sur l'art, et à en propager de nouvelles, plus profondes et plus vraies. Dans le *Laocoon*, il essaya de tracer les limites de la sculpture et de la poésie; mais il s'occupa principalement de la poésie. Il maintint avec raison, contre le faux idéal des successeurs de Winckelmann, le point de vue du réel, le côté individuel et vivant, en un mot le *caractéristique* dans l'art; mais il ne sut pas se préserver de l'excès contraire, et fit trop prédominer le réel; en outre, il montra une admiration trop exclusive pour la *Poétique* d'Aristote, rendue, il est vrai, à son véritable sens, et qu'il compare aux *Éléments* d'Euclide. Il s'élève aussi avec force contre le bon goût artificiel et le faux classique qu'avait fait prévaloir en Allemagne l'imitation de notre littérature. Il soutient le principe du *naturel* contre les règles conventionnelles et l'étiquette du théâtre français. Avec Goethe, il est un des écrivains qui ont le plus contribué à la révolution littéraire qui a eu pour résultat l'émancipation du génie allemand. Herder intervint aussi dans ce débat; mais, au lieu d'éclaircir les questions, il ne fit guère que les rendre plus obscures par le vague de ses idées.

Tous ces essais n'étaient qu'une préparation à des études plus profondes et à de plus hautes spéculations. Le philosophe qui devait régénérer, ou plutôt fonder la philosophie allemande, porta dans la question du beau sa puissante analyse et sa critique sévère. Kant (*Critique de la faculté de juger*) s'attache à déterminer les caractères de l'idée du beau, et à les séparer des autres notions de l'esprit humain, telles que celles de l'utile, du bien, du parfait. Il décrit les sentiments qui l'accompagnent et les facultés qui la conçoivent; puis il soumet à la même analyse l'idée du sublime, et enfin il essaye de déterminer la nature et le but de l'art. Ce travail n'est pas une des parties les moins belles du système de Kant; cependant il est imparfait et reproduit les vices de sa théorie générale. Kant a reconnu plusieurs des caractères de l'idée du beau et du sublime; mais il finit par les ramener au point de vue *subjectif*. Le beau, selon lui, n'a pas d'existence absolue, il est relatif aux facultés de l'esprit humain, la sensibilité, l'imagination et le goût. Il est le résultat du jeu libre de l'imagination. Dès lors, le beau n'ayant pas de réalité *objective*, il n'y a pas, non plus, de science du beau. Celle-ci devient une des branches de la psychologie ou de la logique.

Parmi les divers travaux sur l'esthétique, inspirés par la philosophie de Kant, il faut placer au premier rang les essais de Schiller. Sans s'affranchir du point de vue subjectif, Schiller contribue à faire prévaloir une manière plus élevée et plus large; le génie profondément philosophique du grand poëte lui fit deviner la vraie solution du problème de l'art, c'est-à-dire la conciliation des deux éléments du beau, de l'idée et de la forme, et des deux facultés qui le perçoivent, la raison et la sensibilité; mais il ne fit que pressentir cette solution, sans s'élever à une théorie générale et complète.

La philosophie de Fichte, qui n'est que celle de Kant poussée à ses dernières conséquences, devait être peu favorable à l'esthétique. L'art est comme étouffé dans ce système, qui concentre l'univers dans le *moi*, fait de la nature une limite de la liberté humaine, et du monde sa création. Un stoïcisme étroit en morale n'avait aucune place pour le culte du beau; aussi Fichte subordonne et asservit l'art à la morale. La vertu consiste dans le combat de l'homme contre la nature, dans le maintien et le triomphe de la liberté qui doit transformer celle-ci à son image. L'art reproduit cette lutte et en donne le spectacle. Il est donc une préparation à la morale, et son but est de révéler la force créatrice du *moi*. Du reste, ce philosophe ne conçoit même pas nettement ce principe, et, dans le vague qui caractérise sur ce point sa pensée, il fait presque de l'art une affaire de sentiment. Ce système ne pouvait imprimer à la science du beau une impulsion féconde; cependant il a provoqué des recherches intéressantes. C'est en partie à cette philosophie que se rattache l'école humoristique et les écrivains qui l'ont illustrée : Jean Paul, les deux Schlegel et Solger. Jean Paul a composé sur l'esthétique un ouvrage fort spirituel, moins remarquable par le fond que par le style et les vues originales dont il est parsemé. D'un autre côté, par des travaux remarquables d'érudition, d'archéologie et de critique littéraire, les Schlegel ont contribué beaucoup à agrandir le cercle des idées en ce qui regarde l'histoire des formes de l'art, et à faire tomber les étroites et fausses classifications qui avaient régné jusqu'alors. Le principe humoristique, esquissé superficiellement par la verve poétique de Jean Paul, fut élevé à la hauteur d'une théorie métaphysique par Solger, qui développa avec profondeur la formule de l'*ironie* dans l'art. Suivant cette doctrine, le but de l'art, c'est de révéler à la conscience humaine le néant des choses finies et des événements du monde réel. Le génie consiste donc à se placer à ce point de vue supérieur de l'ironie divine, qui se joue des choses créées, se rit des intérêts, des passions, des luttes et des collisions de la vie humaine, de nos souffrances comme de nos joies, et à faire planer sur cette tragi-comédie la puissance immuable de l'absolu.

Tels sont les principaux développements que prit l'esthétique en Allemagne, sous l'influence des doctrines de Kant et de Fichte; mais cette science ne prit son véritable essor, et l'art la conscience de lui-même, qu'avec Schelling et la révolution qu'il opéra dans le monde philosophique. La philosophie de Schelling n'eût-elle eu d'autre résultat que l'émancipation définitive de l'art et de la science qui le prend pour objet, un pareil service aurait suffi pour lui assurer une place éminente dans l'histoire de l'esprit humain. Voici comment ce philosophe est arrivé à la conception de l'art. La base de son système, c'est l'identité des deux points de vue séparés par Kant et ses successeurs, le sujet et l'objet. Ici l'idéal et le réel, le fini et l'infini, rentrent dans une unité supérieure au sein de laquelle les différences s'effacent et l'harmonie s'établit Quoique cette unité fondamentale soit partout dans l'univers physique et moral, elle n'est pas cependant manifeste dans la nature, qui est le monde du réel, du fini, le règne du destin. Dans le monde moral, ce qui apparaît c'est l'idéal, l'esprit, la liberté. Or cette opposition de l'idéal et du réel, de la fatalité et de la liberté, disparaît dans l'art qui opère leur conciliation et leur fusion. Le beau, c'est l'accord, l'unité du fini et de l'infini; de l'existence fatale et de l'activité libre, de la vie et de la matière, de la nature et de l'esprit, et l'art dans ses œuvres nous fait contempler cette harmonieuse unité. Elle existe déjà dans l'artiste; car le génie, c'est le résultat de la combinaison de ces deux principes. Dans l'enthousiasme et l'inspiration, il y a deux élé-

ments : l'un qui appartient à la nature, l'autre à la liberté; l'un instinctif, spontané, *inconscient*, l'autre qui a conscience de lui-même. Ainsi se trouvent réunis dans l'art les deux termes de l'existence : leur unité constitue la vérité, la beauté, l'absolu, le divin; l'art qui la manifeste et la révèle est donc essentiellement religieux. Il y a plus, il est l'*organe* de la religion, qui lui emprunte ses symboles et ses emblèmes. En un mot, l'art est la plus haute manifestation de l'esprit.

Que Schelling ait dépassé le but dans cette apothéose de l'art, cela est incontestable. Il va jusqu'à prétendre que, la forme artistique étant la plus parfaite expression de la vérité, la vérité philosophique doit finir par revêtir cette forme. La philosophie, selon lui, doit retourner à la poésie et au mythe. Malgré cette exagération, il n'en a pas moins le premier émancipé l'art et fixé irrévocablement les bases de la science du beau; il a en même temps provoqué un immense mouvement dans cette direction. Lui-même n'a jeté que quelques vues fécondes et tracé des esquisses; mais son enthousiasme s'est communiqué à ses disciples. C'est à la philosophie de Schelling que l'on doit tous ces travaux qui ont eu pour but, en Allemagne, la connaissance de l'art sous toutes ses formes et dans tous ses grands monuments, et en particulier la réhabilitation de l'art chrétien. Mais l'écueil n'était pas loin; savoir : la confusion des sphères différentes de la pensée, l'identification de la philosophie, de l'art, de la religion et des formes qui leur sont propres. La religion est devenue une espèce de poésie; de ce moment date la dévotion à l'art. Le sentimentalisme, le mysticisme et le symbolisme ont fait irruption partout dans la science et dans l'histoire. Nous ne sommes pas restés en France étrangers à cette influence.

Après Schelling est venu Hégel, qui, adoptant la conception de Schelling, la rectifie et la développe. D'abord il fixe à l'art sa véritable place parmi les formes fondamentales de la pensée humaine; il lui conserve, comme manifestation de la vérité, son rang élevé à côté de la religion et de la philosophie; mais il le place au-dessous de l'une et de l'autre comme représentant le vrai sous une forme sensible, et ne s'adressant à l'esprit que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. En même temps il maintient leurs limites respectives et leur rôle propre. D'un autre côté, il s'empare de la pensée de Schelling, la développe et l'applique; de ce germe il fait éclore un vaste système enchaîné dans toutes ses parties avec un art admirable. Il embrasse la science dans son ensemble et toutes ses divisions; après avoir étudié l'idée du beau en elle-même, dans la nature et dans l'art, il s'attache à suivre son développement dans ses formes fondamentales à travers les époques de l'histoire; enfin il donne une classification et une théorie des arts particuliers, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie, caractérisant chacun d'eux, déterminant ses principes, ses formes essentielles et ses règles générales. Hégel est le premier qui ait conçu l'esthétique dans son ensemble et ait tenté de réaliser ce vaste plan. Son ouvrage est le premier monument complet élevé à la philosophie des beaux-arts, et il a déployé dans l'exécution les caractères de son génie, la profondeur et la puissance systématique, jointes à une finesse d'analyse qui poursuit les principes jusque dans leurs dernières applications. Il a semé dans son livre une foule de vues originales et vraies, de critiques pleines de sens et de justesse. Il a même révélé dans cette partie de son système des qualités que l'on n'attendait guère d'un métaphysicien et d'un esprit aussi sévère : non-seulement il fait preuve de connaissances positives en ce qui concerne les principaux monuments de l'art et de la poésie; mais il déploie dans son style une véritable richesse d'imagination, malgré les défauts qui tiennent à sa manière et à sa terminologie. Sans doute l'œuvre est imparfaite, elle laisse de grandes lacunes et des irrégularités; mais c'est un monument plein de grandeur, digne de son objet et de celui qui l'a élevé; il n'a pas été dépassé, et encore aujourd'hui il présente l'état actuel de la science esthétique. Tout ce qui s'est écrit depuis en Allemagne, sur le beau et l'art, a été inspiré par Schelling ou Hégel. On a approfondi et développé plusieurs points de détail, exécuté des travaux plus ou moins estimables d'érudition et de critique; mais la science du beau n'a pas fait un seul pas, un progrès réel.

En France, depuis un demi-siècle, de savantes recherches archéologiques, historiques et critiques ont été faites sur les monuments de l'art à toutes les époques, mais on n'a guère essayé de remonter au principe même du beau, et de déterminer les règles générales de l'art. La philosophie française, dans sa lutte contre le sensualisme du XVIIIe siècle, s'est principalement attachée aux questions de méthode et à l'étude de l'esprit humain qui sert de base à la philosophie. La logique, la morale, le droit naturel, la théodicée ont eu aussi une part dans ses travaux; mais la science du beau, qui offre un rapport moins direct avec la psychologie, a été à peine le sujet de quelques considérations générales. Nous ferons cependant une exception en faveur d'un ouvrage posthume d'un philosophe éminent dont la mort prématurée a laissé à la France de si profonds regrets : le *Cours d'Esthétique* de M. Jouffroy, qui a été publié en 1842 par M. Damiron, présente, malgré l'imperfection inévitable de la forme, toutes les qualités qui distinguaient les leçons du professeur, et que l'on admire dans ses écrits : la clarté, la lucidité, une grande finesse d'analyse, des vues ingénieuses, l'application d'une méthode sévère et circonspecte; mais une seule question est traitée ; la théorie de l'expression comme principe du beau et de l'art, et la description des phénomènes psychologiques qui s'y rattachent. Aucun des grands problèmes que renferme la philosophie de l'art n'est abordé : ce sont les prolégomènes de l'esthétique plutôt qu'un véritable traité sur cette science. Il est à regretter qu'un esprit comme M. Jouffroy, qui, plus que personne, réunissait aux qualités du philosophe les rares talents nécessaires pour cultiver avec succès la science du beau, ait été distrait par d'autres études de celle qui, de son aveu, conserva toujours sa prédilection, et que la mort l'ait empêché de revenir avec la force, l'étendue, la maturité d'un âge plus avancé sur cette ébauche de la jeunesse. La France, nous n'en doutons pas, posséderait, sur l'esthétique, un ouvrage à mettre en parallèle avec ceux dont s'enorgueillissent nos voisins.

Ce n'est pas que des travaux d'un mérite réel et sérieux n'aient été publiés sur cette branche de la philosophie. Le livre de M. Cousin : *du Vrai, du Beau et du Bien*, reproduit avec éclat l'idéal platonicien tempéré par les exigences modernes. Le spiritualisme de cette école a donné le jour à des ouvrages distingués, comme celui de M. Ch. Lévêque où le talent de l'analyse se joint à celui de l'écrivain. M. Lamennais, dans son Essai d'une philosophie, a écrit des pages brillantes d'un haut intérêt. Les menus propos de

Topfer, malgré la faiblesse théorique et le ton humoristique, contiennent des observations aussi justes que fines. Les livres de M. Voituron, de M. Chaignes, etc., quoique la critique soit souvent étroite et la théorie superficielle, ne sont pas sans valeur. Celui de M. Pictet de Genève offre un reflet visible des idées de l'Allemagne; cette influence du reste est facile à constater chez tous les précédents. On en peut dire autant des écrits de M. Taine. Le positivisme a en lui son interprète le plus brillant. Il est à regretter qu'un si grand talent d'écrivain et d'analyste soit consacré à développer une thèse aussi stérile et aussi grossière que la sienne. Du reste, le positivisme, sauf un livre de Proudhon à peu près inconnu sur le principe de l'art, n'a rien publié en ce genre qui mérite d'être cité. Son esthétique jusqu'ici est nulle, et nous croyons qu'elle se fera longtemps attendre.

Les principaux auteurs à consulter sont : Crouzaz, *Traité du Beau*, in-8, Amst., 1724; — Baumgarten, *Esthetica*, in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1758; — Herder, *Kalligone*, in-8, Leipzig, 1810; — Sulzer, *Théorie générale des beaux-arts*, 2e édit., 4 vol. in-8, ib., 1792-1794; — Bendavid, *Essai d'une science du goût*, in-8, Berlin, 1799; — Schiller, petits écrits; — J. P. Richter, *Leçons d'Esthétique*, 3 vol. in-8, Hambourg, 1804; — Ast, *Système de la Science de l'art*, in-8, Leipzig, 1806; *Manuel d'Esthétique*, in-8, ib., 1805; — Bouterweck, *Esthétique*, 3e édit., in-8, Goëttingue, 1824-1825; — Burger, *Précis d'Esthétique*, 2 vol. in-8, Berlin, 1825; — Solger, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par Heyse, in-8, Leipzig, 1829; — A. G. Schlegel, *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux-arts*, traduites en français par A. F. Couturier de Vienne, in-8, Paris, 1831; — Schelling, *Leçons sur les études académiques*, leçon 14e, 3e édit., Stuttgart et Tubingen, 1830; — *Discours sur le rapport des arts du dessin avec la nature*, dans les écrits philosophiques de Schelling, trad. par Ch. Bénard, 1847; — Hégel, *Cours d'Esthétique*, publié par M. Hotho, in-8, Berlin, 1835, traduit en français par M. Ch. Bénard, in-8, Paris, 1840-1843; — Weisse, *Système de l'Esthétique*, in-8, Leipzig, 1830; — Bobrik, *Cours libre d'Esthétique, professé à Zurich*, in-8, 1834-1838; — Schleiermacher, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par C. Lommatsch, in-8, Berlin, 1842; — Jouffroy, *Cours d'Esthétique*, publié par Ph. Damiron, in-8, Paris, 1842; — Ch. Lévêque, *la Science du beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*, Paris, 1861, 2 vol. in-8; — Chaignet, *Principes de la science du beau*, Paris, 1860, in-8. — Voy. Beau.

Ch. B.

ÉTAT. Il ne s'agit point ici de tracer le plan d'une république idéale, ni de rechercher, comme on l'a fait tant de fois et si inutilement, quelle est la meilleure de toutes les formes de gouvernement actuellement connues; le sujet que nous allons traiter dans cet article, ou plutôt le point de vue sous lequel nous l'envisagerons, est beaucoup plus sérieux et plus digne d'intérêt. Après avoir déterminé les caractères généraux et comme les conditions extérieures d'un État, nous examinerons sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison se fonde son existence; quels sont ses droits, ou dans quelles limites doit se renfermer l'action de la société tout entière sur chacun des individus qui vivent dans son sein; quels sont les organes, c'est-à-dire les pouvoirs par lesquels cette action se manifeste; enfin quelles sont les attributions, quels sont les devoirs et les droits de chacun de ces pouvoirs. C'est par toutes ces questions, mais seulement dans les limites où elles se renferment, que la politique est subordonnée à la morale et constitue une des parties les plus essentielles de la philosophie. Comment supposer, d'ailleurs, qu'on puisse connaître la nature et la destinée de l'homme, si l'on ne tient pas compte des conditions de l'ordre social? Aussi la plupart des philosophes, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote dans l'antiquité; Spinoza, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Kant et Hégel dans les temps modernes, ont-ils cherché à déterminer les principes éternels de toute législation, et les fondements sur lesquels reposent la société et l'État. On peut dire réciproquement, qu'il n'y a de grands législateurs et de vrais hommes d'État que ceux qui possèdent une connaissance approfondie des lois et des besoins de la nature humaine. Mais ici comme partout la vérité se partage entre ceux qui la cherchent. Les uns n'aperçoivent, dans un corps politique, que les droits et les intérêts particuliers de ceux qui le composent; les autres, que les besoins de la société elle-même, ou du pouvoir qui la défend et la gouverne : ceux-ci, exclusivement frappés des devoirs du citoyen, oublient tout à fait ceux de l'homme; ceux-là, au contraire, portent toute leur attention sur l'homme, sacrifiant sans hésiter le citoyen et l'État. Aujourd'hui le monde a assez vieilli, l'histoire nous raconte d'assez tristes expériences faites par l'esprit de secte et de parti, pour qu'on soit forcé, en quelque sorte, d'être à la fois plus vrai et plus juste, et de faire sa part à chacun des éléments dont le corps social se compose.

1° *Caractères généraux d'un État.*

On peut regarder comme un fait qui n'a pas besoin de démonstration, que l'homme est né pour la société et ne saurait vivre hors de son sein. Notre esprit comme notre corps, nos facultés comme nos forces ne se développent et ne se conservent que par le concours de nos semblables. L'état de nature, tel que l'ont conçu quelques philosophes du dernier siècle, est une chimère démentie à la fois par l'expérience, par la tradition et par l'histoire. Même les sauvages, dont on s'est tant prévalu pour soutenir cette hypothèse, sont un argument contre elle. Mais il ne suffit pas qu'un certain nombre d'hommes soient réunis par des besoins communs, par des habitudes semblables et même par le lien d'une commune origine, pour former aussitôt une société civile et politique, c'est-à-dire un État. Assurément ce nom ne peut convenir ni aux peuplades sauvages, dont nous venons de parler, ni aux familles patriarcales des temps bibliques, ni à ces tribus arabes, tantôt dispersées et tantôt réunies, tantôt nomades et tantôt fixées au sol, selon l'intérêt du moment, ni enfin à ces hordes guerrières et barbares qui se sont partagé les dépouilles de l'empire romain. Un État n'est pas une simple juxtaposition de familles ou d'individus momentanément liés entre eux par des circonstances fortuites; c'est un corps organisé où circule une même vie et qui se meut par une seule volonté; ou, pour parler sans métaphore, c'est une société réunie sous des lois et sous le pouvoir d'une autorité publique chargée de les exécuter, et représentant par cela même aux yeux de chacun la société tout entière. Que l'on retranche l'une ou l'autre de ces deux conditions, l'idée qu'on se fait d'un État, et même d'une société en général, se trouve aussitôt anéantie. En l'absence des lois, celui qui commande n'est plus qu'un maître, et ceux qui obéissent sont des esclaves. En l'absence d'un pouvoir assez fort pour les faire respecter de tous, les lois sont

une lettre morte, et la société n'est pas loin de se dissoudre. A ces deux conditions, purement extérieures, et dont la nécessité, si l'on peut parler ainsi, se fait sentir aux yeux, il faut en ajouter une troisième qui tient au fond même, ou qui fait l'unité et la vie du corps social. Ni le pouvoir ni les lois ne peuvent compter sur une longue durée ou sur une action un peu féconde, s'ils ne sont pas en rapport avec les mœurs, avec les sentiments, avec les intérêts généraux des hommes à qui ils s'adressent, et si ces hommes, à leur tour, ne se trouvent pas naturellement unis par cette communauté d'affections, d'idées et de souvenirs qui forme ce qu'on appelle l'esprit d'une nation, c'est-à-dire la nation elle-même. Aussi peut-on distinguer généralement deux époques dans l'histoire de chaque grande nation : l'une est le temps qu'elle met à se former et à sortir du chaos, à conquérir tous les éléments dont elle a besoin et à les unir entre eux de gré ou de force; l'autre est celui où, parvenue à peu près à son complet développement, elle commence à avoir conscience d'elle-même, à se gouverner par ses propres lois et à jouir de la part de puissance ou de liberté dont elle est capable. Pendant la première il n'y a guère de place que pour l'enthousiasme ou pour la force, pour l'aveugle soumission et le despotisme du commandement. Pendant la seconde, l'empire n'est à personne, mais tous obéissent, avec des rôles différents, aux conseils de la raison et aux prescriptions du droit; alors aucun homme, à quelque rang qu'il soit placé, n'est plus reçu à prononcer ces audacieuses paroles : « L'État c'est moi. » L'État comme l'exprime parfaitement le nom qu'il portait chez les anciens (*civitas*, πόλις), c'est la réunion des citoyens, c'est la nation tout entière dans les conditions que nous venons de dire.

2° *Principe de l'État et de la société en général.*

Après avoir indiqué les caractères généraux par lesquels un État se distingue de toute autre espèce d'association, il faut que nous recherchions sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison il se fonde. Est-ce sur la justice, sur les idées de droit et de devoir considérées en elles-mêmes et prises pour règles de toute législation écrite? Est-ce sur la force, ou sur la nécessité toute matérielle de chercher, dans un pouvoir institué à cette fin, un remède contre l'anarchie et la violence? Est-ce enfin sur une simple convention, sur un pacte volontaire et spontané, qui emprunte toute son autorité de la sainteté des engagements? On conçoit sans peine que la constitution d'un État doit varier de toute nécessité, suivant qu'elle se fonde sur l'un ou sur l'autre de ces trois principes; et nous ne parlons que de ceux-là, car tous les autres en dépendent et s'y ramènent naturellement. Tous trois ont trouvé, en théorie comme en pratique, parmi les philosophes comme parmi les hommes d'État, de nombreux partisans et d'illustres défenseurs. Dès la plus haute antiquité, il a existé des esprits chagrins, qui, ne reconnaissant dans l'homme d'autres mobiles que ses passions, d'autre règle que les instincts de sa nature animale, ont supposé qu'il lui fallait avant tout un frein pour le contenir, un maître pour le dompter et lui offrir en même temps une protection contre lui-même, en le sauvant de ses propres violences. Aussi ont-ils pensé que tout pouvoir est légitime, que toute mesure est juste qui tend à l'affermir davantage et à le rendre plus redouté; qu'enfin le droit lui-même était à la fois la consécration et un effet de la force. Mais à Hobbes était réservée la gloire de présenter ce système avec toute la rigueur et toute la netteté dont il est susceptible. Suivant ce penseur célèbre, l'homme n'a pas d'autre fin que son propre bien-être, et tous les moyens d'y arriver lui sont permis. Or, le choix de ces moyens ne peut être limité par aucune règle générale; car chacun est le seul juge de ce qui le rend heureux, donc chacun, pour nous servir des expressions mêmes de Hobbes, a droit à toutes choses : *Jus in omnia omnibus*. Mais ce droit mis en pratique, c'est l'état de guerre; une guerre sans relâche et sans fin de tous contre tous; donc l'état de guerre est l'état naturel de l'espèce humaine et, ce qui est pis, c'est un état parfaitement légitime. Cependant il n'en est point de plus malheureux, c'est-à-dire de plus complétement opposé au but même de notre existence, qui est, comme nous l'avons dit, le bien-être; il faut donc à l'état de nature ou à l'état de guerre substituer l'état de société ou l'état de paix. La société et la paix, quelles qu'en soient les conditions, seront toujours préférables à cette situation pleine de misères et d'angoisses que nous venons de définir. Mais qu'est-ce que c'est, d'après Hobbes, que l'état de société? C'est celui où une multitude d'individus sont subordonnés à une force assez grande pour paralyser toutes leurs forces particulières et supprimer parmi eux l'état de guerre. Une société peut être fondée de deux manières : ou par contrat, lorsqu'un certain nombre d'hommes, appréciant les dangers et les malheurs de l'état de nature, conviennent d'ériger au-dessus d'eux un pouvoir capable de les dompter et de les contraindre à vivre en paix les uns avec les autres; ou par le droit du plus fort, lorsqu'un homme, au moyen de la violence ou de la ruse, réussit à établir son autorité sur beaucoup d'autres et les maintient dans la nécessité de lui obéir. Dans l'un et l'autre cas, la société est également légitime, car elle n'existe que par le pouvoir, et le pouvoir est toujours bon, toujours digne de respect et d'obéissance. Aussi, la société la mieux gouvernée et la plus parfaite est-elle, aux yeux de Hobbes, celle où le pouvoir est le plus fort. Le pouvoir le plus fort, c'est la monarchie absolue. Mais le monarque d'un État bien constitué ne règne pas seulement sur les actions; son empire doit s'étendre jusqu'aux croyances et aux pensées. Il est le chef de la religion, l'arbitre souverain des consciences; tout ce qu'il affirme est vrai, tout ce qu'il fait est juste, tout ce qu'il commande doit être exécuté.

Spinoza donne à la société la même origine que Hobbes, c'est-à-dire la nécessité de remplacer l'état de nature, où le droit et la force se confondent, par un autre état, où, avec moins de liberté, on jouisse d'une existence plus heureuse et plus sûre. Toute la différence entre les deux philosophes, c'est que le dernier, comme nous venons de le dire, remet le pouvoir absolu entre les mains d'un seul; le premier ne le veut confier qu'à la société elle-même ou à l'État proprement dit. L'un est monarchique et l'autre républicain; mais tous deux mettent l'exercice de la souveraineté politique au-dessus de toute condition, au-dessus des lois de la justice, puisque la justice en dérive, et suppriment complétement la liberté de conscience. Cependant Spinoza, fidèle à sa nature et au besoin de toute sa vie, réserve la liberté de penser et d'écrire, sous la condition toutefois qu'on n'en abusera ni pour exciter les passions, ni pour attaquer publiquement les lois fondamentales de la société. La politique de Spinoza peut être regardée comme une transition entre celle de Hobbes et celle de J. J. Rousseau.

Le système de Rousseau est diamétralement

opposé à celui du philosophe anglais. Bien loin que l'état de nature soit pour lui le pire de tous les états, il le représente comme la perfection même, il le peint avec les plus séduisantes couleurs et le substitue à l'Éden des récits bibliques. Bien loin que la force, à ses yeux, soit la même chose que le droit, il pense qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable (*Contrat social*, liv. I, ch. IV). La conséquence immédiate de ces deux principes, conséquence que Rousseau exprime sous toutes les formes, c'est que la société est un état de pure convention : nul devoir ne nous oblige d'y entrer; nul devoir ne nous y retient; partant, aucune loi ne peut réclamer notre obéissance, que celle qui est notre œuvre, ou du moins à laquelle nous avons librement souscrit. La même règle s'applique à l'autorité. Il n'y a d'autorité légitime, comme il n'y a de loi obligatoire, que celle qui a été acceptée par tous, et l'ordre social tout entier a pour condition, pour condition de fait aussi bien que pour condition de droit, l'accord spontané et permanent de toutes les volontés, c'est-à-dire de tous les intérêts et de toutes les passions individuelles. Aussi Rousseau a-t-il défini l'État (*Contrat social*, liv. I, ch. VI) : « Une forme d'association qui défend et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Évidemment, la seule forme de gouvernement que puisse autoriser une telle doctrine, c'est la démocratie la plus complète, tout comme le despotisme est la conséquence rigoureuse de la théorie de Hobbes.

Avant d'aller plus loin, examinons ces deux systèmes, ou plutôt les deux principes opposés qu'ils nous montrent dans leur plus complet développement, et sur lesquels il est impossible par là même de se faire la moindre illusion. Au point de vue des faits, c'est-à-dire de la conscience et de l'histoire, ils sont aussi chimériques l'un que l'autre; car l'état de nature n'a jamais existé, ni comme l'entend Rousseau, ni comme Hobbes le représente. La société est à la fois le plus impérieux besoin de l'homme, de ses facultés morales aussi bien que de son organisation physique, et un fait primitif, antérieur à toute convention et à toute usurpation de la force, contemporain de la naissance même du genre humain. Au point de vue de la logique, les systèmes de Hobbes et de Rousseau sont pleins de contradictions, et, loin d'expliquer l'ordre social ou de lui donner des règles, ils le détruisent de fond en comble. Le premier ne cesse de confondre deux ordres d'idées essentiellement différents et d'attribuer à l'un, dont il admet l'existence, la vertu et la puissance de l'autre, qu'il nie obstinément. Ces idées sont, d'une part, la contrainte et la force; de l'autre, l'obligation et le droit. Hobbes, en ramenant tous nos motifs de détermination à l'égoïsme et toutes les règles de notre conduite à l'intérêt bien entendu, et en permettant à chacun d'user de toutes les choses qui peuvent le tenter, supprime par là même les notions de justice, de droit et d'obligation morale. Et cependant il veut qu'un contrat soit possible entre plusieurs hommes qui ont résolu d'échanger contre un état meilleur les misères de la guerre ou de l'état de nature. On se rappelle que c'est une des deux origines qu'il attribue à la société. Or, comment peut-on dire qu'un contrat soit obligatoire, quand on a supprimé le principe même d'obligation ? Comment peut-on dire même qu'il y ait un contrat, quand les effets de cet engagement prétendu réciproque sont de créer d'un côté un pouvoir absolu sans contrôle ni devoir, et de l'autre une contrainte également absolue, un abandon à discrétion sans réserve et sans droit? Dans la seconde hypothèse, lorsqu'il fait naître la société par l'usage de la ruse ou de la force, Hobbes ne fait pas une moindre violence à la logique et au sens commun. C'est en vain qu'on essayera d'ériger en droit l'emploi des deux moyens dont nous venons de parler; surtout si la notion même du droit n'a aucun fondement dans la raison humaine. Il est tout aussi insoutenable qu'on dise à des opprimés qui ne cèdent qu'à la contrainte : c'est votre devoir d'obéir. Il n'y a de devoir qu'avec la liberté et avec des droits. Quant à mon intérêt bien entendu, au nom duquel cette obéissance m'est demandée, c'est moi seul qui en suis juge; il est absurde qu'un autre veuille m'imposer une manière d'être heureux qu'il n'accepte pas pour lui-même. D'ailleurs, si l'usage de la force est sacré par lui-même et constitue un droit, pourquoi la révolte, si elle peut réussir, serait-elle moins légitime que la conquête? Avec de tels principes tout ordre social devient impossible; car il n'y a pas d'État là où il n'y a pas de lois, d'autorité morale, d'obéissance volontaire, mais seulement de la contrainte et de la force, un maître et des esclaves.

La théorie de Rousseau est tout aussi féconde en contradictions et en difficultés de tout genre. Personne ne comprendra d'abord pourquoi les hommes, si heureux et si parfaits dans l'état de nature, ont pu se résoudre à se réunir en société. Comme il n'y a pas d'effet sans cause ni de conséquence sans principe, le dernier de ces deux états n'a pas pu succéder au premier, s'il n'en est pas le développement nécessaire : car il ne s'agit pas ici d'un accident qui, au point de vue de l'espace ou de la durée, ne dépasse pas certaines limites; il s'agit d'un fait universel qui embrasse tout le genre humain. Mais si l'on accorde que l'ordre social existait déjà en germe dans l'état de nature, ou, ce qui est la même chose, que les rapports qui nous unissent à nos semblables sont autant de lois ou de besoins réels de notre constitution; alors c'est la société elle-même qui est l'état naturel de l'homme, et l'on n'a plus le droit de dire qu'elle soit fondée uniquement sur des lois de convention. A part cette difficulté, on se demande si le contrat social, comme Rousseau le conçoit, est réellement possible; s'il a jamais existé un accord aussi complet, un engagement aussi libre entre tous les individus dont une société se compose. A quoi donc, dans ce cas, serviraient les mesures de contrainte et les lois pénales dont aucun État, jusqu'à présent, n'a trouvé le secret de se passer? D'ailleurs, en supposant qu'un tel engagement pût se réaliser, il n'obligerait jamais que ceux qui y sont entrés volontairement, que ceux qui l'ont sciemment et librement accepté. Rousseau lui-même soutient, avec beaucoup de raison, qu'un homme n'a pas le droit de disposer de sa postérité. Par conséquent, à chaque génération nouvelle, que disons-nous? à chaque accroissement de population, l'État, remis en question dans son existence et dans sa forme, peut être détruit de fond en comble. Ce n'est pas encore tout : Pourquoi l'observation d'un contrat, même dans les conditions que nous venons d'indiquer, est-elle obligatoire? C'est qu'apparemment il y a un principe d'obligation ou une loi naturelle, supérieure et antérieure à toutes les conventions des hommes. Si le parjure et le mensonge n'étaient pas des actes coupables en eux-mêmes, l'idée d'un contrat n'aurait jamais pu trouver place dans notre esprit. Mais la loi qui consacre le serment et la foi des traités se rattache à beaucoup d'autres non moins inviolables ni moins indé-

pendantes des institutions humaines. La société ne peut donc pas, dans quelques limites qu'on la renferme, être fondée seulement sur des règlements de convention; les lois qui sont nécessaires à son développement et à sa conservation n'ont donc pas besoin, pour être légitimes, du consentement unanime de tous ses membres; et réciproquement, toute mesure consacrée, ou par l'unanimité, ou par la majorité des membres d'une association, n'est point par cela même légitime et juste. Le système de Hobbes a du moins cet avantage, que les conséquences n'en sont pas impraticables; certainement le despotisme est un fait réel, trop réel dans la vie de l'humanité. Dans le système de Rousseau, tout est chimère, la conséquence aussi bien que le principe. Nous avons dit que la démocratie la plus absolue est la seule forme de gouvernement que ce principe puisse autoriser. Eh bien, voici ce que dit Rousseau lui-même (*Contrat social*, liv. III, ch. IV) : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.... S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Tel est l'embarras dans lequel l'ont placé ses opinions sur l'origine et sur le fondement de la société, que lui, l'adversaire éloquent de l'institution de l'esclavage, il est tout prêt à admettre l'esclavage comme la condition de la liberté. « Quoi? dit-il (*Contrat social*, liv. III, ch. XV), la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. »

Il résulte de ces observations, que l'État, que la société civile, ne repose ni sur la force ni sur la convention, mais sur un principe supérieur, sans lequel la force n'a pas de frein et ne peut rien fonder de durable; sans lequel aussi les conventions n'ont point de garantie et ne peuvent se changer en contrats. Ce principe, presque unanimement reconnu par les philosophes qui passent, à juste titre, pour les maîtres ou les fondateurs de la science, ce n'est pas seulement, comme on l'a dit, l'idée de la justice; c'est le principe moral dans toute son étendue. En d'autres termes, il ne suffit pas, dans un État bien organisé, que chacun jouisse en paix des droits les plus essentiels de sa nature, avec les restrictions sans lesquelles la société elle-même serait impossible; il faut encore qu'il ait à sa portée les ressources nécessaires pour développer ses facultés dans la mesure de ses devoirs, et pour atteindre le but moral de son existence. Si les hommes n'ont pas la conscience de leurs devoirs, et si les institutions sociales n'ont pas pour but et pour résultat de leur donner ce sentiment, comment espérer d'eux qu'ils respectent mutuellement leurs droits? Droits et devoirs, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (voy. DROIT), ne sont que deux aspects divers d'un seul et même principe, celui que nous avons désigné comme la base première de la société civile. Il ne faut donc pas se borner à dire avec Cicéron que l'État c'est une société de droit : *Quid enim est civitas, nisi juris societas?* ni, avec un philosophe plus moderne, que c'est la justice constituée. Platon était beaucoup plus dans le vrai quand il s'est représenté l'État comme un homme de proportions colossales, mais dans lequel on doit distinguer les mêmes facultés se développant d'après les mêmes règles que dans l'homme ordinaire. En effet, chacun des droits dont l'État doit nous assurer la jouissance, chacun des devoirs auxquels ces droits correspondent, s'applique à quelqu'une de nos facultés. Par conséquent, l'usage régulier et harmonieux de toutes ces facultés réunies, voilà quelle est la fin suprême des institutions sociales, et c'est ainsi que la société se trouve être, dans la véritable acception du mot, l'état naturel de l'homme. Aristote, si peu épris généralement de l'idéal, dont le génie positif et sévère ne se dément pas lorsqu'il étudie la nature et les conditions des gouvernements, Aristote est sur ce point du même avis que Platon. La vertu, selon lui, est la fin de la cité; toutes les institutions doivent être des moyens d'arriver à cette fin. Le but de la société politique n'est pas seulement de vivre avec ses semblables, mais de faire des actions bonnes et honnêtes (*Polit.*, liv. III, ch. V). Un philosophe moderne qui s'est fait, comme métaphysicien, une immense réputation, et qui a donné à la philosophie du droit un caractère d'élévation et de rigueur inconnu avant lui, Hégel, dit (*Philosophie du droit*, 3e partie), avec plus de netteté encore, que l'État, c'est la société ayant conscience de son unité et de son but moral, et se trouvant animée à le poursuivre d'une seule et même volonté. Sans doute le principe moral ne rend pas inutile l'emploi de la force; c'est par elle, au contraire, c'est-à-dire par la répression immédiate et par la punition du mal, que la justice, que la liberté, que l'ordre général peut se traduire en fait. D'un autre côté, qui pourrait nier que les lois ont d'autant plus d'autorité, qu'elles rencontrent une obéissance d'autant plus sûre, qu'elles sont plus en harmonie avec les idées, avec les mœurs, avec les intérêts, en un mot qu'elles sont acceptées plus librement? Mais ces deux conditions de toute société bien organisée n'en sauraient jamais être les conditions suprêmes; elles ne sont que des moyens à l'usage du principe moral.

3° *Droits et souveraineté de l'État; action qu'il doit exercer sur les individus.*

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que l'État se suffit à lui-même, que, dans la sphère des intérêts généraux où son action doit s'exercer, il est indépendant et vraiment souverain, comme le principe sur lequel il repose; c'est que les lois émanées de lui et promulguées en son nom n'ont pas besoin d'une autre consécration et commandent par elles seules le respect et l'obéissance; c'est qu'enfin le pouvoir civil et politique qu'il a constitué son organe et son légitime représentant, ne doit reconnaître au-dessus de lui aucun autre pouvoir. Quand on songe que l'État c'est la société elle-même ou la totalité des citoyens, que lui seul représente la totalité des droits et des intérêts qui leur sont communs, le résultat que nous venons d'énoncer ne paraît pas moins évident que cet axiome des mathématiques : Le tout est plus grand qu'aucune de ses parties. Cependant il a été et il est encore vivement contesté. On a dit que, s'il existait quelque part une autorité tenant sa mission directement du ciel, et chargée de pourvoir aux intérêts les plus élevés de l'âme, elle devait être placée au-dessus, ou du moins rester indépendante de toutes les institutions fondées par les hommes et qui n'ont pour but que des intérêts périssables. En d'autres termes : on a voulu placer le pouvoir spirituel en dehors de la règle commune, en demandant pour lui la souveraineté qu'on refusait à l'État. Il n'est pas sans importance et il entre parfaitement dans notre plan d'examiner ici cette prétention, heureusement devenue incompatible avec nos idées, avec nos mœurs, avec les faits accomplis dans l'ordre civil comme dans l'ordre politique, mais

qu'un aveugle esprit de réaction a renouvelée récemment en défigurant le passé et en méconnaissant à la fois l'esprit et l'origine des institutions présentes.

Que chez les peuples les plus anciens et surtout ceux de l'Orient, la religion ait eu la haute main dans l'État, faisant les lois, distribuant la justice, ordonnant par ses oracles la paix ou la guerre; cela se comprend sans peine. La religion était alors et est toujours restée dans ces contrées la forme générale de la civilisation, et, comme la civilisation, elle varia d'un peuple, d'un pays, souvent d'une ville à une autre, sans jamais prétendre à l'universalité. Elle faisait plus que dominer la politique; elle se confondait absolument avec elle, comme elle se confondait avec l'art, avec la science, avec la poésie et avec l'histoire. Qu'on ouvre le *Pentateuque* ou le *Zend-Avesta*, on y trouvera réunies ces choses diverses et toutes également enseignées au nom de Dieu. On sait que chez les Égyptiens les prêtres étaient aussi les médecins, les architectes, les astronomes, les géomètres du pays. Ils étaient tout, comment n'auraient-ils pas eu dans leurs mains le pouvoir politique, ou pourquoi ne l'auraient-ils pas fait exercer en leur nom, avec leur consécration et sous leur tutelle? Cet avantage, si c'en est un, tenait à l'imperfection même des systèmes religieux de cette époque, non moins et souvent plus préoccupés des choses de la terre que de celles du ciel, des intérêts de la matière que de ceux de l'esprit, parce qu'ils ne savaient pas encore distinguer suffisamment entre ces deux choses, et renfermaient d'ordinaire toute la morale dans les limites d'un patriotisme étroit. On ne s'explique pas moins bien la prédominance du pouvoir spirituel pendant ces mauvais jours du moyen âge où l'anarchie, l'esclavage, la guerre étaient à peu près partout; où des races diverses, les unes vaincues, les autres victorieuses, celles-ci à demi civilisées, celles-là complétement barbares, toutes se haïssant mortellement, formaient comme un chaos général à la place des peuples et des nations que nous voyons aujourd'hui. La société civile n'existait pas encore; la société religieuse, de plusieurs siècles plus ancienne, était seule organisée; il était naturel que le chef unique de cette société se crût investi, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral, d'un pouvoir absolu. Nous ne lui en faisons ni un reproche ni un titre de gloire; nous disons seulement que sa position, bien que vivement disputée quelquefois, lui était faite par les circonstances. Mais comment imposer pour règle à un État constitué, ayant la conscience de lui-même, de sa dignité et de ses forces, un fait qui n'a pu se produire qu'en l'absence de toute organisation politique, à la faveur du désordre et de l'anarchie, ou qui caractérise dans un temps plus reculé l'enfance de la société, de la civilisation et de la religion elle-même? Tous les motifs allégués en faveur de cette opinion, quand elle veut bien descendre jusqu'à se justifier, peuvent se réduire au raisonnement suivant : point de morale, par conséquent point de droits, point de devoirs, point de justice, partant point de société sans religion; point de religion sans culte et sans dogmes arrêtés, sans ministres, sans théologiens et sans autels; donc l'État est obligé de professer une religion positive, base fondamentale de sa constitution et règle suprême de tous ses actes; donc le premier pouvoir de l'État est celui qui a l'interprétation et le gouvernement de cette religion, c'est-à-dire le pouvoir spirituel. Remarquons d'abord, pour être entièrement juste, qu'il y a une politique contre laquelle ce raisonnement est plein de force : car il est impossible de séparer la conclusion des prémisses. En acceptant les unes, il faut inévitablement accepter l'autre. Si donc on pense qu'une religion d'État soit nécessaire comme moyen de gouvernement, il faut sacrifier la souveraineté laïque ou l'indépendance du pouvoir civil; car en vain dira-t-on que la religion ne s'occupe pas des intérêts de ce monde; la religion, surtout si on la considère comme la source unique du droit, de la justice, de la morale, s'applique à toutes les actions de la vie, de la vie des peuples comme de celle des individus; par conséquent le pouvoir spirituel, qui en est l'organe, devrait exercer sur tout une haute influence, principalement sur la législation. Mais heureusement que ces prémisses sont fausses et la conclusion qui en sort d'une manière si légitime est contraire à l'institution même et de la religion et de l'État. Il n'est pas vrai d'abord que le principe moral soit subordonné aux idées religieuses en général, encore moins à un système particulier de religion. Il y a un droit naturel, des règles de justice et d'équité, que notre raison, que l'intelligence la plus inculte reconnaît, et qui subsistent indépendamment de toute considération tirée de l'existence de Dieu et de la vie future. Personne ne contestera que, dans la pratique de la vie, placé entre ses devoirs et ses désirs, entre la loi et ses passions, l'homme ait besoin d'être soutenu et contenu par l'idée d'une sanction infaillible. Mais là n'est pas la question. Il suffit que le principe sur lequel la société repose, que le principe du droit et de la législation, en un mot, la règle suprême de tout Gouvernement, soit un principe naturel de la raison et vrai par lui-même, pour que l'État ou le pouvoir temporel, qui en est l'organe, soit juge absolu du bien et du mal, du juste et de l'injuste, dans les limites où son intervention est nécessaire. Il y a plus; même cette croyance à une sanction divine et toutes ces nobles espérances qui sont un besoin pour la société aussi bien que pour l'homme, il n'est pas nécessaire qu'elles soient enseignées par une religion particulière, à l'exclusion des autres; toutes les religions qui concourent à les répandre ont également droit à la protection et aux encouragements de l'État; car l'État ne doit s'intéresser à des dogmes religieux qu'autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'ordre moral et à sa propre constitution. Peut-on dire pour cela qu'il soit athée? Ceux qui ont qualifié ainsi l'État moderne n'ont pas réfléchi que la raison aussi nous parle de Dieu et d'une destinée qui doit s'étendre au delà de ce monde; que ce qu'elle nous apprend sur ce sujet fait le fond commun de toutes les religions, et que les choses où elle ne peut pas atteindre sont précisément celles qui ne doivent ou ne peuvent être d'aucun usage dans le gouvernement de la société. Enfin comme nous venons de le dire, l'État ne peut pas, sans manquer à son propre but et sans tarir dans sa source le sentiment religieux lui-même, adopter une religion à l'exclusion de toutes les autres et en faire la base de sa constitution. N'oublions pas, en effet, que la société est instituée à cette seule fin de maintenir à chacun la jouissance de ses droits naturels, dans les limites où ils s'accordent avec les droits des autres et avec ceux de l'association entière. Parmi ces droits naturels, il n'en est point de plus sacré que la liberté de conscience, puisque, sans elle, toute moralité humaine se trouve anéantie (voy. plus haut, page 413). Or, la liberté de conscience est incompatible avec une religion d'État, et c'est évidemment contre elle que les religions d'État ont été créées et appelées par leur nom. Si l'on

était conséquent avec cette institution (heureusement il n'est pas facile de l'être toujours), quiconque ne ferait pas partie de l'Église officielle ne ferait pas non plus partie de l'État; toute infraction à la loi religieuse, si innocente qu'elle fût au point de vue de l'ordre social, serait en même temps une infraction à la loi civile et demanderait un châtiment. Les idées religieuses auront-elles beaucoup à gagner à cette manière de les défendre? La religion ne vit que de persuasion et de foi. Son vrai sanctuaire, c'est le fond le plus reculé de l'âme humaine. La gouverner par la force et par la contrainte, en faire comme un passe-port politique sans lequel on n'est pas admis dans la cité, c'est vraiment la détruire et mettre à sa place un mécanisme stérile, fruit de l'habitude et de la peur.

Ce n'est pas assez pour l'État d'être indépendant de tout autre pouvoir; il faut que rien ne soit absolument indépendant de lui; il faut que tout ce qui existe dans son sein et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, tout ce qui vit à l'abri de son toit, les institutions et les hommes, les individus et les corps, soit soumis aux conditions de sa sécurité et de son existence même. Il n'y a pas d'exception possible à cette loi, même en faveur de la religion. L'État, sans doute, ne doit pas intervenir dans les questions de théologie; il n'a pas le droit, disons mieux, il n'est pas en son pouvoir de faire ni de supprimer des dogmes ou d'imposer un culte de son invention : on a pu voir, à la fin du siècle dernier, à quoi peuvent aboutir les tentatives de ce genre. Mais à toute religion qui sort du domaine de la vie privée pour devenir un fait public et exercer une action sur la société, l'État doit demander compte de ses doctrines, de ses pratiques, de son organisation, afin de s'assurer qu'elle ne renferme rien de contraire aux intérêts généraux et aux lois qu'il est obligé de défendre. Sur toute religion déjà connue et établie, il doit exercer une active surveillance, afin de la maintenir dans ses vraies limites et dans les conditions du droit commun; afin qu'une autorité spirituelle et morale ne puisse pas se changer peu à peu en un pouvoir temporel et politique. Il n'y a pas lieu de voir ici une atteinte à la liberté de conscience; la liberté de conscience, comme la liberté d'exprimer sa pensée, comme la liberté d'action, a ses conditions et ses bornes légitimes. Il n'existe point, pas plus dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, de droit illimité et absolu. Une indépendance absolue c'est la souveraineté même. Ce que nous disons des institutions religieuses s'applique, à plus forte raison, à toutes les autres institutions, aux associations de toute espèce, et en général, à tout fait constitué en vue d'une action publique, et qui exerce une influence immédiate, soit sur une partie de la société, soit sur la société tout entière. Comment n'en serait-il pas ainsi? L'État peut-il exister s'il n'a pas le droit de se défendre? La société est-elle protégée si toutes les tentatives sont permises contre elle, si l'on peut impunément la diviser, la corrompre, se soulever contre les principes mêmes de sa constitution, et si on ne lui laisse ainsi que la faculté de sévir contre un mal devenu irréparable? Par une conséquence naturelle du même principe, tout ce qui ne peut avoir aucun effet public, toute manière de vivre et d'agir qui ne blesse ni les droits ni les intérêts de la société, doit échapper aux regards de l'État. C'est pour lui surtout que, selon l'expression ingénieuse de Royer-Collard, la vie privée doit être murée.

Mais quoi! toute la tâche de l'État, comme quelques-uns l'ont pensé ou le pensent encore, se borne-t-elle à contenir et à réprimer le mal? Dans la crainte qu'il n'entrave la liberté, faut-il lui refuser la faculté et le droit de faire directement le bien, d'aider, par une active coopération, par un vaste système d'institutions nationales, à tout ce qui fait le bonheur, la force, la dignité de l'homme, et, par conséquent, de la société? Nous avons résolu cette question d'avance, quand nous avons établi plus haut que la société civile et politique n'a pas seulement pour base l'idée de justice ou de droit, mais qu'elle est instituée pour procurer à l'homme tous les moyens de remplir sa destinée et d'atteindre le but moral de son existence. Tout ce qui nous reste à faire à présent, c'est de montrer que ces deux choses, la répression du mal et la production active du bien, sont complétement inséparables, et que celle-ci est encore le meilleur moyen de réussir dans celle-là. En effet, c'est en vain que l'on cherchera à réprimer et à contenir le mal, quand le mal a sa cause permanente dans le cœur même de la société. Or, c'est ce qui arrive quand la majorité de la nation est plongée dans l'ignorance, par l'absence des moyens de s'instruire; dans l'abrutissement, par l'absence de toute éducation et de toute influence morale; dans la misère, par l'ignorance des ressources et des intérêts matériels du pays, par la négligence des arts qui nourrissent, qui enrichissent un peuple en l'ennoblissant par le travail. Il faut donc que l'État, même s'il ne veut assurer que le triomphe de l'ordre et de la justice, exerce une action positive sur les idées, sur les sentiments, sur le bien-être des individus, et concoure avec eux au développement de leurs facultés et de leurs forces. Il faut qu'il distribue à toutes les classes de la société, à chacun selon ses occupations et ses besoins, la nourriture de l'intelligence. Il faut qu'il leur assure une éducation propre à leur inculquer non-seulement l'amour, mais l'habitude du bien, le respect des lois et des institutions publiques, le culte de la patrie et de la famille, et, avant tout, ces saintes croyances en une Providence et une justice divine, en un père commun de tous les êtres, en une future réparation des erreurs et des maux de cette vie, qui, sous des formes diverses accommodées à la diversité des esprits et réclamées par la liberté de conscience, sont à la fois l'honneur, la force et la consolation du genre humain. En vain a-t-on amoncelé des sophismes pour démontrer le contraire; ce n'est pas seulement le droit de l'Etat de pourvoir à ce besoin et de mettre l'éducation publique en harmonie avec son principe et avec ses lois; c'est une des conditions de son existence et un de ses plus impérieux devoirs. Il faut aussi que, par une vigoureuse impulsion imprimée à l'industrie et aux arts, par de sages négociations qui ouvrent des marchés au commerce, par un emploi utile de toutes les espèces de talents et de forces, par des institutions diverses destinées à prévenir ou à soulager les situations les plus malheureuses de la vie, il ménage aux besoins matériels une satisfaction légitime, il fasse de la place pour toutes les aptitudes, pour tous les genres d'activité, et en laisse le moins possible à la misère, cette conseillère du mal, comme l'ont appelée les anciens; *malesuada fames*. C'est à ces seules conditions que la souveraineté de l'État ne sera pas un mot vide de sens et qu'il y aura un gouvernement de la chose publique. Nous résumerons sur ce point toute notre pensée en disant qu'on doit s'éloigner ici de deux erreurs également funestes : il faut se mettre en garde contre ce faux libéralisme qui, ne voyant pas dans la société de plus dangereux ennemi que le pouvoir, s'occupe

uniquement à l'énerver, à lui ôter toute influence, et voudrait réduire le gouvernement d'un État aux attributions d'une simple police; il faut repousser également les utopies tant anciennes que modernes, à commencer par la république de Platon, qui dépouillent et, pour ainsi dire, anéantissent l'individu au profit de l'État; qui, pour ôter au premier tous les soucis de la vie, lui ôtent aussi l'usage de toutes ses facultés, et font du second un ménage (nous ne dirions pas une famille), un atelier, un comptoir, une église; tout, excepté une société composée d'êtres raisonnables et libres. La société, comme la divine Providence, doit venir en aide à l'individu sans porter atteinte à son libre arbitre, et en lui laissant les obligations qui sont la source de sa dignité et de ses droits.

4° *Différents pouvoirs de l'État: leurs attributions respectives; conditions morales de leur existence.*

Ce n'est pas assez de dire quelle est, selon les règles du droit naturel, l'action que l'État doit exercer sur les divers éléments de la société et de la nature humaine; il faut encore que l'on sache comment cette action peut se produire, par l'intervention de quels pouvoirs elle se manifeste dans le champ de la réalité et de l'histoire. L'État, avons-nous dit, c'est la totalité des citoyens, la société tout entière. Évidemment la société tout entière, dans laquelle il faut comprendre aussi les générations futures, ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, plaider sa propre cause, défendre ses propres droits, et, si l'on nous permet cette expression, faire ses affaires en personne. Il faut donc qu'on admette, dans le sens le plus large, le principe de la représentation, si vivement repoussé par Rousseau. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de Gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent près des simples citoyens les droits et les devoirs de la nation tout entière, et se trouvent par là même investis de toute sa puissance. Ce sont ces intermédiaires entre le corps social, pris dans son unité, et les différents éléments dont il se compose, qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics. Il n'y a donc de pouvoir légitime dans un État, que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la nation, par conséquent qui tient de la nation elle-même ses titres et son mandat. Comment, en effet, se refuser à l'évidence de ce principe? Si le pouvoir n'est pas institué dans l'intérêt de la société, et si ce n'est pas d'elle qu'il tient tous ses droits, alors c'est la société qui est instituée dans l'intérêt du pouvoir, elle devient tout ce qu'il lui plaît, elle est sa propriété et sa chose. Il n'a pas seulement la faculté de l'opprimer, il peut aussi, si tel est son bon plaisir, l'aliéner, la donner, la partager entre ses héritiers comme un vil patrimoine, ainsi que faisaient les rois du moyen âge. Une telle doctrine se réfute par son absurdité, nous voulons dire par son immoralité même; car livrer les nations à l'arbitraire absolu de quelques hommes, c'est nier toute idée de justice et de droit, c'est-à-dire, comme nous l'avons démontré plus haut, le seul fondement possible de l'ordre social. Il est vrai qu'on a souvent parlé, et qu'on parle encore dans certains États, d'un droit divin, au nom duquel le pouvoir, au lieu d'être simplement le mandataire de la société, se trouve placé au-dessus d'elle. Mais qui a jamais compris cette chimère? Qui, parmi ceux-là mêmes qui l'ont défendue avec le plus de chaleur, a jamais osé la définir? Il n'y a pas deux espèces de droit, pas plus qu'il n'y a deux justices, deux morales, deux vérités. Ce qui est juste ou injuste, ce qui est permis ou défendu au nom du droit naturel, est également permis ou défendu au nom du droit divin; l'idée du droit est absolue, et dès qu'elle est admise, que ce soit au nom de la raison ou au nom d'une autorité extérieure, elle ne souffre point d'exception ni d'opposition. Veut-on dire seulement que les Gouvernements ne subsistent et ne peuvent s'établir que par la volonté de Dieu, que par la permission de la divine Providence? Mais alors pourquoi cette croyance a-t-elle toujours été invoquée d'une manière exclusive en faveur du pouvoir monarchique? Pourquoi en faveur des dynasties anciennes plutôt que des dynasties nouvelles? Pourquoi même ne devrait-elle pas s'appliquer à la révolte qui triomphe, au désordre et, au crime, puisque tout ce qui se fait sur la terre, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, se fait également avec la permission de Dieu? Le vrai sens du droit divin, qui aujourd'hui n'en a pas, il faut le chercher dans l'histoire du moyen âge, quand on voit le chef de l'Église disposant des sceptres et des couronnes, déliant les peuples de leur serment de fidélité, et cherchant à faire de l'Europe une vaste monarchie, moitié théocratique et moitié féodale. Mais on sait qu'à cette époque même de ferveur religieuse, ces prétentions ne furent pas tolérées longtemps : quel est donc le Gouvernement qui voudrait les accepter aujourd'hui? Quant au dogme de la souveraineté nationale, aujourd'hui inscrit dans nos lois, et définitivement substitué, même chez ceux qui ne l'avouent pas, au droit théocratique du moyen âge, il a dans nos idées un sens que ne lui connaissaient pas les États démocratiques de l'antiquité. Chez les anciens, la souveraineté du peuple, partout où elle a véritablement existé, était un fait où la morale n'avait rien à voir, et qu'on ne cherchait pas à justifier par des raisons prises de la nature générale de l'homme. Le plus grand nombre, se trouvant par hasard le maître, exerçait par lui-même le pouvoir dans toute son étendue et toute la diversité de ses fonctions. Pour nous autres modernes, au contraire, il s'agit d'un droit plutôt que d'un fait; d'une aptitude ou d'une faculté plutôt que d'un pouvoir réel; enfin d'un principe moral plutôt que d'une institution politique. On veut que les droits politiques, accessibles à tous par suite de l'abolition des castes et de l'égalité civile, soient pourtant soumis à des conditions qui résultent de leur nature même. En effet, pour être admis à exercer une action quelconque sur la société entière, ce qui est l'essence de tous les droits politiques, il ne suffit pas que nous y soyons nous-mêmes intéressés, il faut aussi que la société n'en éprouve aucun dommage, et pour cela elle doit s'assurer de notre indépendance et de nos lumières. Mais on veut en même temps que, par les paisibles conquêtes du travail, et par les bienfaits d'un noble système d'éducation nationale, ces qualités puissent s'étendre de plus en plus, et avec elles les droits qui en dépendent. Nous ajouterons qu'au point de vue de l'expérience les choses ne se passent pas et ne peuvent guère se passer autrement. Partout le fait précède le droit. La plupart des peuples que nous voyons aujourd'hui libres ont eu un gouvernement et des lois avant qu'ils se demandassent comment et par qui ils devaient être gouvernés. Mais il faut peu à peu que le fait se modifie suivant le droit, que le pouvoir se considère comme le mandataire de la nation, et que la nation elle-même, à mesure que sa conscience et sa raison s'éveillent, obtienne la souveraineté dans l'État.

Nous venons de dire ce que c'est que le pou-

voir en général, d'où il émane, et quelle est sa raison d'être; nous allons examiner maintenant de quoi il se compose, quelles sont ses conditions et ses principaux éléments. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'État : le pouvoir législatif qui fait les lois; le pouvoir exécutif, qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout entière; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, et qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Ce dernier, quoique d'habitude il ne soit pas placé sur la même ligne que les deux autres, et qu'en effet il n'ait pas la même influence, est cependant, dans toute l'acception du mot, un pouvoir public : car appliquer la loi, l'interpréter sans contrôle, c'est lui donner son caractère décisif et la faire, en quelque sorte, une seconde fois. Sous une forme ou sous une autre, tantôt réunis et tantôt séparés, ces trois pouvoirs existent également dans tous les États possibles. Mais pour remplir leur destination respective, il faut qu'ils demeurent parfaitement distincts; les confondre, c'est les détruire au profit du despotisme.

Le pouvoir législatif, que Rousseau et Kant ont eu le tort de confondre avec la souveraineté, n'est, comme les deux autres pouvoirs, qu'une émanation du souverain; car il n'est pas plus possible que la société tout entière participe à la confection des lois, qu'il n'est possible qu'elle gouverne et qu'elle distribue la justice. Il faut que le pouvoir législatif soit composé de telle sorte, qu'il représente tous les droits et tous les intérêts légitimes, qu'il soit l'organe sincère de la conscience et de la raison publique. Par conséquent, il doit représenter également les droits de l'autorité ou du pouvoir exécutif; car l'État, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne subsiste pas moins par la force que par la justice. Quant à la loi elle-même, il ne suffit pas qu'elle soit juste, il faut aussi qu'elle soit praticable, c'est-à-dire qu'elle ne fasse pas violence au génie de la nation, à ses habitudes et à ses mœurs, tout en les dominant pour les rendre meilleures. Il faut enfin qu'elle soit opportune, qu'elle apparaisse dans le moment où le besoin s'en fait sentir, où l'opinion la réclame, où elle peut avoir le plus d'influence et d'intérêt. C'est un égal malheur pour un peuple d'avoir trop de lois et d'en avoir trop peu. Trop de lois gênent l'action du Gouvernement plus qu'elles ne servent les intérêts de la liberté, et perdent, par leur nombre même ou par les fréquents changements qu'elles réclament, toute autorité morale. Trop peu de lois ne répondent pas à tous les besoins et laissent une trop grande place à l'arbitraire. Il y a ici un milieu à conserver que l'on tenterait vainement de définir.

Le pouvoir exécutif ou, comme on l'appelle plus communément, le Gouvernement, n'est pas seulement chargé de veiller, dans l'intérieur de l'État, à l'exécution des lois, il doit aussi défendre au dehors l'indépendance et la dignité nationales. Les dispositions et les règlements qu'il fait pour remplir cette double tâche, ne sont pas des lois, mais des ordonnances ou des décrets. Il ne suffit pas qu'une ordonnance soit d'accord avec la lettre, il faut qu'elle le soit surtout avec l'esprit de la loi, et jamais on ne peut admettre, ni qu'une loi particulière, ni que la législation tout entière d'un État renferme des dispositions qui laissent au Gouvernement la faculté de la modifier, ou même de l'abolir, soit temporairement, soit pour toujours. Quant à la constitution même du Gouvernement, elle peut varier suivant l'étendue des États, le génie des nations et les circonstances extérieures au milieu desquelles elles se trouvent placées; c'est donc une question tout à fait puérile de rechercher quelle est absolument la meilleure. Aux grands États, surtout quand ils sont entourés d'autres États également puissants, il faut un gouvernement fort, homogène et qui ne souffre point d'interruption : tel est le gouvernement monarchique et héréditaire, dont les agents ou les ministres doivent être seuls responsables; car si la responsabilité pouvait monter jusqu'au prince, il ne serait plus à la tête du pouvoir exécutif; il serait jugé et puni par un plus puissant que lui, et au lieu d'une monarchie on aurait une république. Dans les petits États, naturellement en proie à l'esprit de jalousie et de défiance, et qui d'ailleurs seraient bientôt écrasés par un gouvernement trop fort, il faut que le pouvoir soit électif et composé. Mais l'hérédité elle-même, quand elle est admise, est uniquement instituée à l'avantage de la nation et par un acte de sa souveraineté; elle n'est jamais un droit inhérent à la personne du prince. Lorsque, au lieu des avantages de durée et d'unité qu'on est raisonnablement fondé à en attendre, l'hérédité, en se déplaçant ou en passant d'une dynastie à une autre, a cessé d'inspirer le respect qui lui est nécessaire et n'est plus qu'une source de révolutions, alors il ne peut pas hésiter à la remplacer par une magistrature élective nettement définie dans ses attributions et régulièrement renouvelée à la fin de sa durée légale; car des élections régulières et périodiques sont mille fois préférables aux révolutions.

Le pouvoir judiciaire doit interpréter la loi selon l'esprit dans lequel elle a été rendue; autrement, il prend le rôle du législateur, tout en gardant le sien, et il recueille, contre toute justice, contre toute idée d'ordre et de droit, deux pouvoirs essentiellement distincts. En effet, il n'y a qu'un pouvoir directement émané de la nation, c'est-à-dire le corps de ses représentants, qui ait qualité pour prononcer sur elle et la lier tout entière par les lois qu'il lui impose. Le juge ne connaît que des cas particuliers, et ne prononce que sur des individus ou des associations particulières, bien qu'il défende évidemment les droits de la société, complétement identiques à ceux de la justice. D'ailleurs, si la loi se fait à mesure qu'on l'applique, n'est-il pas évident qu'elle est subordonnée à tous les cas particuliers et à toutes les opinions individuelles? Dès lors elle cesse d'exister, et l'idée même de la justice est méconnue. C'est pour la même raison que les fonctions judiciaires doivent demeurer non-seulement distinctes, mais, autant que cela est possible, indépendantes du pouvoir exécutif. Le gouvernement serait le maître absolu dans l'État, il pourrait disposer, selon ses passions et son bon plaisir, des personnes et des biens des citoyens, si, avec la force qu'il tient dans ses mains, il était aussi chargé de rendre la justice. Mais on distingue dans l'administration de la justice trois ordres de fonctions très-différents, et soumis par cela même à des conditions différentes : il faut d'abord poursuivre le crime ou le délit, réunir tous les éléments de l'accusation, tous les documents qui peuvent éclairer la conscience du juge, et construire, s'il y a lieu, l'accusation elle-même; il faut ensuite prononcer sur le fait, reconnaître un coupable ou un innocent; enfin il faut appliquer la loi, ou rendre un arrêt. De là, dans notre législation, dont on ne saurait assez admirer la profonde sagesse, trois sortes de juges qui concourent ensemble à l'œuvre judiciaire : l'accusation est dressée et soutenue par le ministère public, qui n'est que le gouvernement appliqué

à la répression du mal; la société elle-même, représentée par un certain nombre de simples citoyens, prononce sur le fait; enfin la sentence est rendue par des magistrats indépendants et inamovibles.

En montrant quelle doit être l'organisation générale de l'État, quel est le but et quelles sont les conditions de son existence, nous avons fait connaître par là même les droits et les devoirs des simples citoyens. Leurs droits sont de deux espèces : des droits civils, et des droits politiques. Les premiers appartiennent indistinctement à tous et sont, en quelque sorte, inséparables du nom d'hommes, ce sont les droits naturels consacrés par l'État et soumis à certaines conditions dont dépend l'existence même de la société. Nous citerons pour exemple la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté individuelle, le droit d'acquérir, de transmettre, de contracter, etc. Les droits politiques, au contraire, sont soumis à certaines conditions de fait, exigent certaines qualités acquises, sans lesquelles il est moralement impossible de les exercer. Ces qualités, nécessairement variables et relatives, en s'étendant, par les progrès de l'instruction et du bien-être, élargissent dans la même proportion la sphère des droits qu'ils supposent. Mais des droits, quels qu'ils soient, imposent des devoirs : nous ne voulons pas seulement dire des obligations positives dans le sens de la loi civile; nous parlons de devoirs dictés par la conscience et acceptés avec une entière liberté. Ils peuvent tous se résumer en un seul : puisque c'est à l'État que nous devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous pouvons être; puisque c'est par son appui et son concours que nous pouvons atteindre le but de notre existence, nous élever jusqu'au sentiment moral, avoir la conscience de notre dignité, donner une consécration à nos liens les plus chers, une protection à tout ce que nous aimons, notre nom et notre souvenir à ceux qui nous doivent le jour; il faut qu'il soit le premier objet de notre dévouement; nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes; aucun sacrifice, pas même celui de la vie, ne doit nous coûter pour le servir, pour lui obéir, pour le défendre.

Les ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont à peu près les mêmes que ceux qui ont été indiqués à l'article Droit. Nous y ajouterons seulement les deux ouvrages politiques de Hobbes, le *de Cive* et le *Leviathan;* le *Tractatus theologico-politicus*, et le *Tractatus politicus*, de Spinoza; le *Contrat social*, de J. J. Rousseau; l'*Esprit des lois*, de Montesquieu; les *Principes métaphysiques du droit*, de Kant; la troisième partie de la *Philosophie du droit*, de Hégel; la *Philosophie du droit*, de Fichte; la *Philosophie du droit*, de Stahl, où l'on trouve en même temps un exposé de tous les systèmes contemporains sur la politique et le droit.

ÉTENDUE, ESPACE. Ces deux mots sont assez fréquemment employés l'un pour l'autre; ils ne sont pourtant pas absolument synonymes. Rien ne serait plus aisé que de déterminer la différence de signification de ces deux mots, si nous connaissions clairement la nature de l'étendue et de l'espace eux-mêmes, ou s'il régnait seulement sur ce sujet un certain accord entre les doctrines philosophiques. Mais l'histoire nous offre les opinions les plus diverses sur l'étendue et l'espace, sur l'origine de ces notions, sur la nature de leurs objets; et il n'est pas en effet de problèmes plus difficiles et moins avancés. Sans essayer ici d'en résoudre ou d'en trancher aucun, nous ferons sentir au moins dans quels sens différents ces deux mots, étendue, espace, sont le plus généralement employés.

Tout corps est perçu et conçu par tout le monde comme ayant une certaine forme et certaines dimensions; il est cubique ou sphérique, grand ou petit, long ou court, large ou étroit, épais ou mince; il est enfermé dans certaines limites qui en déterminent la figure et la grandeur et le distinguent des corps voisins. C'est là ce qu'on entend vulgairement quand on dit que tout corps est étendu. Si l'on considère un corps, par exemple un cube de bois ou de marbre, tel que nos yeux le voient, que notre main le palpe et que le sentent nos autres organes, on a l'idée de l'étendue concrète de ce corps réel et présent. Si, comme le géomètre, on fait par la pensée abstraction de la matière de ce corps, bois ou marbre ou toute autre substance dont il peut être composé, en un mot du corps lui-même tout entier, en ne retenant dans l'esprit que la forme cubique de ce corps avec ses dimensions, la longueur de ses arêtes, on a l'idée de l'étendue abstraite de ce corps, de son étendue géométrique. Si maintenant l'esprit s'empare de cette idée de l'étendue abstraite d'un cube, d'une sphère, d'un cercle ou d'une ligne déterminée, il conçoit et même il ne peut pas ne pas concevoir cette ligne doublée, ce cercle, cette sphère agrandie, les limites de cette figure, de cette étendue plus ou moins reculées; il conçoit enfin et ne peut pas non plus ne pas concevoir cette ligne prolongée indéfiniment, cette étendue incapable d'être enfermée dans des limites dernières au delà desquelles la même opération intellectuelle serait impossible. Il conçoit l'étendue sans bornes, non-seulement indéfinie, mais encore infinie. Cette idée de l'étendue, abstraite de la matière, vide ou pleine, mais sans bornes, n'est autre chose que l'idée de l'espace. De telle sorte que l'étendue d'un corps serait une portion de l'espace sans bornes ou un espace borné, que l'espace serait le lieu, réel ou idéal, de tous les corps, que ses parties seraient capables de toutes les formes, sans que l'espace lui-même, dans son infinité, en eût aucune, ayant, comme dit Pascal, son centre partout et sa circonférence nulle part.

On comprend qu'il ne soit pas indifférent d'employer ces deux mots d'étendue et d'espace l'un pour l'autre; mais on comprend aussi que, selon la doctrine que professent les philosophes sur la nature même des objets que ces mots représentent, ils les confondent quelquefois ou les distinguent très-profondément.

Comment l'esprit humain acquiert-il les idées de l'étendue et de l'espace? Qu'est-ce que l'étendue relativement à la matière que nous disons étendue? Constitue-t-elle exclusivement son essence? Est-elle au moins un de ses attributs essentiels? N'est-elle qu'une idée de notre esprit et comme une forme sans laquelle il ne peut concevoir la matière? L'espace est-il un être de de raison ou un être réel? Une partie de l'univers ou un attribut de la nature divine? Ces différentes questions sont examinées dans ce dictionnaire, soit aux articles dogmatiques Matière, Sens, soit aux articles historiques Descartes, Leibniz, Clarke, Locke, Berkeley, Kant, Royer-Collard. Nous n'avons qu'à y renvoyer le lecteur.

On pourra consulter : Aristote, *Physique;* — Descartes, *Méditations* et *Traité des principes;* — Locke, *Essai sur l'entend. humain*, liv. II; — Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, liv. II; *Lettres entre Clarke et Leibniz;* — Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonoüs;*

— Kant, *Critique de la raison pure* (Esthétique transcendantale); — Royer-Collard, *Fragments* publiés par M. Jouffroy dans le tome IV de la traduction française des *Œuvres de Th. Reid*; — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie au* XVIII[e] *siècle*, 17[e] leçon; *Philosophie de Kant*, 4[e] leçon; — Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, 4[e] leçon; — Hégel, *Logique*, t. III, liv. I, sect. II, ch. II; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2[e] édit., § 254-261; — J. Simon, *Introduction de l'histoire de l'école d'Alexandrie*; — E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*; — Lescœur, *de Spatio, quid sit.*, 1850, in-8; — T. Magy, *de la Science et de la Nature*, Paris, 1864, in-8.

A. L.

ÉTERNITÉ, ÉTERNEL. On peut définir d'une manière générale l'éternité, la manière d'être de ce qui est sans commencement ni fin. Cette définition est littéralement exacte, mais très-insuffisante pour donner une idée précise de ce que l'on entend par ce mot, car on applique ce même terme à deux conceptions très-différentes et, si la définition qui précède les comprend toutes deux, elle n'en éclaircit aucune.

Dans le langage vulgaire et dans celui de quelques philosophes, l'éternité n'est autre chose que la durée sans bornes dans le passé ni dans l'avenir, l'ensemble du temps qui s'écoule sans qu'il y ait eu un premier instant, sans qu'il doive y en avoir un dernier. C'est en ce sens que beaucoup disent que Dieu est éternel parce qu'il a toujours été et sera toujours, mais que le monde, créé par Dieu il y a tant de siècles, ne l'est pas. C'est en ce sens que l'on divisait, au moyen âge, la durée sans fin en deux parties, ou en deux éternités, en prenant pour point de séparation le moment présent; qu'on appelait l'une l'éternité *a parte ante*, c'est-à-dire la durée infinie actuellement écoulée, l'autre l'éternité *a parte post*, ou la suite infinie des siècles à venir; enfin qu'on attribuait à Dieu seul les deux éternités et la seconde seulement à l'âme humaine. Telle est la signification qu'attachent au mot éternité, entre autres philosophes, Newton et Clarke.

D'autres conçoivent autrement l'éternité. Dès les âges les plus reculés de la philosophie grecque, les Éléates distinguaient déjà ces deux modes d'existence qu'ils appelaient l'*être* et le *devenir*: devenir étant le propre des choses finies, être, celui de l'absolu. Platon et Aristote ont également consacré cette distinction dans leurs systèmes. Ainsi l'être parfait ne devient pas, il ne change pas, il ne dure pas, il est; les êtres imparfaits ne sont pas, ils naissent, ils changent, ils deviennent sans cesse, ils durent. L'être parfait est éternel, un, immuable, sans succession dans son existence pleine et indivisible, il ne connaît pas le temps. Durer dans le temps, c'est le devenir des choses finies, du monde et des êtres dont il se compose. En ce sens, il n'y a pas seulement entre l'éternité et la durée du monde une différence de grandeur, la même qu'entre un nombre infini et un nombre déterminé, si grand qu'il soit, mais une différence absolue de nature; ce sont deux choses incommensurables, l'une indivisible, l'autre divisible à l'infini. Dans ces idées, le monde et le temps eux-mêmes peuvent n'avoir jamais commencé et ne jamais finir, sans être pour cela éternels; il suffit que leur existence s'écoule, quoique sans commencement et sans fin, pour que ce perpétuel devenir, ce temps infini ne soit pas l'éternité. C'est ainsi que Platon appelle le temps, l'image mobile de l'éternité immobile; qu'Aristote établit la démonstration de l'existence de Dieu sur l'existence du changement ou du mouvement dans le monde et sur la nécessité d'un premier moteur immobile. Ce sens du mot éternité est encore celui de saint Thomas, de Descartes, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz et de Kant.

Ce n'est pas à dire que les philosophes qui établissent une telle distinction entre l'idée de la durée, même infinie, et celle de l'éternité, l'observent toujours exactement dans le langage. Il est peu de philosophes au contraire, partageant une telle doctrine, qui ne se laissent aller à appeler éternité la durée infinie; comme il n'y a pas d'astronome qui ne se permette de dire que le soleil se lève et marche, et cela sans le moindre inconvénient. Cependant, la distinction des différents sens attachés au mot *Éternité* et une définition précise et rigoureusement observée de celui qu'on adopte, sont de la plus grande importance pour l'intelligence des systèmes ou l'exposition des doctrines.

Consultez: Platon, *Timée*; — Aristote, *Métaphysique*, XII[e] liv.; *Physique*, VII[e] et VIII[e] liv.; — Bossuet, *Élévation à Dieu sur les mystères*; — Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*; — Leibniz, *Correspondance avec Clarke*; — Kant, *Critique de la raison pure* (Esthétique transcendantale).

A. L.

ÉTHIQUE, voy. MORALE.

ÊTRE. La notion de l'être est sans contredit la plus universelle et, par conséquent, la plus simple qui se trouve dans notre esprit: aucune chose ne peut être conçue si on ne la conçoit en même temps comme une chose qui est ou qui peut être; et réciproquement, ce qui n'est pas et ne peut pas être, aucune intelligence ne saurait le concevoir. Une définition de l'être est donc absolument impossible, puisque les éléments nécessaires de toute définition, c'est-à-dire le genre et la différence, supposent déjà la classification des êtres et de leurs qualités. Aussi ne faut-il chercher aucun sens dans cette proposition de l'École: « L'être, c'est ce à quoi ne répugne pas l'existence. » Car, qu'est-ce que l'existence, sinon le mode le plus général et le plus essentiel de l'être, ce par quoi il se distingue de ce qui n'est pas? Être et exister, n'est-ce pas une seule et même chose? et l'un de ces termes nous paraît-il plus clair ou plus obscur que l'autre? Il est vrai qu'on distingue l'être imaginaire ou simplement possible de l'être réel, c'est-à-dire l'être qui existe de celui qui n'existe pas; mais cette distinction, justifiée par les besoins du langage, n'atteint pas le fond des choses. Toute œuvre d'imagination se compose d'éléments réels, dont chacun, pris à part, existe positivement, au moins dans une certaine mesure, bien que dans leur ensemble ils ne répondent à aucun objet de l'expérience. L'homme n'a pas la faculté de produire par sa seule volonté des notions absolument simples, ou, ce qui revient au même, il ne peut pas se représenter ce qui n'existe en aucune façon ni en lui ni hors de lui. Il y a plus: l'ordre dans lequel les notions vraiment simples de la raison ou des sens sont combinées entre elles par l'imagination, n'est le plus souvent qu'une loi de notre existence intellectuelle et morale, c'est-à-dire un mode bien réel de l'être considéré dans certaines limites et sous un certain point de vue. En effet, lorsque l'on considère dans une certaine étendue et sans aucune prévention l'histoire de la pensée humaine, on ne tarde pas à s'apercevoir que toutes les erreurs dont elle est remplie, que toutes les fictions inventées à plaisir et acceptées pour telles, comme un moyen d'oublier de tristes réalités, sont subordonnées à des rè-

gles générales, à une marche uniforme et invariable qui est un acheminement nécessaire à la vérité.

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que notre intelligence ne conçoit pas le néant, et ne peut lui donner aucune place dans l'idée qu'elle se fait de la formation des choses. Pour concevoir le néant, il faudrait en quelque sorte faire le vide dans notre esprit et supprimer jusqu'aux éléments les plus simples et les plus nécessaires de la pensée, puisque toute pensée, toute idée est la pensée ou l'idée de quelque chose, c'est-à-dire d'un être, sans compter qu'elle a son existence propre, qu'elle est par elle-même quelque chose, et participe de l'être indépendamment de l'objet qu'elle représente. Ce n'est pas encore tout: en faisant abstraction de tous les faits dont l'ensemble constitue la pensée, il faudrait supprimer en même temps le sujet dans lequel ces faits nous apparaissent, c'est-à-dire l'esprit, le *moi* intelligent : car il n'y a pas d'esprit sans pensée et sans conscience. Mais comment satisfaire à cette double condition ? Il y a des idées, et, par conséquent, il y a des choses qu'il nous est impossible de supposer anéanties, quelques efforts que nous fassions sur nous-mêmes, parce qu'elles ont précisément pour caractère de résister à toute supposition de ce genre, comme le temps, l'espace, l'infini. Qu'on détruise l'univers entier, il nous restera l'espace qui le contient, et avec l'espace toutes les propriétés géométriques qui lui appartiennent, tous les rapports qui résultent de la notion d'étendue. Qu'on supprime tous les phénomènes dont la conscience et les sens peuvent nous donner l'idée, il nous restera le temps dans lequel ils ont commencé, dans lequel ils se succèdent et doivent finir ; il nous reste cette terrible et mystérieuse éternité qui a précédé le temps lui-même, et dont le temps, selon l'expression de Platon, n'est que la mobile image. Enfin, avec les notions du temps et de l'espace, ou de l'éternité ou de l'immensité, comment échapper à l'idée de l'infini, c'est-à-dire de l'être considéré dans sa plénitude et sa suprême perfection ? Quant à faire abstraction de l'esprit lui-même dans l'instant où se déploie toute son activité, dans l'instant où il s'efforce de supprimer en son sein tout ce qui fait obstacle à la pensée du néant, c'est une contradiction si manifeste, qu'il est à peine nécessaire de la signaler. Nous parlons cependant du néant; mais c'est un néant purement relatif. C'est tel ou tel être, ou plutôt telle ou telle forme de l'être qui n'existe pas encore ou qui a cessé d'exister par rapport à telle autre, dans un point déterminé de la durée et de l'étendue. L'idée du néant ainsi comprise suppose nécessairement et la connaissance et l'existence de l'être ; non-seulement de l'être absolu, mais des êtres contingents dont l'univers se compose. Elle n'est, à proprement parler, que la négation tout à fait hypothétique de ces derniers : car aucune expérience ne peut constater pour nous le néant, déjà exclu du domaine de la raison. De ce qu'un objet que nous savions très-bien avoir déjà existé a disparu à nos yeux, il n'en résulte nullement qu'il soit anéanti ; de ce qu'un autre, regardé seulement comme possible, ne nous laisse apercevoir aucune trace de sa présence, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'il n'existe pas. Il faut donc bien se garder, lorsqu'on cherche à se rendre compte de l'origine des choses, de mettre en quelque sorte, sur la même ligne et de regarder comme deux principes également nécessaires l'être et le néant, en disant que du néant sont sorties toutes les existences dont le monde est peuplé. L'être seul est le principe, à la fois la cause et la substance, l'origine et le fondement de tout ce qui est. Il nous est absolument impossible de nous transporter par la pensée hors de lui, ni, par conséquent, d'admettre à côté de lui un néant qui lui soit égal et contemporain. Cette impuissance où nous sommes de nous transporter par la pensée hors de l'être, nous oblige à chercher un antécédent ou une base quelconque à tout ce qui change et qui passe, et ne nous permet de nous arrêter que devant l'éternel et l'infini, c'est-à-dire devant l'être proprement dit conçu dans son unité et sa perfection. De là toutes les idées ou toutes les lois de la raison et la nécessité de les réunir dans un seul principe, qui est la croyance en l'existence de Dieu. Voy. Dieu, Création.

Nous venons de voir que la notion de l'être est le fond commun de la pensée humaine, et que l'idée du néant n'y trouve aucune place : faut-il admettre, avec quelques sceptiques modernes, qu'entre la pensée et l'être lui-même il y a tout un abîme, et qu'enfermés dans les formes de notre intelligence comme dans une prison sans issue, nous n'avons aucun moyen de savoir s'il y a véritablement quelque chose, ni quelle en est la nature ? On trouvera plus loin (voy. Kant) la critique approfondie de ce système, qui, sous prétexte d'éviter l'hypothèse, condamne la raison humaine au doute le plus irrémédiable; il suffira ici de quelques remarques qui le feront crouler par la base, et avec lui toute espèce de scepticisme. Si d'une part la pensée, ou plutôt la raison, qui en est la faculté la plus essentielle et la plus élevée, exclut, comme nous l'avons prouvé, l'idée du néant; si d'une autre part elle n'a absolument rien de commun avec l'être, qu'est-elle donc à la considérer en elle-même et dans sa propre essence ? Qu'est-ce que l'esprit auquel nous l'attribuons, c'est-à-dire le sujet, le *moi* dans lequel elle se manifeste et s'exerce ? Il n'y a pas de milieu entre ces deux propositions: ou elle est quelque chose ou elle n'est rien ; ou elle existe ou elle n'existe pas. Mais, encore une fois, il est impossible qu'elle fasse abstraction d'elle-même et se considère comme un pur néant. Donc elle existe; donc elle est quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a de l'être en elle, qu'elle participe de la nature de l'être, qu'elle en exprime, dans une mesure quelconque, la forme et l'essence. Bien plus : si la pensée ne peut rien concevoir, ne peut rien comprendre qu'elle-même, et si tout autre principe d'existence est une vaine illusion, elle n'est pas seulement, comme nous le croyons à juste titre, une des formes ou un des attributs de l'être, elle est alors l'être lui-même dans toute sa réalité, elle est l'être absolu et unique, en un mot, elle est Dieu ; mais un dieu impuissant, privé de la faculté d'agir et de produire, tournant éternellement dans un cercle de stériles conceptions. Cette conséquence est tellement inévitable, qu'elle a passé de la logique dans le domaine de l'histoire; elle a été acceptée dans toute son étendue par quelques philosophes allemands, héritiers immédiats des idées de Kant et pénétrés de son influence. Mais, pour être parfaitement légitime, elle n'en est pas plus vraie. L'identité absolue de l'être et de la pensée ; la substitution de la pensée à tout autre principe et à tout autre mode d'existence ne se conçoit pas mieux, de quelque point de vue qu'on la considère, que la négation même de l'être. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué dans un autre but, c'est la condition essentielle de tout acte de la pensée, de toute idée, d'être la pensée, d'être l'idée de quelque

chose, ou de se rapporter à un objet, c'est-à-dire à un être. Sans doute la pensée peut se réfléchir elle-même, mais c'est à la condition d'avoir en même temps et d'avoir eu auparavant un autre objet; dans le cas contraire, elle représenterait le néant, ce que nous avons démontré impossible. Nous ne pouvons d'ailleurs nous faire une idée de la pensée ou de la raison en général, que par notre propre raison, et notre raison, à nous, est certainement débordée par l'être ou par les choses; autrement, il n'y aurait pas de mystères ni d'obscurités pour elle; l'erreur serait un mot vide de sens. D'un autre côté, et lorsqu'on appelle l'expérience psychologique à son aide, pourquoi l'être serait-il renfermé tout entier dans la pensée plutôt que dans le sentiment, dans la volonté et dans la force efficace de la volonté, dans la puissance créatrice? Jamais aucun effort de logique ne parviendra à effacer les différences radicales qui séparent ces divers modes de l'existence, et à les faire passer pour de simples modes de la pensée. La pensée n'est donc pas tout, et par conséquent elle ne saurait s'identifier avec l'être, bien qu'elle puisse s'en séparer.

On voit que, par une contradiction étrange, mais absolument inévitable, ceux qui ont voulu séparer la pensée et l'être ont été conduits, au contraire, ou ont conduit les autres à les confondre; et ceux qui les ont confondus, qui font consister l'être tout entier dans la pensée, ont ôté à celle-ci, en lui enlevant les objets représentés par elle, la condition même de son existence. Ici encore nous pouvons invoquer le témoignage de l'histoire. Dans le système de Hégel, où le dernier de ces principes est professé avec une entière franchise et porté jusqu'à ses dernières conséquences, nous voyons le néant et le non-être pur (*Das reine Nichts*) être à la fois le premier terme de l'être et de la pensée. Mais comment en serait-il autrement? Hors du sens commun, hors de la foi universelle et spontanée du genre humain, que la philosophie doit expliquer sans chercher à la détruire, il n'y a que contradictions à attendre. Or le sens commun, la foi universelle du genre humain, a toujours consacré ces trois propositions que nous venons de défendre:

1° Chacune de nos idées se rapportant à quelque chose, soit à quelque chose qui est, soit à quelque chose qui peut être, soit à un objet, soit à une quantité, soit à un rapport, le néant absolu est impossible à concevoir, et en parler, c'est se contredire soi-même;

2° Ce qui est ne peut se montrer à nous que par les facultés de l'intelligence ou par l'intermédiaire de la pensée; il nous est impossible de supposer que ce qui est soit autre chose que ce que nous concevons nécessairement comme tel, et, réciproquement, que les conceptions les plus nécessaires de notre intelligence, que les formes les plus absolues de notre pensée soient étrangères à ce qui est: car c'est toujours avec nos facultés intellectuelles que nous essayons de nous représenter un être absolument étranger à notre intelligence;

3° La pensée ou l'intelligence, même quand on la conçoit sans limites, n'est qu'un mode ou un attribut de l'être; elle n'est pas l'être tout entier: ses formes et ses lois ne peuvent nous expliquer ni les phénomènes du mouvement, ni ceux de la sensibilité, ni l'existence d'une force, soit spirituelle, soit matérielle, soit fatale ou libre.

Indépendamment des sciences particulières dont chacune s'occupe d'une classe déterminée des phénomènes et des êtres accessibles à notre intelligence, n'y a-t-il pas une science générale ayant pour objet l'être en lui-même, l'être en tant qu'être, et ses modes les plus universels? Aristote est le premier de tous les philosophes qui ait posé cette question d'une manière claire et précise; mais elle était résolue dans un sens affirmatif bien longtemps avant lui. En effet, la science de l'être n'est pas autre chose que la philosophie elle-même, et non pas une partie de la philosophie, celle qui porte le nom d'ontologie ou de métaphysique, mais la philosophie tout entière. Lorsque, croyant nous renfermer dans l'étude de nous-mêmes, nous faisons l'analyse de notre intelligence et nous rendons compte des idées et des facultés dont elle se compose, n'est-ce pas comme si nous cherchions quelles sont les formes les plus générales de l'être, puisque rien de ce qui est ne peut se concevoir comme étranger à nos facultés ou en dehors de nos idées les plus générales et les plus essentielles? Lorsque plus tard nous discutons la grande question de la certitude, quand nous voulons savoir si les lois les plus impératives de notre raison ne sont pas de pures illusions ou des modes tout personnels de notre existence, n'est-ce pas des rapports de l'être et de la pensée que nous sommes occupés? Le problème du bien et du mal, du beau et du laid, du vice et de la vertu, des châtiments et des récompenses dans une autre vie, nous met sur la trace de l'ordre universel, nous oblige à nous informer de la loi et de la puissance qui président à l'ensemble des choses. Enfin, c'est l'être dans son mode le plus élevé; c'est l'être dans sa plénitude et dans sa perfection, que nous cherchons à comprendre sous le nom de Dieu. La philosophie, quoiqu'elle ait souvent changé de plan et de méthode, n'a donc pas changé d'objet depuis les premiers jours de son existence; elle a toujours été et elle est encore aujourd'hui la science des sciences, la science de l'universel et de l'absolu, la science des causes et des principes, en un mot, la science de l'être. C'est donc une peine tout à fait stérile qu'on s'est donnée récemment en lui cherchant une définition nouvelle. Toute définition nouvelle, qui n'aura pas pour but de la nier ou de la détruire, rentrera dans les définitions anciennes que nous venons de citer. Voy. PHILOSOPHIE, ONTOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE.

EUBULIDE DE MILET, le plus connu des disciples d'Euclide, florissait vers le milieu du IVe siècle avant notre ère, et succéda à Ichthyas, son condisciple, dans la direction de l'école de Mégare. Sa vie entière n'a guère été qu'une lutte contre Aristote, lutte à peu près stérile, dans laquelle une logique captieuse essayait de prévaloir contre le bon sens.

Parti de ce principe mégarique, qu'il n'y a de réel que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même, Eubulide, dès le premier pas, rencontrait pour adversaire le fondateur d'une grande école contemporaine qui fait de l'expérience la condition de la science, et place l'essence des choses dans ce que les mégariques appellent le non-être, dans les différences qui les séparent. Eubulide a attaqué la doctrine péripatéticienne par sa base, et s'est efforcé de montrer, comme Zénon d'Élée son prédécesseur et son modèle, qu'il n'est pas une seule des notions expérimentales qui ne donne lieu à d'insolubles difficultés. Telle est l'intention que l'on retrouve au fond des sophismes fameux que l'antiquité nous a conservés d'Eubulide. Diogène Laërce en compte sept: le *menteur*, le *caché*, l'*électre*, le *voilé*, le *tas*, le *cornu*, le *chauve*. Mais d'abord, le *caché*, l'*électre*, le *voilé*, ne sont qu'un même

argument sous différents noms. Il en est de même du *tas* et du *chauve*, et ainsi les sept sophismes se réduisent à quatre. Faisons-les connaître en peu de mots :

Quelqu'un ment et dit qu'il ment. Ment-il, ou ne ment-il pas? Il ment; c'est l'hypothèse. Il ne ment pas; car ce qu'il dit est vrai. Donc, il ment et ne ment pas en même temps, ce qui est contradictoire. Voilà le *menteur*.

Voici le *voilé :* Connaissez-vous votre père? — Oui. — Connaissez-vous cette personne voilée? — Non. — Cette personne voilée est votre père. Donc, vous le connaissez et ne le connaissez pas en même temps.

Voici le *tas :* Un grain de blé fait-il un tas? — Non. — Et deux grains de blé? — Pas davantage. On insiste en ajoutant chaque fois un seul grain de blé; et l'adversaire est forcé de convenir, ou que cent mille grains de blé ne font pas un tas, ou qu'un tas de blé est déterminé par un seul grain.

On a tout ce qu'on n'a pas perdu. Vous n'avez pas perdu de cornes; donc, vous en avez. Tel est le *cornu*, dont le nom a fini par s'appliquer à tout un genre.

Rien n'est plus facile que de trouver la clef de pareils sophismes. Il vaut mieux essayer d'en marquer le but.

Par le *tas*, tout ce qui est composé de parties, tout ce qui implique succession ou étendue, semble convaincu de n'avoir aucune part possible à l'existence. Qu'en conclure? sinon que l'expérience est une source inépuisable d'erreurs.

De même, dans le *voilé* et dans le *cornu*, on triomphe des prétendues contradictions de la raison et de l'expérience, et de ces deux modes de connaissance nous savons quel est celui que l'on se réserve de sacrifier à l'autre.

Nous avouons que dans le *menteur*, où c'est la raison qui semble se contredire elle-même, il n'est pas facile de découvrir un sens sérieux. Mais il faut dire ici que les subtilités d'Eubulide n'ont pas toujours eu pour but l'intérêt d'une doctrine; qu'Eubulide le premier a mis son école sur la voie du scepticisme, et que ce second successeur d'Euclide n'est déjà plus pour les anciens eux-mêmes qu'un disputeur infatigable, qu'un sophiste de profession. Quand il s'agit d'un pareil homme, un argument qui permet d'embarrasser un adversaire porte en soi son explication.

Voy., pour la bibliographie, l'article MÉGARIQUE (école). D. H.

EUCLIDE LE SOCRATIQUE a dû naître à Mégare, environ 440 ans avant notre ère, et ne peut être confondu, par conséquent, avec le géomètre d'Alexandrie, contemporain des Ptolémées.

Son premier maître fut Parménide. Lecteur assidu de ses écrits, il s'était pénétré de ses doctrines lorsqu'il arriva dans l'école de Socrate. Il n'en fut pas moins le disciple dévoué de son nouveau maître. L'entrée d'Athènes ayant été interdite sous peine de mort à tous les Mégariens, Euclide, dit-on, usait de ruse pour entendre Socrate. Il se glissait dans la ville, sous un vêtement de femme, à la nuit tombante, et s'en retournait à Mégare à la pointe du jour. Ce qu'il y a de plus certain que cette anecdote d'origine un peu suspecte, c'est qu'Euclide déjà fixé à Mégare, allait fréquemment entendre Socrate à Athènes; c'est que, le jour de la mort de Socrate, il accourut de Mégare pour recueillir les dernières paroles de son vieux maître et le voir de ses yeux une dernière fois (Platon, *Phédon*, *Théétète*).

Malgré cette vive affection, le nouveau socratique n'échappa jamais complétement à l'influence de son éducation première. Il lui resta de l'école éléatique un penchant invincible à la subtilité. « Euclide, lui dit un jour Socrate, tu sauras vivre avec des sophistes, jamais avec des hommes. » Ces paroles sévères ne l'effrayèrent pas, car, du vivant de son maître, il alla fonder à Mégare une école de philosophie. Un immense honneur était réservé à cette école naissante.

Socrate étant mort, ses disciples s'enfuirent d'Athènes, craignant pour leur vie. Ce fut à Mégare, dans la maison d'Euclide, qu'ils trouvèrent un nouveau centre d'études et un asile. Le fondateur de l'école mégarique compta donc un instant parmi ses disciples les plus éminents des socratiques. Platon lui-même suivit ses leçons avec ardeur, et (chose bien glorieuse pour Euclide) cet enseignement n'a pas été sans influence sur le fondateur de l'Académie. Voici, en quelques mots, quelle était cette doctrine qui excitait l'intérêt des socratiques et de Platon lui-même.

Euclide enseignait d'abord que l'essence du bien est l'unité, l'unité sous toutes ses formes, c'est-à-dire enveloppant l'immobilité, l'identité, la permanence. Il s'ensuit nécessairement que le monde sensible, toujours divers, toujours mobile, est sans caractère moral et sans rapport au bien.

En second lieu, Euclide enseignait que l'être est aussi l'unité, l'identité, la permanence, ce qui implique que le monde sensible, livré à un écoulement perpétuel, n'a aucune part à l'existence.

Or, puisque le bien et l'être sont respectivement identiques à une même chose, l'unité, il s'ensuit qu'ils sont identiques entre eux. Donc le bien seul existe. Le mal n'est qu'un non-être, et tout ce qui est est bien. De là un optimisme logique qui a devancé et préparé l'optimisme métaphysique de Platon et de Leibniz.

Enfin, le bien et l'être se définissant par l'unité, il s'ensuit que le bien en soi est un, que l'être en soi est un. Il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait qu'un seul être et une seule sorte de bien; car l'unité peut se rencontrer en plusieurs choses. Or, il y a du bien et de l'être partout où il y a de l'unité. Ce qui est un participe du bien et de l'être sans être l'unité ni l'existence mêmes. Euclide enseigne expressément que le bien et l'être, malgré leur unité, reçoivent différents noms, autrement dit revêtent des formes diverses, se présentent sous des points de vue variés. Les noms du bien et de l'être sont la sagesse (φρόνησις), Dieu, l'intelligence (νοῦς), et plusieurs autres encore. Ainsi, cette sagesse dont parle Socrate, la science suprême jointe à la suprême vertu, est un bien d'une certaine nature. Ainsi ce principe unique que les philosophes appellent Dieu et l'intelligence, c'est comme bien qu'il existe, c'est du bien qu'il procède; il n'est pas la cause du bien, c'est le bien pris à un certain point de vue.

Ces différentes manifestations du bien et de l'être sont-elles ces formes incorporelles et intelligibles (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη) dont il est parlé dans le *Sophiste*, ces idées immobiles et immuables que certains contemporains et amis de Platon considéraient comme les véritables êtres? En d'autres termes : Euclide, combinant et conciliant les doctrines de Parménide et de Socrate, a-t-il réalisé les genres et les espèces qui sont les éléments de toute définition? a-t-il, de l'aveu de Platon lui-même, trouvé dans son principe, sinon dans son développement, la théorie des idées platoniciennes? Schleiermacher et quelques critiques allemands l'ont pensé. H. Ritter a soutenu jusqu'au bout la thèse contraire. Nous nous rangeons sans hésiter du parti de Schleier-

macher. Mais il nous semble que le développement et la justification de semblables opinions ne peuvent trouver place ici.

Un fait plus certain et non moins digne de remarque, c'est qu'Euclide, devançant Aristote, avait, au moins logiquement, distingué l'acte et la puissance (voy. ARISTOTE), et résolu, d'après ses idées sur l'être, la question des rapports qu'ils ont entre eux. Dans le péripatétisme, le mouvement se définit le passage de la puissance à l'acte produit par une cause en acte, et tout phénomène physique se ramène au mouvement. Dans la doctrine mégarique, le mouvement ne doit pas être possible. C'est par sa théorie sur les rapports de l'acte et de la puissance qu'Euclide évite cette possibilité. Selon lui, il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte. Lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance. Par exemple, celui qui ne construit point n'a pas le pouvoir de construire; mais celui qui construit a ce pouvoir au moment où il construit. Ainsi, agir, c'est pouvoir; ne pas agir, c'est ne pouvoir pas. La puissance et l'acte ne sont que les deux noms d'une seule et même chose. Ce qui est ne changera jamais; ce qui n'est pas ne saurait devenir. Comme le remarque Aristote, en supprimant la puissance, c'est une très-grande chose que l'on supprime, c'est le mouvement, c'est la génération. Mais cette suppression n'est que la conséquence du principe d'où est sortie toute la philosophie des mégariques, savoir que l'être et le bien résident dans l'unité. En résumé, par sa distinction logique de la puissance et de l'acte, Euclide a ouvert la voie au péripatétisme; mais, entre ses mains, cette distinction reste stérile et n'aboutit comme sa doctrine entière qu'à la négation de tout ce qui n'est pas l'unité, qu'à l'anéantissement de toute activité et de toute vie.

Avec une pareille doctrine, la dialectique, l'art de se défendre ou de réduire au silence un adversaire, devenait indispensable. Voici deux des procédés dont Euclide faisait usage : il rejetait toute explication analogique, disant que si les objets comparés étaient semblables, il valait mieux s'occuper de la chose elle-même que de sa ressemblance; que s'ils ne l'étaient pas, la comparaison était vicieuse. L'intention d'Euclide, en proscrivant ce procédé si naturel, était-elle d'y substituer une méthode de démonstration rigoureuse, ou ne voulait-il que rendre plus difficile la solution des objections qu'il proposait? C'est ce qu'il est impossible de décider aujourd'hui. En second lieu, il attaquait les démonstrations, non par les conséquences, mais par les prémisses. Ce second procédé n'est que la méthode de la réduction à l'absurde. Elle sert à dépouiller l'erreur d'une apparence spécieuse.

Le fondateur de l'école mégarique avait sans doute d'autres armes plus redoutables. Nous savons que dans sa lutte contre les écoles empiriques, sentant d'où lui venait sa force, il s'était étudié à saisir les côtés faibles de ses adversaires, à ruiner leurs doctrines au moins autant qu'à établir la sienne. Ce fut ce qui abaissa et perdit son école. Peu à peu, ce qui n'était qu'un moyen devint un but. Du vivant même d'Euclide, on disputa pour disputer; on ne chercha plus à convaincre par des raisonnements, on s'ingénia à embarrasser par des sophismes. Ce fut alors que Diogène le Cynique s'habitua à dire la bile (χολή), et non l'école (σχολή) d'Euclide, et l'opinion publique, confirmant cette sentence, punit ces philosophes égarés de l'odieux surnom de disputeurs (ἐριστικοί). Le mot fit fortune. Un siècle plus tard, Timon parle encore de cet Euclide le disputeur, qui souffla à tous les mégariens la rage de la dispute.

La prédiction de Socrate était donc réalisée. Euclide l'avait accomplie lui-même. Les disciples allaient encore surpasser le maître. On ne sait de quelle manière ni à quelle époque Euclide mourut.

Voy. pour la bibliographie l'article MÉGARIQUE (école). D. H.

EUDÈME. On connaît sous ce nom deux philosophes, l'un de Chypre, l'autre de l'île de Rhodes, tous deux de l'école péripatéticienne, tous deux disciples immédiats d'Aristote, à moins qu'on n'ait attribué aux mêmes personnages deux origines différentes. Quelques fragments répandus dans le commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, nous ont été conservés sous le nom d'Eudème de Rhodes. Quelques-uns, sans doute parce que son nom est inscrit sur le titre, ont voulu faire honneur au même philosophe de la *Morale à Eudème*, que d'autres ont attribuée à Aristote. Selon Boëthius, commentateur d'Aristote, il aurait perfectionné la théorie des modes du syllogisme, et tracé les règles du syllogisme hypothétique, un peu négligées par l'auteur de l'*Organum*.

EUDOXE, astronome et philosophe, né à Cnide en Carie vers l'année 405 avant Jésus-Christ, commença par étudier la philosophie à l'école de Platon vers 383. Il ne paraît pas être resté longtemps à Athènes, et ce que l'on sait de sa doctrine prouve assez qu'il n'embrassa pas toutes les opinions de son maître. Il partit bientôt pour l'Égypte avec des lettres d'Agésias pour le roi Nectanébès; on peut donc fixer la date de ce voyage vers 378. Il resta longtemps à Héliopolis, où sans doute il fut initié aux doctrines astronomiques qui y étaient conservées. Puis il alla étudier la géométrie à Tarente auprès d'Archytas, ce qui a décidé quelques historiens à le ranger parmi les pythagoriciens. Enfin, il joignit à ces connaissances celle de la médecine, qu'il apprit en Sicile de Philistion. Il revint à Athènes, où il eut pour élève Hélicon qui accompagna Platon dans son troisième voyage en Sicile. Il mourut, d'après Diogène Laërce, à cinquante-trois ans, c'est-à-dire vers 352, à Cnide, où il avait établi un observatoire. Ses travaux astronomiques ont laissé un long souvenir dans l'antiquité; on en trouve les traces dans le poëme d'Aratus, et dans les commentaires qu'y ajouta Hipparque. Quant à ses écrits philosophiques, il n'en reste rien. Mais ils avaient quelque valeur puisque Aristote en fait souvent mention. D'abord au livre XII de la *Métaphysique*, ch. VIII, il discute sa théorie des sphères, destinée à expliquer le mouvement du soleil et de la lune. Au livre Ier et au livre XIII, il rappelle qu'Eudoxe a, comme Anaxagore, admis que les idées « sont causes au même titre que la blancheur est cause de l'objet blanc auquel elle se mêle. » Enfin, dans plusieurs passages de ses *Éthiques*, il expose et critique sa doctrine morale. Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien, parce que nous voyons tous les êtres sans exception le désirer et le poursuivre. Il en donnait une autre raison : le bien suprême est au-dessus de toute louange; l'éloge implique une relation, et ne peut s'appliquer à ce qui est absolu, par exemple aux dieux. Or on ne loue pas le plaisir, il est donc en lui-même quelque chose de divin et de parfait. Par contre la douleur est redoutée de tous les êtres, comme contraire à leur nature, comme l'opposé du bien. Le plaisir est donc une fin en soi, et non un moyen, et par suite il est le vrai but de l'activité humaine. Chaque fois qu'Aristote veut désigner le fondateur de l'hédonisme il nomme Eudoxe et non Aristippe; mais il est probable que la doctrine du premier se distinguait profondé-

ment du grossier sensualisme de l'école de Cyrène. Elle avait du crédit, à côté de celle de Platon, et le devait surtout au mérite de son auteur. « On croyait à ses théories à cause du caractère et de la vertu d'Eudoxe, plutôt que par leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une éminente sagesse, et il semblait soutenir ses opinions, non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur justesse. » *Éthique à Nicomaque*, X, 2.

Quelques critiques ont cru devoir supposer qu'il y a eu deux Eudoxe, et que l'astronome n'est pas le même que le philosophe. Cette distinction n'est justifiée par aucun texte. Mais il ne faut pas confondre, comme plusieurs écrivains de l'antiquité, le disciple de Platon avec un géographe du même nom, auteur du Γῆς περίοδος, ouvrage cité par beaucoup d'auteurs et qui a dû être composé vers 255 avant J. C.

Voy. Aristote aux lieux indiqués ci-dessus; — Platon, *Lettre XIII* (apocryphe); — Diogène Laërce, VIII, 86; — Cicéron, *de Republica*, I. 14; *de Divinatione*, II, 42; — Aulu-Gelle, liv. XXII, 21. E. C.

EULER (Léonard) naquit à Bâle, le 15 avril 1707. Dès sa jeunesse, il étudia sous Jacques Bernouilli ces sciences mathématiques où l'appelait sa vocation naturelle, et qui, après avoir occupé la plus grande partie de sa vie, devaient lui donner ses meilleurs titres à la gloire. Appelé tour à tour à Berlin (1741 à 1766), où il écrivit pour la nièce du roi de Prusse, Mme la princesse d'Anhalt-Dessau, les fameuses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, puis à Saint-Pétersbourg, où il resta jusqu'à sa mort, il consuma dans l'étude des sciences et dans la composition de ses nombreux ouvrages, une des plus laborieuses, des plus honorables et des plus fécondes carrières qui aient été parcourues. Le 7 septembre 1783, il cessa, dit Condorcet, de calculer et de vivre.

Les immenses travaux, les belles découvertes qui ont illustré le nom d'Euler dans la géométrie et dans la physique, sont depuis longtemps appréciés à leur juste valeur par les hommes versés dans ces hautes matières. Ce ne serait pas ici le lieu de retracer, après Condorcet, la carrière scientifique de ce génie, qui simplifia toutes les méthodes, cultiva et étendit toutes les branches du calcul, et marqua, pour ainsi dire, d'une empreinte lumineuse les objets sans nombre où il appliqua sa pénétrante intelligence et son inépuisable activité. Si la place de ce grand analyste reste pourtant au-dessous de celle des géomètres créateurs du XVII[e] siècle, les Descartes, les Newton, les Leibniz, elle paraît fixée, bien glorieusement encore, par l'admiration unanime des savants, entre Daniel Bernouilli et d'Alembert.

La plupart des grands ouvrages d'Euler, consacrés exclusivement à l'analyse mathématique, ne nous montrent en lui que le géomètre. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous révèlent seules le philosophe. C'est ce côté des travaux d'Euler, le seul dont l'exploration soit opportune ici, que nous voudrions mettre en lumière.

L'époque où écrivait Euler n'était point une époque heureuse pour la philosophie. L'Angleterre était toute à Locke et à Hume, c'est-à-dire à l'empirisme et au scepticisme ; la France s'enchaînait à l'esprit de Voltaire, c'est-à-dire encore à la philosophie du doute uni à celle des sens. En Allemagne, Leibniz n'était plus ; et Kant, encore endormi de ce sommeil dogmatique dont le réveilla David Hume, ne paraissait point encore. Depuis Newton, le cartésianisme pur était décrié dans toute l'Europe. La philosophie de Leibniz, réduite en système, mais déjà altérée et comme desséchée sous le formalisme de Wolf, se corrompait chaque jour davantage entre les mains de disciples inintelligents, mille fois plus dangereux pour elle que ses plus mortels adversaires.

Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous présentent le spectacle animé de ce temps de crise, d'épuisement et de dissolution. Euler s'y montre l'ennemi déclaré des *wolfiens*, comme il les appelle. Il combat avec force, avec passion, la monadologie et l'harmonie préétablie, vastes conceptions du génie qui se rapetissent singulièrement sous sa main et auxquelles il n'épargne pas, au milieu des accusations les plus injustes, des sarcasmes peu dignes d'un esprit si grave. Du reste, Euler ne prétend pas substituer un nouveau système à celui de Leibniz. Occupé d'autres objets, dominé d'ailleurs par l'esprit de son temps, il se défie des systèmes; s'il en adoptait un, plutôt que de suivre Leibniz il remonterait jusqu'à Descartes, et essayerait une sorte de cartésianisme mitigé, où la métaphysique des *Méditations* et des *Principes*, dégagés du cortége décrié de la théorie des tourbillons, viendrait se mettre en harmonie avec les progrès nouveaux de l'observation et du calcul.

Il ne faut point demander aux *Lettres à une princesse d'Allemagne* ce qu'elles ne contiennent pas, ce qu'Euler n'y pouvait pas et n'y voulait pas mettre, c'est-à-dire un système entier de philosophie. Mais il ne faut point croire, non plus, que les vues philosophiques qu'on y trouve çà et là répandues manquent absolument d'unité. Ce qui frappe l'esprit au premier abord, en lisant l'ouvrage d'Euler, c'est son opposition décidée, ardente, au leibnizianisme. Or, le secret de cette opposition est justement dans les vues propres d'Euler sur la nature et la communication des substances, lesquelles heurtaient, en effet, de front toute la philosophie des monades.

Euler avait beaucoup médité sur la question, si grave pour un physicien philosophe, de l'essence des corps. Descartes, comme on sait, et avec lui Malebranche et Spinoza faisaient consister l'essence des corps dans la seule étendue, comme celle des esprits dans la seule pensée; et de même que l'appétit, le désir, l'imagination et la volonté elles-mêmes n'étaient, aux yeux de cette école, que des modes de la pensée, toutes les propriétés réelles des corps se pouvaient déduire de l'étendue avec une rigueur mathématique.

Euler attaque avec force et réfute solidement cette théorie de l'essence des corps. Mais, en vérité, il n'y avait pas grande peine, ni, par conséquent, grand mérite à démontrer, après Leibniz, que l'étendue réduite à elle seule et destituée de tout principe d'activité, se confond avec l'espace géométrique et abstrait, avec le vide, et ne saurait constituer aucun être effectif.

Euler établit donc la nécessité de reconnaître dans les corps une nouvelle qualité essentielle, qu'il appelle l'*impénétrabilité*. Mais ici il s'écarte beaucoup du sens profond de Leibniz. L'impénétrabilité n'est pas pour lui une force véritable, un principe d'activité réelle; car il va bientôt y joindre l'inertie, comme propriété aussi essentielle à la matière que l'étendue et l'impénétrabilité elles-mêmes. L'impénétrabilité d'Euler est une sorte de propriété géométrique et logique : c'est l'impossibilité que deux corps occupent le même lieu. Pourquoi cela? Il n'y a pas de pourquoi, suivant Euler; c'est la nature des choses.

Le problème de la nature des corps ainsi ré-

solu, Euler est en possession d'un des deux termes d'un problème plus vaste, celui de l'action réciproque des corps sur les esprits et des esprits sur les corps.

Il faut d'abord approfondir la nature des esprits. Suivant Euler, ce qui fait l'essence d'un être spirituel, c'est la liberté. Le défaut d'étendue, de divisibilité, n'est qu'un caractère tout négatif, un trait de différence. La liberté est l'attribut positif, le trait caractéristique de l'esprit. Euler va jusqu'à dire que Dieu même ne saurait dépouiller un esprit de sa liberté, pas plus qu'un corps de son étendue. De là la possibilité et, en un sens, la nécessité du péché, avec le déplorable cortége de ses suites nécessaires, l'injustice, l'inégalité, la douleur. Mais la grâce de Dieu règle les motifs de l'action, et partant, l'action elle-même; sa sagesse en prévoit, sa puissance en détermine les suites, sa justice en punit les écarts, sa bonté ouvre un asile inviolable au malheur et donne à la vertu un prix infini.

Mais écartons cet ordre de problèmes qu'Euler touche d'une main ferme, mais discrète, et qu'il résout, sans les approfondir, avec le calme et la confiance d'une piété que le doute n'effleura jamais. Euler vient d'établir que l'essence des esprits c'est la liberté, et, par conséquent, l'activité; or, l'essence des corps c'est l'inertie. Se peut-il concevoir qu'un être inétendu agisse sur un être étendu; un être essentiellement actif, sur un être essentiellement inerte? Et si le fait est incontestable, comment l'expliquer?

C'est ici, si nous ne nous trompons, qu'éclate la faiblesse et l'insuffisance des vues de ce grand géomètre sur un problème où la physique et le calcul ne donnent aucune prise, ne fournissent aucune lumière. S'il nous est permis de le dire, le sens métaphysique a manqué à Euler, et nous en trouvons la preuve dans la solution équivoque, mesquine, et au fond tout illusoire, qu'il présente avec une sorte de confiance, du problème fondamental de la métaphysique. Euler discute très-rapidement le système des *causes occasionnelles*, et le rejette incontinent sans lui faire l'honneur d'une réfutation approfondie. Il se tourne ensuite contre le système de l'*harmonie préétablie*, et, au milieu de beaucoup de plaisanteries sans portée, et d'accusations qui paraissent sans bonne foi, il dirige contre les leibniziens des objections d'une force et d'une solidité incontestables.

Le résultat de cette controverse est tout négatif. Euler rejette la théorie de Descartes et de Malebranche et celle de Leibniz. Mais quelle est la sienne? Et d'abord en a-t-il une?

Il est difficile de répondre à cette question. Tantôt Euler prétend que l'union de l'âme et du corps, et en général l'action réciproque des esprits sur les corps, est un mystère impénétrable, à jamais caché à nos faibles yeux; tantôt il essaye de soulever le voile, et, dans l'impuissance de découvrir une théorie qui lui soit propre, il a l'idée malheureuse de ressusciter la vieille doctrine de l'*influx physique*.

Singulière doctrine, en vérité! Elle consiste à soutenir que l'âme agit physiquement sur l'âme. Qu'est-ce à dire? le mot *physiquement* couvre-t-il ici quelque profondeur? en fera-t-on sortir quelque lumière? Non; physiquement veut dire réellement. En somme, la théorie de l'influx physique se réduit à dire que l'âme et le corps agissent effectivement l'un sur l'autre. Entendons-nous bien sur ce point. Veut-on dire simplement que lorsque l'âme veut mouvoir le corps, le corps se meut en effet, et que, lorsqu'un corps extérieur frappe nos organes, notre âme est réellement affectée? Mais dire cela, c'est poser la question, ce n'est pas la résoudre. Le fait de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme n'est pas contesté; c'est le comment du fait qu'il s'agit d'expliquer. Malebranche, Leibniz et tous les philosophes sont parfaitement d'accord sur le fait lui-même; ils ne diffèrent que sur le comment. C'est dans ce comment qu'un métaphysicien eût mis toute la question.

Or, le système de l'influx physique ne propose aucune explication intelligible du comment de la communication des substances. C'est donc un système vraiment dérisoire, et, avec tout le respect qu'on doit au génie mathématique d'Euler, on peut dire que cette résurrection qu'il a essayée d'un système à peine digne de ce nom, consiste au fond à résoudre le problème sans l'apercevoir, et à couvrir son aveuglement ou son ignorance du grand mot d'influx physique. Quand on est si sévère pour les conceptions de Descartes et de Leibniz, on devrait avoir la main plus heureuse.

Nous retrouvons dans cette faible et imparfaite théorie, comme partout ailleurs, le caractère un peu étroit des vues philosophiques d'Euler. On ne saurait lui refuser sans injustice une rare pénétration associée à un admirable bon sens, une certaine fécondité d'aperçus ingénieux, et surtout une netteté de conception incomparable. Mais, au total, Euler a été peut-être un esprit plus ferme qu'étendu, plus ingénieux que profond, et il semble que la nature, qui le doua si richement comme géomètre, lui avait refusé le génie du métaphysicien. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne*, écrites en français, ont été publiées pour la première fois à Saint-Pétersbourg, 3 vol. in-8, 1768. Plusieurs éditions en ont été données à Paris, par Condorcet, 1787-1789; par Labey, 1812; par M. A. Cournot, 1842, 2 vol. in-8; par M. E. Saisset, 1859, 2 vol. in-12. Les deux dernières contiennent des notes, l'Éloge d'Euler par Condorcet; la dernière enfin est précédée d'une intéressante introduction.

Em. S.

EUNAPE, né à Sardes, en Lydie, dans le IVe siècle de l'ère chrétienne, eut pour premier maître Chrysanthe, son compatriote et son parent, qui lui inspira, avec le goût de la littérature et de la philosophie, un zèle ardent pour le polythéisme. A l'âge de seize ans, il alla à Athènes suivre les leçons du sophiste Proæresius, dont l'école était fréquentée par toute la jeunesse païenne de la Grèce et de l'Asie. Ses parents le rappelèrent en Lydie après une absence de cinq années, et il passa le reste de ses jours dans sa patrie. Il possédait d'assez grandes connaissances en médecine, et peut-être exerça-t-il la profession de médecin; car il raconte qu'il pratiqua une opération à Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribaze, qui se faisait trop attendre. Eunape avait composé des annales politiques en quatorze livres, qui s'étendaient depuis le règne de Claude II jusqu'à celui d'Honorius et d'Arcadius. On ne possède que des fragments de cette histoire, écrite, au témoignage de Photius, avec peu de mesure; mais le temps a épargné un autre ouvrage d'Eunape, qui n'est pas sans importance pour la philosophie: nous voulons parler de ses *Vies des sophistes et des philosophes*, dont M. Boissonade a donné, en 1822, une dernière et savante édition, accompagnée de notes de Wyttenbach (2 vol. in-8, Amsterdam). Cet ouvrage, que l'auteur entreprit par le conseil de Chrysanthe, est l'histoire, non-seulement des philosophes, mais des rhéteurs, des médecins et de la plupart de ceux qui s'é-

taient fait un nom dans les sciences ou dans les lettres, depuis le commencement du IIIe jusqu'à la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne. Eunape nous fait passer en revue vingt-trois personnages, tous plus ou moins célèbres de leur temps, la plupart oubliés de nos jours : Plotin, Porphyre, Jamblique, Ædésius, Maxime, Priscus, Julien, Proæresius, Epiphonius, Diophante, Sopolis, Imerius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zénon, Magnus, Oribaze, Ionicus, Chrysanthe, Epigonus, Beronicianus. Eunape ne mesure pas l'étendue de ses biographies à l'importance des personnages qui en sont l'objet ; il n'accorde guère plus d'une page à Plotin ; il est moins sobre de détails à l'égard de Porphyre et de Jamblique ; mais il réserve ses récits les plus étendus pour les philosophes et les rhéteurs dont il a été le contemporain ou le disciple, tels que Chrysanthe et Proæresius. Tous ses récits, du reste, portent l'empreinte des passions et des préjugés de son temps et de son école. Il est superstitieux comme on l'était alors à Alexandrie, et il pousse jusqu'au fanatisme son attachement pour la religion païenne. Eunape n'est donc pas un écrivain à l'impartialité ni au jugement duquel on puisse toujours se fier ; cependant, malgré ses défauts, ou plutôt à cause de ses défauts mêmes, son ouvrage reste un des monuments les plus curieux d'une époque mal connue, dont il représente assez fidèlement les grandeurs et les misères.

Outre l'excellente édition de M. Boissonade, on peut consulter sur Eunape et les *Vies des philosophes*, une notice de M. Cousin dans ses *Fragments de philosophie ancienne*. C. J.

EUPHANTE d'Olynthe, philosophe de l'école de Mégare, disciple d'Eubulide, auteur de plusieurs écrits qui sont complétement perdus (Diogène Laërce, liv. II, ch. cx). X.

EUPHRANOR de Séleucie, philosophe sceptique, mentionné par Diogène Laërce (liv. IX, ch. cxv) comme postérieur à Timon et antérieur à Ænésidème.

EUPHRATES d'Alexandrie, surnommé le *Syrien* parce qu'il passa une partie de sa vie en Syrie, était un philosophe stoïcien qui florissait à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il fut l'ami de Pline le Jeune, qui, dans une de ses lettres (la 10e du liv. Ier), en fait le plus pompeux éloge. Il fut aussi lié avec Dion Chrysostome et Apollonius de Tyane ; mais il ne conserva pas toujours avec ce dernier les mêmes rapports. Apollonius, et après lui Philostrate, en tirèrent vengeance en cherchant autant que possible à le noircir. Après avoir joui de l'amitié de l'empereur Adrien, Euphrates, parvenu à un âge avancé et souffrant d'une maladie incurable, demanda à ce prince la permission de se tuer, ce qu'il fit, comme l'y autorisaient les principes de son école. Indépendamment de la lettre de Pline, on peut consulter, sur ce philosophe, Philostrate, *Vita Apollonii*, lib. VIII, c. VII, sect. 3 ; et Arrien, *Dissert. epictet.*, lib. IV, c. VIII. X.

EURYTUS, philosophe pythagoricien, né à Tarente ou à Crotone. On ne peut dire avec certitude s'il fut le disciple de Pythagore lui-même ou de Philolaüs ; Jamblique, qui ne se fait pas scrupule de se contredire, commence par le ranger « parmi ces très-anciens pythagoriciens contemporains de Pythagore, et qui, jeunes encore, l'entendirent dans sa vieillesse » (*Vie de Pythagore*, 104). Mais ailleurs il l'appelle l'élève de Philolaüs (*ibid.*, 139). Cette dernière assertion est la plus vraisemblable. En effet Aristoxène avait connu les disciples d'Eurytus, il les donne pour les derniers représentants du pythagorisme ; ils devaient vivre vers le milieu du IVe siècle avant J. C., et il n'est pas possible que leur maître ait été directement à l'école de Pythagore. Diogène et Apulée le nomment parmi les pythagoriciens que Platon fréquenta dans la Grande-Grèce. Il est plus certain que la plupart de ses disciples, tels que Ochécrate, Xénophile, Dioclès, etc., les derniers pythagoriciens, appartenaient à la Grèce propre : ce qui permet de conjecturer qu'Eurytus a dû passer une partie de sa vie hors de l'Italie. Il devait avoir une certaine autorité dans l'école. Aristote, dans un passage trop bref de sa *Métaphysique* (liv. XIV, ch. v), nous apprend qu'il avait, au moins sur des points secondaires, une doctrine propre, et qu'il avait *inventé* une explication de la manière dont les nombres sont cause de l'existence et des substances. Il ne reste rien de lui. On trouve bien dans Stobée (*Eclog.*, I, xx) un fragment extrait suivant le titre du livre d'Eurysus sur la fortune. Ce sont quelques lignes en langage dorien, qui n'auraient d'ailleurs que peu d'intérêt ; mais il n'y a aucune raison pour confondre cet Eurysus avec le disciple de Philolaüs. On peut en dire autant de quelques lignes conservées par saint Clément (*Stromata*, V, 559). Ces passages sont d'une origine douteuse. Voy., outre les textes indiqués ci-dessus, Diogène Laërce, III, 6, et VIII, 46 ; Théophraste, *Métaphysique*, CII, p. 312 de l'édition de Brandis ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 148, 266, 267.

EUSÈBE, surnommé *Pamphile*, du nom de son maître, naquit en Palestine vers l'année 268 ; il fut ordonné prêtre à Césarée, où il établit une école, et devint évêque de cette ville. Il mourut vers 338. Il avait assisté au concile de Nicée en 325, à ceux d'Antioche et de Tyr, à l'assemblée d'évêques qui se tint à Jérusalem, lors de la dédicace de l'église. Il fut accusé, avec quelque vraisemblance, de n'être pas défavorable aux sentiments d'Arius, n'acceptant le mot *consubstantiel* que dans un sens peu orthodoxe. On cite des paroles, extraites du troisième livre de sa *Théologie ecclésiastique*, qui prouvent qu'il ne regardait pas le Saint-Esprit comme Dieu. Dans une lettre de saint Euphration, évêque, alléguée par saint Athanase qui était, il est vrai, son ennemi, il sembla affirmer la même chose de Jésus-Christ. Après avoir lu la lettre qu'il écrivait aux fidèles de son diocèse, à la conclusion du concile de Nicée, et les explications qu'il donne sur le mot *consubstantiel*, nous ne pouvons partager l'opinion favorable de quelques savants modernes, et nous regardons comme très-difficile de le justifier complétement d'arianisme.

D'après la vaste érudition d'Eusèbe, il est certain qu'il n'était point étranger à la connaissance des anciens philosophes ; mais le peu de critique dont il fait preuve dans l'appréciation des idées et l'interprétation des témoignages, autorise à croire qu'il n'eut qu'une connaissance superficielle des divers systèmes philosophiques. On doit donc s'attendre à ne recueillir de ses nombreux écrits aucune pensée originale, rien qui se rattache, par une étude attentive, aux traditions de quelques-unes des écoles qui se vouèrent dans l'antiquité à l'examen des grands problèmes de la philosophie. Eusèbe eut toujours pour but de faire servir au triomphe de la foi son érudition philosophique, et, quelque louable que puisse être ce désir, il dut l'entraîner trop souvent à ne voir que l'intérêt de la cause qu'il avait embrassée. C'est ainsi que, partisan de la philosophie de Platon, qu'il ne connut toutefois qu'imparfaitement, il en vit la source dans les écrits de Moïse, dont les livres, selon lui, au-

raient éclairé le philosophe grec d'une lumière surnaturelle. Il est, par là, facile de présumer qu'Eusèbe ne croyait pas la raison, livrée à elle-même, capable de s'élever à la connaissance de Dieu, de l'âme et de notre destinée morale. Il serait cependant bien facile de retrouver dans les écrits des philosophes anciens tout ce qu'il y a de philosophie dans Eusèbe, tandis que la critique la plus minutieuse aurait bien de la peine à découvrir, dans les livres de Moïse, l'ensemble et les détails de la philosophie de l'antiquité. Eusèbe, sans porter l'opposition entre la raison et la foi jusqu'à l'antagonisme admis par quelques écoles modernes, n'en est pas moins de ceux qui ont dirigé dans cet esprit l'enseignement religieux. La réputation dont jouissent encore la *Préparation* et la *Démonstration évangélique* n'est point étrangère à ces opinions. Cependant, l'Église étant encore au IIIe siècle occupée, au milieu des disputes, à définir ses dogmes, la discussion était libre et ardente; et Eusèbe, qui, au concile de Nicée, s'était servi du raisonnement avec tant d'indépendance, ne pouvait entièrement oublier les droits de la pensée. Quoi qu'il en soit, la préférence qu'il donne, sur les investigations de la raison, aux passages de l'Écriture, qu'il n'interprète pas toujours d'une manière satisfaisante, et le besoin de rapporter à une origine révélée les idées les plus élevées, ont dominé sa théologie, et contribué à préparer, entre la philosophie et la religion, une scission qui s'est fortifiée avec le temps.

Des ouvrages qui nous restent d'Eusèbe de Césarée, ceux dans lesquels se trouvent éparses les doctrines, ou, pour parler plus exactement, les réminiscences philosophiques de ce Père, sont: la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*, le livre *contre Hiéroclès*, le livre *contre les Philosophes*. Ce dernier opuscule a pour but de réfuter quelques erreurs imputées à la philosophie péripatéticienne et à celle des stoïciens. Par une singulière destinée, Aristote, qui allait pendant le moyen âge partager en quelque sorte l'infaillibilité attribuée aux décisions de l'Église, est ici sacrifié à Platon par un Père du IIIe siècle. La réfutation des erreurs de ces deux écoles n'est pas, comme on pourrait le croire, empruntée aux saintes Écritures. Elle est puisée dans les écrits de Platon, de Plotin, de Porphyre; la théorie des idées y est hautement défendue. Ce livre, où la science païenne est réfutée par la science païenne elle-même, se termine par l'éloge de Socrate et de sa philosophie. Le livre *contre Hiéroclès* a pour but de réduire au silence les blasphèmes de ce philosophe, qui plaçait Apollonius de Tyane au-dessus de Jésus-Christ. Dans cette comparaison entre les miracles et les dons prophétiques de l'un et de l'autre, la critique historique devait occuper plus de place que la philosophie. C'est surtout dans les quatorze livres de la *Préparation évangélique* que se trouvent épars les passages où Eusèbe s'est expliqué sur divers sujets de philosophie : Dieu, son unité, son ineffabilité, sur le Verbe et sa génération éternelle. Tous ces points sont traités à l'aide de la science antique et de la philosophie platonicienne. Dans le sixième livre, Eusèbe a donné quelque développement à son opinion sur le libre arbitre, qu'il coordonne avec la prescience divine. Il défend le libre arbitre dans toute sa plénitude contre le *fatum* de la religion païenne, et, aux raisons qu'il allègue lui-même, il joint les témoignages de l'antiquité grecque en rappelant l'autorité des philosophes sur cette question. A l'indépendance avec laquelle il défend la cause de la liberté, de la moralité et du devoir, on s'aperçoit que Pélage n'avait point encore agité les esprits, et provoqué les décisions de l'Église sur la doctrine de la grâce.

Mais, dans tous ces fragments, on ne trouve point d'originalité. On peut indiquer, dans les divers monuments de la sagesse antique, la source de chaque doctrine, de chaque pensée, sans toutefois assigner à Eusèbe sa place dans une école déterminée de philosophie. S'il est de l'école platonicienne plus que de toute autre, il est cependant avant tout chrétien, et le rôle de la philosophie est subalterne dans l'usage qu'il en fait pour défendre sa foi. Les nombreuses citations répandues dans les ouvrages d'Eusèbe, et dont quelques-unes sont les seules traces qui nous restent de livres irrévocablement perdus, ne sont point sans intérêt pour l'histoire de la philosophie; mais une critique éclairée peut rarement accepter les jugements qui les accompagnent.

Il n'y a point en grec d'édition complète des ouvrages de ce Père. La plupart sont imprimés séparément. La *Préparation* et la *Démonstration évangélique* ont été publiées par Fr. Vigier, Paris, 1628, 2 vol. in-f°, grec-latin. Pour plus de détails bibliographiques, on pourra consulter : l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de dom Remy Cellier, t. IV, p. 436 et suiv., et Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II. H. B.

EUSÈBE DE MYNDOS, philosophe néo-platonicien, qui florissait pendant le IVe siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple d'Ædésius, et n'a pas d'autre titre à la considération de la postérité, que d'avoir repoussé les rêveries de la magie et de la théurgie, qui exerçaient alors une si grande influence sur son école, et d'avoir attiré sur lui, en résistant à la contagion, la colère de l'empereur Julien. Voy. Eunape, *Vies des sophistes*. X.

EUSTATHIUS DE CAPPADOCE, philosophe néo-platonicien, qui florissait vers la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne. Disciple de Jamblique, il entra complétement dans l'esprit de son maître et substitua à la spéculation philosophique les chimères de la théurgie et de la démonologie. L'exaltation qui l'animait se communiqua à sa femme Sosipatra et à son fils Antonin. Eustathius fut le successeur d'Ædésius à la tête de l'école que celui-ci avait fondée en Cappadoce. Voy. Eunape, *Vies des sophistes*. X.

EUSTRATIUS, évêque métropolitain de Nicée, vivait vers le milieu du XIIe siècle et s'est fait une certaine réputation comme philosophe péripatéticien. Cependant il est plus que douteux qu'il soit réellement l'auteur du commentaire qui nous est parvenu sous son nom sur l'*Éthique* d'Aristote (*Eustratii commentaria in Ethicam Aristotelis, græce*, in-f°, Venise, 1536). Plusieurs fragments de ce commentaire sont visiblement empruntés d'ailleurs. X.

EUTHYDÈME DE CHIOS, célèbre sophiste, qui a donné son nom à un des plus spirituels dialogues de Platon, où il est mis en scène avec son frère Dionysodore. Euthydème était le plus jeune et, à ce qu'il paraît par le choix que Platon a fait de son nom, le plus célèbre des deux. Schleiermacher, dans sa traduction allemande des œuvres de Platon (IIe partie, t. I, *Introduction à l'Euthydème*), a dépensé beaucoup d'esprit et d'érudition pour démontrer que, sous ces deux noms, Platon a essayé de rendre ridicules les doctrines d'Antisthène et de l'école mégarique, qu'il n'osait pas attaquer ouvertement. Sans nier les ressemblances qui peuvent exister entre les misérables arguties placées dans la bouche des deux sophistes de Chios et quelques-uns des arguments par lesquels les disciples d'Euclide cherchaient à mettre en doute toute existence relative et contingente, il est difficile de se rendre à l'opinion

de Schleiermacher. Il est plus probable qu'Euthydème et Dionysodore ont été peints d'après nature, que le dialogue où ils jouent le principal rôle fait suite au *Gorgias* et aux *Sophistes*, car nous retrouvons dans Aristote, sous le nom des sophistes en général ou sous le nom particulier d'Euthydème, la plupart des subtilités dont Platon se moque avec une verve si comique et un entrain irrésistible. X.

EUXÈNE D'HÉRACLÉE, philosophe pythagoricien, mais de la nouvelle école pythagoricienne, florissait aux environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Il n'a aucune célébrité par lui-même, mais il a été l'un des maîtres d'Apollonius de Tyane (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, liv. I, ch. VII). X.

EVHÉMÈRE. On appelle evhémérisme cette doctrine sur l'origine des religions qui considère les dieux comme des hommes supérieurs, divinisés par la crainte ou l'admiration de leurs semblables. L'écrivain qui a donné son nom à cette théorie nous est mal connu et son ouvrage est perdu.

Suivant quelques auteurs, il serait né en Sicile, à Agrigente ou à Messine; la plupart et les plus dignes de foi lui assignent pour patrie Messène en Laconie. Diodore de Sicile (fragm. du liv. VI) le donne pour contemporain du roi de Macédoine, Cassandre (311-298 av. J. C.), qui l'honorait et lui confia plusieurs missions politiques. Ainsi aurait été offerte à Evhémère l'occasion de parcourir la mer, où il devait plus tard placer le séjour des héros de son *Histoire sacrée*.

Cet ouvrage, le seul qu'Evhémère paraisse avoir composé, et la doctrine qui s'y trouvait ne nous sont guère connus que par les appréciations, passionnées en sens contraires, des apologistes païens et des apologistes chrétiens. On comprend au reste que les païens aient mis à la faire disparaître le même zèle qui, au XVe siècle de notre ère, porta Gennadius à étouffer la tentative plus étrange d'une résurrection du paganisme par Gémiste Pléthon. A défaut de l'ouvrage original, on est réduit, pour avoir une idée de la théorie qu'il contenait, à joindre aux citations et aux allusions des auteurs grecs, païens ou chrétiens, les fragments de la traduction qu'en avait donnée Ennius.

Nous allons donner l'analyse des plus importants de ces textes :

L'*Histoire sacrée* d'Evhémère renfermait au moins trois livres (Athénée, liv. XIV). — Evhémère y avait recueilli, dit Lactance (*Institutions divines*, liv. I, ch. XI), les actions de Jupiter et des autres personnages qui passent pour des dieux; il avait rétabli leur histoire d'après des inscriptions qui se trouvaient dans des temples très-anciens, et surtout dans le temple de Jupiter Triphylien. — Sextus Empiricus dit, dans un passage qu'on a pu considérer comme la citation du début même d'Evhémère, que ces inscriptions remontaient à l'époque où les hommes vivaient dans le désordre et la confusion. Alors, ajoute-t-il, ceux qui surpassaient les autres en force et en habileté les obligèrent à se soumettre à leurs volontés; puis, aspirant plus haut, ils se prétendirent doués de facultés surnaturelles, et plusieurs hommes les prirent pour objet de leur culte (*Adv. Mathem.*, lib. VIII). — Evhémère voulait, dit Arnobe (*Adv. Gentes*, lib. IV), démontrer que tous ceux qu'on appelait dieux n'étaient que des hommes. — De là ce soin jaloux avec lequel il indiquait le lieu de la naissance et celui de la mort des dieux, comptant soigneusement leurs tombeaux, et les considérant comme des hommes dont les intentions ont été utiles au genre humain (Minutius Felix, *Octavius*). Quant aux fragments de la traduction d'Ennius, ils sont peu nombreux et presque tous fort courts; ils semblent se rapporter au premier livre, puisqu'ils concernent l'histoire d'Uranus, de Saturne et de Jupiter, considérés comme rois et conquérants.

Ces témoignages, fortifiés de ceux de Polybe, de Cicéron, de Plutarque, d'Eusèbe et de saint Augustin, montrent clairement l'esprit dans lequel l'*Histoire sacrée* avait été composée, c'est-à-dire l'intention de réduire à des proportions humaines les personnages dont le paganisme avait fait des dieux; l'auteur voulait, suivant l'expression de saint Augustin, remplacer les bavardages de la mythologie par un récit purement historique (*de Civitate Dei*, lib. VI, c. VII).

Evhémère prétendait avoir retrouvé ces biographies authentiques de Jupiter, de Junon et des principaux dieux de la Grèce dans des textes gravés sur les monuments de l'île de Panchæa, dont ces prétendus dieux auraient été les anciens rois. Diodore de Sicile a inséré dans son cinquième livre la description de cette île; les curiosités naturelles de ce pays merveilleux, le caractère des habitants, leur religion, leurs lois y sont décrits assez longuement, d'après l'*Histoire sacrée*.

Faut-il, avec Isaac Vossius, croire à la sincérité de ce récit? Peut-on, à l'exemple de Fourmont, s'appuyer sur l'autorité d'un vers de Virgile :

Totaque thuriferis Panchaia pinguis arenis,

pour admettre l'existence de ce séjour enchanté? Diodore n'ose pas se faire garant de la description qu'il en donne. Son existence a été niée par Callimaque, contemporain d'Evhémère, et par les plus éminents géographes de l'antiquité, Ératosthène, Ptolémée, Strabon, Étienne de Byzance. Il est donc raisonnable de reléguer l'île de Panchæa dans le monde de la fantaisie avec l'Atlantide de Platon, l'Utopie de Thomas Morus, l'Eldorado de Martinez. Les défenseurs du paganisme ont à dessein confondu les fables géographiques d'Evhémère avec sa méthode d'interprétation historique dans une même accusation d'imposture. Mais n'est-il pas facile de distinguer deux choses aussi différentes, et ne peut-on reconnaître à la fois la justesse de la pensée philosophique, et l'invraisemblance des fables qui ont dû servir à l'exposer et à en répandre l'intelligence? Cette manière de voir est confirmée par ce fait, que les auteurs qui ont parlé d'Evhémère sans partialité l'ont rangé parmi les philosophes et non parmi les historiens.

La tâche que s'était imposée Evhémère était rendue facile par le caractère anthropomorphique des mythes de la religion grecque, où l'on trouve partout impliquée l'idée d'une communauté fondamentale d'origine entre les dieux et les hommes : la parenté qui unissait de simples mortels et des dieux, l'existence des héros, qui participaient de l'homme et de la divinité, l'apothéose des hommes, témoignent assez de cette croyance. Evhémère n'a fait que tirer de ce fait très-général des conséquences illégitimes aux yeux de la critique religieuse de notre temps. Mais sa tentative peut être rattachée aux efforts tentés par la philosophie grecque depuis son origine pour combattre la religion traditionnelle et ses formes matérialistes. D'autres, comme Socrate, avaient cherché à y substituer une idée plus pure et plus élevée de la divinité. Evhémère semble, comme Épicure, son contemporain, avoir songé seulement à renverser les vieilles idoles, en laissant à d'autres le soin de les remplacer. Ainsi s'explique le double ca-

ractère de son ouvrage, sincère dans la pensée, et mensonger dans les détails. Evhémère n'a pas songé à construire un monument historique avec les débris de la mythologie; la ruine de l'antique édifice suffisait à son ambition. Il a voulu intéresser les imaginations curieuses à la cause de la philosophie par le tableau épisodique de merveilles lointaines. C'est à l'entrée de la mer du Sud, presque inconnue aux anciens, qu'il place l'île de Panchæa, dans le voisinage de l'Inde, cette terre de prodiges dont l'expédition trop rapide d'Alexandre n'avait pu dissiper la renommée fabuleuse. Evhémère donnait un caractère de vraisemblance à ce récit imaginaire, en y rattachant le fait réel de la mission qui lui avait été confiée par Cassandre, et quelques-unes des traditions historiques qui s'étaient sans doute perpétuées en Grèce à côté de la tradition religieuse qui en était sortie.

Que le mythe n'ait été souvent pour les Grecs qu'un moyen commode et agréable d'exposer leurs idées morales et cosmogoniques, ainsi que l'a remarqué Strabon (liv. I), cela est incontestable, mais le sens des premiers mythes s'était vite perdu, la plupart des esprits étant trop grossiers pour le discerner sous la forme symbolique. D'autre part, les intelligences les plus cultivées étaient préparées au doute par l'enseignement des sophistes et des philosophes. Aussi est-il permis de croire que le système d'interprétation proposé par Evhémère exerça sur l'opinion de ses contemporains une influence réelle, influence qui se prolongea même après sa mort. Chez les Romains eux-mêmes, Evhémère fit école (Cicéron, *de Natura Deorum*, I). Il dut naturellement paraître un redoutable ennemi aux défenseurs tardifs du paganisme. Ainsi s'expliquent et les expressions méprisantes de Plutarque et l'accusation d'athéisme portée contre lui par Sextus Empiricus, Élien, Cicéron (*idem*); tandis que, d'autre part, Evhémère a eu pour apologistes la plupart des soutiens de l'Église naissante, Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance, Eusèbe, saint Augustin; tous affirment que son seul crime est d'avoir pénétré plus avant que les autres dans les mystères de l'idolâtrie, et qu'il a fallu identifier les dieux de l'Olympe avec la vraie Divinité, confondre volontairement le sentiment religieux et la religion païenne, pour taxer Evhémère d'athéisme.

Par une de ces fatalités dont il y a beaucoup d'exemples dans l'histoire des idées humaines, l'evhémérisme a fait fortune à travers les contradictions et les attaques, tandis qu'Evhémère est resté presque inconnu, ou même n'a passé, aux yeux de quelques-uns, que pour le tardif interprète d'une opinion déjà reçue dans le courant des croyances générales. Il semble cependant, par la vivacité des attaques dont il a été poursuivi, et d'après quelques mots de Diodore de Sicile (fragm. du livre VI), qu'Evhémère soit le véritable inventeur de la méthode d'interprétation des mythes qui porte son nom. Tout au plus pourrait-on trouver quelques idées analogues dans les fragments de l'historien Éphore, qui lui est quelque peu antérieur.

On trouvera les éléments d'un travail sur Evhémère dans les textes cités plus haut. Les fragments de la traduction d'Ennius ont été recueillis avec soin par Columna (édition d'Hesselius). La question de l'evhémérisme a été traitée par Sévin, Fourmont, Foucher, et surtout par Fréret, dans les anciens *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. VIII, XV, XXXIV et XXXV, et plus récemment, mais avec moins de précision et de critique, par M. Gerlach (*Historische Studien*, in-8, Hambourg, 1841). E. E.

ÉVIDENCE. Il n'est pas plus naturel à l'intelligence de croire à la vérité que de se demander compte de ses croyances, et la foi en apparence la plus aveugle repose toujours sur quelque raison cachée. L'homme le moins habitué à réfléchir cherche parfois cette raison à propos d'une vérité particulière; mais la plupart ne poussent pas cette enquête jusqu'au bout; les philosophes seuls l'entreprennent sur la vérité tout entière : il ne leur suffit pas de constater que quelques anneaux de la chaîne sont solidement ajustés, ils veulent découvrir à quoi elle est attachée, et ce n'est pas sans inquiétude qu'ils s'aperçoivent qu'elle semble flotter dans le vide. A l'extrémité, les preuves manquent, et on est en présence de faits ou de principes qui ne se rattachent à rien. Aussi beaucoup d'entre eux en ont conçu une sorte d'épouvante qui les a jetés dans le scepticisme, ou tout au moins leur a laissé une grande défiance de cette science humaine qui ne peut fournir ses titres définitifs. Heureusement les plus nombreux et les plus considérables ne se révoltent pas contre une impossibilité qui a elle-même sa raison et qui est parfaitement intelligible. La puissance de l'esprit, suivant eux, n'éclate jamais plus que dans ces actes où sans détour et sans circuit il atteint directement la vérité; et ce que d'autres appellent l'impuissance de notre nature ils le nomment l'*évidence* de l'objet. L'esprit, en effet, s'arrête à certaines limites, non pas parce qu'il n'a pas de forces pour aller plus loin, mais parce qu'il touche les derniers principes de la réalité; et s'il faisait effort pour les dépasser il se confondrait lui-même dans la plus monstrueuse contradiction. Ce qui lui est interdit après tout, c'est de devenir absurde; et quelle plus grande absurdité que de prétendre tout démontrer, et de nier en même temps les conditions de toute démonstration? Il est inutile de commenter une fois de plus le mot d'Aristote, ἀνάγκη στῆναι; il est oiseux de s'évertuer à établir la légitimité de l'évidence, et de donner aux sceptiques la satisfaction d'enfermer la raison dans un cercle. Ceux qui nient l'évidence, outre qu'ils ne peuvent être convaincus par raison démonstrative, font peut-être moins de mal à la science que ceux qui l'invoquent à tout propos et hors de propos; il faut à la fois la reconnaître et la borner, marquer quelles sont les vérités dont on ne peut donner aucune preuve, et réduire autant que possible le nombre de ces principes qu'on soustrait à la discussion.

Il serait bon pour ne pas s'égarer dans cette recherche de fixer le sens de ce mot si souvent répété, l'évidence. Malheureusement les philosophes qui en traitent s'accordent à le trouver indéfinissable; ils en donnent ce motif qui a fini par devenir un lieu commun dont on abuse, mais qui ne manque pas ici d'à-propos : l'évidence est ce qu'il y a de plus simple et de plus clair, et par conséquent il est impossible et inutile de la définir. Ils se rejettent sur des comparaisons naturellement empruntées à la lumière, qui se manifeste elle-même, en nous découvrant les choses qu'elle éclaire. Il ne semble pourtant pas défendu d'en parler avec un peu plus de netteté. Il suffit pour cela de la considérer dans l'acte même de connaître dont elle est le caractère. On dit d'une affirmation qu'elle est évidente, quand on n'en peut demander ni indiquer la raison. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en ait pas : car l'intelligence ne peut croire sans raison, ce qui reviendrait à être déraisonnable; mais cette raison se trouve dans l'affirmation même, elle y est pour ainsi dire incorporée, et si on essayait de l'exprimer, on répéterait, peut-être en d'au-

tres termes, mais on répéterait nécessairement l'affirmation. Ce n'est donc rien préjuger que de dire : une affirmation est évidente quand elle implique sa propre raison. Qu'il y en ait de telles, il le faut bien ; sinon l'esprit serait condamné au progrès à l'infini, et ne pouvant jamais s'arrêter aux premières raisons de ses jugements, il jugerait en définitive sans aucune raison assignable ; qu'il y en ait une ou plusieurs, c'est une question sur laquelle on se prononcera tout à l'heure. Il importe avant tout de dégager du pêle-mêle des vérités celles qui se soutiennent par elles-mêmes, et soutiennent toutes les autres ; et de fixer le minimum de ce qu'il faut croire en dehors de la science pour que la science soit possible. On ne devra s'arrêter que quand on éprouvera fortement l'impossibilité de démontrer et la nécessité de croire.

La gloire durable de Descartes c'est d'avoir indiqué la première affirmation indubitable qui est sûrement le type et peut-être l'origine de toute évidence, et qui se trouve impliquée dans toutes les autres. Il n'a pas dit du premier coup : Dieu existe, le monde est réel ; il ne s'est pas même arrêté à ces autres jugements qu'on lui a reproché pour divers motifs de n'avoir pas préférés : Je sens ou je veux. Il a senti que si tout cela est vrai c'est à la condition que la pensée le soit, et qu'elle seule nous est immédiatement connue et tout le reste par elle-même. Les autres affirmations, celles de Dieu et de la nature, peuvent être contestées ou défendues, double preuve qu'elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes ; il ne manque pas de gens d'esprit qui les ont niées, et les plus grands génies se sont efforcés de les démontrer. Mais l'existence de la pensée n'a jamais été mise en question, même par les sceptiques les plus extravagants ; et le raisonneur le plus acharné n'a jamais cherché à en faire la conclusion d'un syllogisme. C'est donc tout au moins le fait le plus évident, celui où l'impossibilité de douter et celle de démontrer coïncident et sont à leur maximum ; l'esprit qui les subit n'en est pourtant pas violenté ; c'est une nécessité qui ne cesse pas d'être comprise et acceptée par l'intelligence qui s'en rend compte ; elle en aperçoit la raison, à savoir que pour nier la pensée, comme pour la démontrer, il faut admettre qu'elle existe. Un même cercle entoure les sceptiques et les dogmatiques. Pourquoi ne peut-on nier qu'on pense ? parce que ce serait affirmer et nier la même chose en même temps, c'est-à-dire se contredire. Et pourquoi ne peut-on pas se contredire ? Dernière question à laquelle on répondra simplement : parce qu'on pense.

Il est donc surprenant de retrouver chez des philosophes qui connaissent Descartes et pratiquent sa méthode une théorie de l'évidence, qui ne s'accorde guère avec ces principes. Suivant eux, l'évidence est une propriété des objets, qui tantôt se révèle à la suite d'un travail discursif de l'intelligence, tantôt est immédiatement aperçue par la pensée, qu'elle excite à agir, et qu'elle satisfait en lui arrachant son consentement. Dans tous les cas, dit-on, elle est extérieure à l'esprit ; elle est dans les choses et par les choses. Son effet en nous-mêmes, c'est la certitude qui y correspond, et qui cependant en diffère comme un état intellectuel diffère d'une qualité perçue ; l'une est une propriété de la réalité, et l'autre une situation de l'entendement ; la première est le signe, le criterium ou même la cause de la seconde. Rien de plus simple que cette analyse : l'évidence d'un côté, l'esprit de l'autre et pour résultat la certitude. Le langage la consacre, puisque nous disons des choses qu'elles sont évidentes, et de nous-mêmes que nous en sommes certains. Cette théorie n'est pas entièrement fausse : elle est même exacte en ce sens qu'il n'y a pas d'intelligence sans quelque chose d'intelligible ; mais elle a de graves défauts. D'abord il faut se défier des propriétés indéfinissables, et particulièrement de celle-ci dont on gratifie les objets sans pouvoir la constater autrement que par une affirmation qu'elle-même devrait servir à justifier. Elle est du reste singulière, cette propriété qui est à la fois inhérente aux objets et seulement réelle quand elle est connue, qui est la même pour des choses si diverses, le moi, le monde et Dieu, et dont on peut dire, comme Leibniz de l'espace pur, que ses sujets se la passent l'un à l'autre. Elle ressemble un peu aux vertus occultes, et l'évidence des objets vaut pour expliquer la certitude tout autant que la visibilité pour expliquer la vision. Si encore on se bornait à ne rien dire, mais on avance une erreur. Car si on a la prétention de toucher la dernière raison de nos croyances, ce après quoi il n'est pas nécessaire de rien admettre gratuitement, on se trompe. Après cet acte de foi à l'objet il faudra un acte de foi à l'esprit, ou plutôt le premier n'existe pas sans le second, et l'évidence même n'est pas croyable pour qui ne croit pas en soi-même. Pour être certain, dit Spinoza, il faut savoir qu'on l'est. Que dire d'ailleurs de cette intelligence réduite à la capacité de recevoir l'impression de la vérité, qu'on suppose toute faite en dehors d'elle-même, dans la crainte de la compromettre, si l'esprit y concourait ? Cette symétrie qu'on établit entre l'évidence d'une part et la certitude de l'autre, bien qu'autorisée par le langage, est purement artificielle, et l'on pourrait renverser l'ordre où on les range. A quoi reconnaîtrais-je l'évidence de l'objet, sinon à la certitude où je me repose, et qui seule m'est directement perceptible? Cette clarté qui est en moi, je l'attribue par un penchant bien connu, aux objets aperçus, et l'évidence de la connaissance devient celle de la chose connue. Il est bien aisé de comprendre que la garantie de toutes les opérations intellectuelles est dans l'entendement lui-même, qui s'apprécie et se juge, et non dans cette vertu attribuée aux choses de certifier elles-mêmes leur identité et la fidélité de l'idée qu'elles suscitent. Elles nous parlent clairement, dit-on ; soit, mais encore faut-il que nous soyons sûrs de les entendre. Aussi quand leur langage est obscur, ce n'est pas elles, mais nous-mêmes que nous en accusons ; s'il s'éclaircit, ce n'est pas qu'elles aient changé, mais c'est que nous-mêmes avons fait quelques progrès ; elles ne sont pas plus intelligibles, elles sont mieux comprises. Nous concevons même un entendement parfait pour lequel elles seraient toutes également évidentes, sans qu'il eût rien ajouté à leur nature. L'obscurité vient de nous comme la lumière.

Il y a donc une première évidence, logiquement antérieure à toute autre, impliquée dans toutes les autres, c'est celle du fait même de la pensée. C'est là une vérité qu'on ne peut nier sans l'affirmer ; mais elle est, semble-t-il, de peu de conséquence, et il est difficile d'en rien tirer. Bien plus, comme elle est aperçue par la pensée elle-même, elle devient tout à fait précaire tant que l'autorité de cette pensée n'est pas confirmée. Autre chose, pourrait-on dire, est en poser l'existence, autre chose en affirmer la véracité ; il y a un fait évident, c'est que je pense ; mais le doute et l'erreur pourraient être de l'essence de la pensée, et l'évidence primitive devenir l'évidence de notre profonde incapacité à atteindre la vérité. On entrevoit dans quel abîme de subtilités à peine exprimables peut nous jeter

ce soupçon Descartes, dit-on, ne l'a pas dissipé; l'espèce de certitude où il s'arrête se détruit elle-même; le sceptique le plus déterminé l'accepterait, et si extravagant qu'on le suppose, il admettrait que deux choses sont également certaines, à savoir que nous pensons et que notre pensée ne mérite aucune confiance. Parler ainsi c'est accorder et refuser en même temps la même proposition, et il suffit de rétablir les faits pour réfuter cette subtilité. Quand on accepte la pensée comme un fait indubitable, apparemment on la prend pour ce qu'elle est avec toute ses conditions et tous ses éléments, autrement on déclarerait à la fois qu'elle est évidente et qu'elle est impossible. C'est un tout concret d'une simplicité effective, dont les éléments inséparables en réalité peuvent être distingués par l'abstraction. On y discerne d'abord l'acte même, ou si ce mot répugne, la modification intellectuelle, et ensuite l'objet réel ou fictif, il n'importe; on reviendra bientôt sur cette distinction. Mais il y a plus encore : outre l'affirmation de l'objet, il y a l'affirmation du pouvoir que nous avons de le connaître, non pas d'un pouvoir général, d'une simple virtualité, que la conscience ne peut saisir, mais d'une puissance réelle et actuelle. Quelle puissance? Celle de connaître, et pour tout dire, de connaître la vérité. Le mot de puissance traduit même faiblement cette idée : c'est une possession actuelle de la vérité qui est dans l'essence même de tout acte intellectuel et qui est embrassée avec lui dans une seule et même conscience. Il faut être bien habitué aux illusions que produit en nous la faculté d'abstraire, pour ne pas s'étonner qu'on ait pu sérieusement poser cette question : l'intelligence connaît-elle la vérité, comme si ces deux termes n'étaient pas relatifs, comme s'ils n'étaient pas si bien liés, qu'ils conservent ou perdent en même temps leur signification? Le raisonneur le plus subtil expliquerait-il ce qu'il entend par une intelligence qui ne serait pas capable de connaître la vérité? Une pensée réelle est vraie, ou n'est rien. Est-ce proclamer que l'erreur est impossible? Non, c'est en rendre raison : l'erreur n'a rien de positif, c'est un défaut de connaissance qui nous fait mal juger, on l'a définie une vérité incomplète; on pourrait dire aussi qu'elle est une ignorance partielle, et Bossuet parle bien quand il dit : « Le faux c'est ce qui n'est pas. » Confesser l'existence de la pensée et en nier la légitimité c'est répondre oui et non à la même question, c'est dire à la fois qu'elle est et qu'elle n'est pas; user d'elle, même pour la contester, et se fier à elle pour lui refuser toute confiance. Connaissance et foi, certitude et évidence, toutes choses confondues dans la vie intellectuelle, saisies par une seule et même intuition, et réunies dans ce seul mot de pensée. Concluons donc qu'il n'y a nulle différence entre l'existence et la valeur de l'intelligence, que ces deux affirmations sont solidaires, également primitives, également évidentes, ou plutôt qu'elles sont l'évidence même à sa source originelle. Nos titres à la vérité reposent sur un simple jugement de la conscience, sur un fait qu'elle nous atteste. Sans doute le fait ne crée pas le droit, mais pourtant il en est la condition. C'est un fait, à savoir notre libre volonté, qui nous confère tous nos droits dans la vie morale; c'est un autre fait, notre intelligence, qui nous garantit la rectitude de notre activité intellectuelle. Voit-on d'autres mots plus favorables à notre orgueil, ou plus persuasifs pour nos scrupules; qu'on érige en loi cette nécessité où nous sommes de ne pas nous contredire; et qu'on se rassure en songeant qu'elle est essentielle à tous les esprits et que le joug subi par nous pèse sur l'intelligence parfaite qui l'établit et s'y soumet.

Ainsi l'existence de la pensée et celle de la vérité c'est une seule et même chose, et la différence des mots ne doit pas faire illusion : il n'y a pas de vérité sans quelque esprit qui l'aperçoive; mais il n'y a pas davantage d'esprit sans quelque vérité. Si l'évidence se reconnaît à l'impossibilité de démontrer, et à la nécessité de croire, nous sommes sûrs d'en posséder un exemplaire parfait. Il suffirait d'analyser ce jugement : Je pense, pour trouver tous les caractères que les logiciens attribuent à l'évidence. Mais voici un autre problème inévitable. La proposition que nous plaçons avec Descartes au-dessus du doute et de la démonstration, est-elle simplement un type, un modèle, capable de nous faire reconnaître par comparaison d'autres vérités tout aussi certaines, tout aussi immédiates, ou bien est-ce un vrai principe, une connaissance assez claire pour répandre sa lumière sur toutes les autres, assez féconde pour contenir en germe leurs immenses développements? En d'autres termes, faut-il accorder le même crédit à d'autres propositions, qui seraient alors absolument égales à celle-ci, puisqu'il ne peut y avoir de degré dans l'évidence proprement dite, absolument indépendantes les unes des autres, puisque autrement elles ne seraient pas évidentes par elles-mêmes? Ou bien est-il possible de s'en tenir à cette seule donnée, et d'y subordonner tant de choses qui passent pour évidentes sous le nom de principes, ou de faits primitifs. Les deux voies ont chacune ses dangers. Dans le premier cas, il semble difficile de conserver à la philosophie son unité, et l'on s'expose à multiplier les principes sans les coordonner, puisqu'il n'y a pas de lien possible entre des vérités qui ne se rapportent pas à une vérité commune; d'ailleurs en fait on ne trouve aucune affirmation, qu'elle ait pour origine la raison ou les sens, qui ne suppose et n'implique déjà l'affirmation de la pensée et de la vérité. Dans le second cas, on risque de donner à la science un caractère purement subjectif, et, une fois enfermé dans la pensée, de ne plus trouver aucun passage pour atteindre ses objets, qui seraient alors réduits à de simples conceptions de l'intelligence. Descartes semble avoir hésité entre ces deux partis, mais il s'est décidé à les concilier, et il a bien fait. Sans doute la certitude du *cogito ergo sum* lui a paru l'idéal même de la certitude, et il s'est proposé de n'accepter aucune chose pour vraie si elle n'était conçue avec la même clarté que cette vérité primitive. Mais il y a vu, bien plus qu'un exemple, un principe d'où il n'a pas désespéré de faire sortir tout un système de vérités. Il nous a laissé dans les *Méditations* le récit parfois pathétique de ses efforts pour trouver un passage qui pût le conduire de sa pensée à Dieu et au monde, et la question qui le troublait est encore plus redoutable depuis qu'on sait comment Berkeley, Kant et Fichte l'ont résolue. Voilà pourquoi sans doute beaucoup de philosophes de notre temps ont pris le parti de la supprimer, tout en ayant l'air d'y répondre. Il y a, disent-ils, une triple intuition qui atteint avec une évidence égale l'être sous ses trois formes, moi, Dieu et nature, et qui résulte de l'action immédiate de ces *objets* sur l'intelligence. Aussi Descartes aurait dû mettre au même niveau, au-dessus du doute et de la preuve, Dieu et le monde, comme la pensée, et s'épargner la peine qu'il s'est donnée pour démontrer l'un et l'autre, peine perdue puisqu'on ne peut démontrer l'être. Il est, ajoute-t-on, d'une saine méthode de réagir contre cette manie de démonstration à outrance

qui compromet les vérités les plus assurées. — Il n'est peut-être pas moins utile, dirons-nous, de résister à cet appel trop répété à l'intuition, et d'y opposer ces paroles de Maine de Biran : « C'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. » A parler rigoureusement, nous n'avons qu'une intuition, celle du moi, la seule où l'objet et le sujet coïncident, où l'être et la pensée ne font qu'une seule et même chose. L'enthymème prétendu de Descartes que lui-même, malgré ses dénégations, a souvent considéré comme un raisonnement, est plutôt un pléonasme : c'est le type des propositions identiques, le fameux principe d'identité, sous sa forme concrète ; il n'y a rien de plus dans la seconde proposition : « je suis », que dans la première : « je pense ». Au contraire, la seconde est comme une forme atténuée, dégagée par abstraction de la première qui déjà la contient, et les deux réunies constituent un de ces jugements que Kant appelle analytiques, et où il suffit de décomposer le sujet pour trouver l'attribut. Ma pensée, moi-même, mon activité, mon existence, ma personne, toutes choses qui me sont directement connues, d'un seul et même coup : voilà le type de l'intuition et le type de l'évidence. Il n'y a ici aucune distinction entre la force qui connaît et l'objet connu, et ce mot d'objet devient même d'une rare impropriété : il éveille la pensée de quelque chose de différent de nous-mêmes, que nous chercherions vainement dans cet acte de conscience, à moins qu'on ne soutienne que le moi se dédouble, qu'il se partage en deux êtres dont l'un regarde l'autre. Le propre de l'intuition c'est précisément d'exclure cette dualité qu'on érige en loi de la connaissance. Cette proposition si souvent répétée que la connaissance est un rapport entre un objet et l'esprit, ne peut s'y appliquer et il n'est pas sûr qu'elle ait un sens raisonnable. Deux termes, plus un rapport, ce n'est pas encore assez, et il faudra ajouter quelque nouvelle abstraction, par exemple, une force distincte de l'un et de l'autre terme et capable de connaître leur relation ; sinon on néglige la connaissance que l'on veut définir. Étrange rapport où l'un des deux termes perçoit l'autre et lui-même, et le rapport ; étrange formule aussi pour exprimer une connaissance immédiate et une évidence primitive. Descartes a donc fait preuve de sagacité en essayant de prouver qu'il n'était pas seul au monde, bien qu'il ne connût d'une façon indubitable que sa propre pensée ; on peut estimer qu'il n'a pas pleinement réussi ; mais il lui reste le mérite d'avoir reculé aussi loin que possible la limite des explications, et d'avoir conçu le plan d'une science idéale où tout découle d'une seule vérité.

Est-ce à dire que, hormis nous-mêmes et notre pensée, tout doit être et peut être démontré, et qu'il faille tirer de cette vérité celle de l'existence de Dieu et du monde? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot démonstration. Si on cherche quelque principe d'où l'on puisse déduire l'infini ou la nature, et qui lui-même soit une conséquence ou une expression de la vérité primitive, on n'en trouvera pas, et rien de plus sage que cette maxime : Les êtres ne se démontrent pas. Mais il n'en résulte pas qu'on puisse affirmer leur existence en se dispensant de toute explication. Les partisans les plus résolus de l'intuition ne manquent pas d'établir d'abord que nous avons l'idée de Dieu, que c'est là un des éléments intégrants de notre pensée, et, si pressés qu'ils soient d'en conclure qu'il existe, ils ajoutent au moins, comme Malebranche, cette preuve très-simple : « parce qu'il est pensé. » Le témoignage de la conscience est donc en dernière analyse la garantie de la raison, et l'intuition de Dieu, si l'on persiste à se servir de ces termes, suppose l'intuition du moi, sinon dans l'ordre chronologique, au moins dans l'ordre logique. Sans doute, absolument parlant, Dieu est pensé parce qu'il existe ; mais pour nous il existe parce qu'il est pensé. Il est même, comme Descartes l'a compris, la raison dernière de toute évidence, mais nous ne nous élevons à lui que par l'évidence de notre pensée, et cette démarche de l'esprit ne comporte aucun sophisme : la première certitude, celle de notre existence personnelle, n'est pas fondée sur la seconde, celle-ci en est l'explication et non la garantie ; elle en rend compte mais n'y ajoute rien. Dans un autre ordre d'idées, on commence à s'apercevoir que la perception immédiate des corps, et l'évidence intuitive du monde extérieur, proposées comme une réplique décisive au scepticisme, se réduisent à de simples états de conscience, interprétés par l'esprit, lui servant de point de départ pour une série d'opérations délicates, par lesquelles il arrive à se convaincre de la réalité des corps, et à comprendre la nature comme un système de forces distinctes de lui-même. Si nous n'avions aucun autre moyen de nous renseigner que l'intuition, nous croirions au monde extérieur sur la foi d'un préjugé irrésistible mais sans raison ; si nous n'avions d'autre argument à opposer à ceux qui le nient, il faudrait renoncer à discuter avec eux, et décréter par exemple que le système de Berkeley est irréfutable ou qu'il est insensé. Ainsi il y a une part à faire, non pas au scepticisme, mais à l'évidence. La légitimité de la connaissance ne peut pas plus se démontrer que le fait même de la connaissance, mais elle ne peut se nier, et elle implique la réalité des objets, c'est-à-dire l'harmonie, sinon l'identité de la pensée et de l'existence.

Faudra-t-il donc rejeter dans la sphère des choses incertaines en elles-mêmes les faits qui, dit-on, se montrent sans pouvoir se démontrer, et les principes qui servent de fondement à toutes les sciences et de lois à la vie morale? D'abord les faits, si l'on entend par ce mot les données de l'expérience, sont en dernière analyse des états de conscience, c'est-à-dire des déterminations de la pensée, évidents comme elle, au même titre qu'elle-même. Ensuite les principes sont des conditions essentielles de la pensée, et par là même des conditions universelles de l'existence ; deux choses qui ne se distinguent que par abstraction, mais qui sont inséparablement unies dans le fait primitif de la conscience. Ce sont des expressions différentes de l'impossibilité où nous sommes de nous contredire, c'est-à-dire de nier notre pensée. Si l'on donne une forme logique à cette évidence unique, on aura l'axiome célèbre dans l'école, *impossibile est idem esse et non esse*, sans lequel aucune affirmation n'est possible et qui, dans ce sens, est bien le premier des principes, et la loi suprême de la connaissance. En apparence c'est une règle qui ne vaut que pour l'esprit, et une simple nécessité subjective qui ne garantit pas la vérité des choses, mais seulement la rectitude des actes intellectuels. En réalité, c'est un principe métaphysique, une loi qui est aussi bien celle de l'existence que celle de la raison, qui les embrasse en ce qu'elles ont de commun, et réunit en elle ces deux sortes d'évidence, si souvent séparées dans l'école, celle de l'objet et celle de la pensée. C'est précisément en saisissant par la

conscience l'être pensant, ce qui revient à dire la force agissante, car la pensée est un acte, que j'éprouve l'impossibilité de démentir mon existence. Cet axiome n'est que la formule générale d'une intuition tout individuelle, et l'expression logique d'une perception concrète. Descartes fait observer qu'on n'en peut rien tirer, si l'on n'est d'abord en possession d'une existence, mais lui-même ajoute avec un sens profond : « La proposition : Je pense, donc je suis, n'est pas le résultat de cet axiome ; elle en est au contraire le fondement. » Ce n'est donc pas une vérité de forme, c'est la traduction du fait essentiel de la vie intellectuelle ; ce n'est pas une évidence subjective, c'est l'affirmation de l'être en tant qu'il est pensé, aussi bien que celle de la pensée en tant qu'elle atteint l'être. Le passage que l'on cherche est opéré du premier coup ; sinon, on n'aurait pas l'idée de le chercher. Voilà le ressort caché de toutes les affirmations rationnelles, qui combinent en elles deux nécessités, arbitrairement séparées par Kant, celle de l'esprit qui ne peut pas ne pas juger, et celle des choses qui ne peuvent pas ne pas être. Qu'on l'appelle principe d'identité, ou principe de contradiction, ou suivant l'heureuse correction d'Hamilton, principe de non-contradiction, ce n'est pas une forme vide, mais une vérité féconde. Toute évidence a en elle sa racine, et par là toute évidence est rationnelle. Elle domine dans les sciences mathématiques où tout est vrai du moment que rien n'est contradictoire, elle n'est pas absente des sciences physiques où l'expérience est appelée sans cesse à vérifier des conceptions, qu'elle contredit parfois, et que la pensée par suite abandonne pour ne pas se démentir. Ce n'est pas alors la nature qui la redresse, mais la raison qui se corrige d'après sa loi la plus élémentaire. Si elle n'est pas le criterium de la vérité, c'est que la vérité n'en a pas ; mais elle est celui de l'erreur. Enfin cette loi que nous subissons, nous ne la faisons pas nous-mêmes ; notre pensée rencontre là une force qui la subjugue, non pas violente, comme celle des choses extérieures, mais persuasive et souverainement intelligible, et par là elle sent l'impression d'une raison supérieure à elle-même et au monde.

Voy. dans ce dictionnaire les mots : CERTITUDE, FOI, PRINCIPES, INTUITION, SCEPTICISME.

E. C.

EXOTÉRIQUE, voy. ÉSOTÉRIQUE.

EXPÉRIENCE. Quelque chose que l'homme étudie, quelle que soit la science qu'il veuille construire, c'est toujours une réalité, un fait ou un objet existant, qu'il cherche à expliquer, dont il entreprend la description, et dont il a pour but de tracer les lois, l'origine et la destination.

Ainsi les faits réels, actuels, sont avant toute autre chose le chemin qui conduit notre intelligence à toute science dans la sphère des objets qui sont accessibles à la raison humaine. Or l'observation des faits est ce qu'on nomme l'expérience. L'expérience est donc le point de départ de toute science.

Pour faire la science d'un objet, il faut recueillir tous les faits qui s'y rapportent, de quelque ordre, de quelque espèce qu'ils soient ; les bien constater, en préciser les caractères, en reconnaître les lois, et arriver par ce moyen à la découverte de leurs causes et à la détermination de leurs conséquences.

On verra mieux toute l'étendue de ce qu'on nomme l'expérience, si on réfléchit que tout dans ce monde, existant dans l'espace et dans le temps, peut être considéré comme un fait ; et que, par exemple, la pensée et l'existence humaine sont à ce titre des faits comme tous les autres.

Pour tirer de l'expérience tout ce qu'elle contient, on emploie le procédé intellectuel que la logique appelle induction, et qui consiste à aller du particulier au général. Dans ce but, on examine les faits recueillis et constatés, on en décrit les circonstances, on élimine celles qui sont variables et accidentelles, et on obtient, par la coordination des circonstances qui sont essentielles à la production d'un fait (qui l'accompagnent toujours chaque fois et partout où il a lieu), la loi même de ce fait, c'est-à-dire sa formule la plus générale.

Si ensuite on entreprend de vérifier cette loi, en se servant à cet effet de la connaissance que l'on en a pour reproduire les faits eux-mêmes en reproduisant leurs circonstances essentielles, on fera ce que l'on appelle une expérimentation.

On voit, par ce qui précède, la certitude qui s'attache à une pareille méthode. Le point de départ est ce qu'il y a de plus vrai et de plus positif, puisque c'est la réalité elle-même. Et dans le travail de l'esprit sur cette réalité, c'est la raison qui intervient et qui applique à des réalités constatées et certaines les principes mêmes de notre constitution intellectuelle, ceux, par exemple, qui nous font affirmer, sous les phénomènes, la substance, et au delà des faits qui commencent d'exister la cause efficiente qui les produit.

Par cela même que la raison intervient avec l'expérience dans la formation d'une science, on reconnaît facilement qu'il n'est pas de science qui soit purement expérimentale. L'expérience donne le particulier ; la raison y cherche et y découvre le général ; et c'est cette découverte qui élève les données de l'expérience à la hauteur d'une science. Il n'y a pas de science de ce qui passe, disait Aristote, et Bacon lui-même n'était pas d'un autre avis. L'induction, qui est le passage du particulier au général, est un procédé rationnel. De sorte que, d'un côté, la méthode expérimentale s'appuie sur la réalité, et de l'autre elle emprunte à l'intelligence, qui intervient dans la formation de la science, quelque chose de la certitude nécessaire des principes de la raison. Lorsque, par exemple, la physique est parvenue à expliquer, par la loi de la gravitation universelle, les mouvements des corps célestes, et les anomalies apparentes qu'offrent à la surface de notre globe les corps qui, au lieu de tomber, s'élèvent en l'air, elle a obtenu le plus grand résultat que puisse donner l'induction ; elle est arrivée en même temps à la plus haute certitude qu'il soit possible d'atteindre dans les sciences dont la réalité est l'objet.

Il y aura donc des sciences où l'expérience jouera un plus grand rôle que dans d'autres, et des sciences où l'intervention de la raison aura plus d'effet que les données de l'expérience. Mais, dans toute science, il y a place pour les faits et la raison, parce qu'il n'est pas de science qui ne se rapporte à un objet réel, et qui, en même temps, puisse être faite autrement que par la raison. Ainsi, la physique, la chimie, la botanique, la zoologie sont des sciences inductives ou expérimentales, parce que les données de l'expérience y sont, plus que dans d'autres sciences, l'objet et le fondement de la connaissance. Dans la physiologie, les données de la raison jouent un rôle plus considérable ; il y en a davantage encore dans la morale et dans la théodicée ; enfin dans les mathématiques le rôle de l'expérience s'amoindrit encore sans être cependant tout à fait nul.

Cette intervention des principes rationnels dans la formation des sciences inductives suffit pour montrer que la méthode expérimentale a pour but d'atteindre le général et l'universel, et qu'ainsi elle diffère radicalement de l'empirisme, qui veut que l'expérience se suffise à elle-même, et qui réduit ainsi tout savoir à la connaissance du particulier, c'est-à-dire anéantit la science.

D'un autre côté, tout système philosophique qui nie la nécessité de l'observation, qui repousse la méthode expérimentale, et qui veut faire la science sans l'intermédiaire des faits, s'aventure, par cela même, dans le champ infini des hypothèses. Du moment qu'au lieu d'examiner ce qui existe, pour en chercher l'explication, on se pose à soi-même certains principes arbitraires dont on essaye ensuite de déduire tout le reste, on n'arrivera jamais qu'à construire un monde de fantaisie, plus ou moins impossible, mais on ne connaîtra pas le monde réel. Même en admettant qu'on eût le bonheur de poser ainsi pour point de départ une vérité large et féconde, elle n'en conserverait pas moins son caractère hypothétique, puisqu'elle ne s'appuierait pas sur la réalité; et, comme conséquence dernière, celui qui l'aurait embrassée devrait se résigner à en ignorer éternellement la démonstration, et partant à priver ses connaissances du caractère qui seul constitue la science, la certitude.

On peut consulter Bacon, *Novum Organum*, lib. I; *de Augmentis*, lib. V. F. R.

EXTASE (ἔκστασις), mot à mot, changement d'état, déplacement, destination, déposition. Cette expression ne se trouve point dans la langue philosophique avant Philon et les alexandrins. Mais depuis lors, elle doit en faire nécessairement partie, parce qu'elle y représente un fait considérable, certainement fâcheux à bien des égards, mais dont la science doit tenir le plus grand compte.

Bien compris, le mot d'*extase* suffit à lui seul pour expliquer le mysticisme tout entier, et pour en faire sentir les mérites et les défauts, la grandeur et les aberrations. L'extase est le but de tout mysticisme, sans exception; et les moyens par lesquels on s'y élève, les théories qu'on en tire, constituent le mysticisme dans toute son étendue, avec ses bizarreries si souvent signalées, ses folies qui révoltent le sens commun, ses descriptions ténébreuses, ses élans, son enthousiasme, et tous ces caractères étranges qui séduisent les plus libres esprits, et frappent le vulgaire de surprise et parfois aussi d'admiration.

Changement d'état veut dire un état nouveau de l'âme succédant à l'état ordinaire où elle se trouve le plus habituellement chez la plupart des hommes. Ainsi donc, la recherche de l'extase est la recherche d'un état surnaturel, privilégié pour quelques-uns; et cet état, précisément parce qu'il est surnaturel, doit être rare d'abord, et ne peut ensuite qu'être d'une très-courte durée. Il faut faire violence à la nature pour le conquérir, et par cela même on ne le conserve que de rapides instants. Voilà l'idée générale de l'extase. Mais il est fort difficile, comme l'ont remarqué tous les mystiques, de bien faire comprendre ce qu'elle est à qui ne l'a pas éprouvée. Aussi tous les mystiques ont-ils demandé, quand ils ont essayé des descriptions régulières et complètes de ces singuliers transports, qu'on eût tout d'abord foi à leurs récits; et ils avaient raison. L'extase place l'homme dans un monde qui n'est plus le monde où vivent le plus grand nombre des hommes. Ce monde est parfaitement réel; mais le vulgaire qui n'a jamais essayé d'y entrer, le nie, et dès lors le mystique passe, malgré ses affirmations les plus positives et les plus claires, pour un rêveur et un halluciné, dont le témoignage n'est pas même discutable. Le mystique s'indigne de cette fin de non-recevoir qu'on oppose à ses sublimes visions, où il prétend atteindre Dieu lui-même; et l'incrédulité qu'il trouve autour de lui le rejette d'autant plus violemment dans ce monde exceptionnel qu'il s'est créé, et où il se complaît.

La physiologie admet l'extase, et la science ne doute point de ces états si surprenants où tombe parfois l'âme de l'homme; mais la physiologie, tout en accordant ce fait, n'y voit que des phénomènes purement physiques, surtout des phénomènes involontaires; et par cela même la physiologie ne comprend pas plus le mysticisme que ne le comprend le vulgaire, qui en rit. Au contraire pour le mysticisme, l'extase est surtout un état moral qu'on prépare, il est vrai, et qu'on obtient par des influences physiques; mais c'est un état parfaitement volontaire, précisément parce qu'on l'obtient et qu'on le prépare par les plus patientes et les plus minutieuses observances. On ne traitera point du tout ici de l'extase physiologique. C'est au médecin et non au philosophe d'en connaître.

Voici les degrés principaux par lesquels on arrive à l'extase, si nous nous en rapportons à tous les mystiques qui l'ont décrite. Comme la vie ordinaire se compose d'action et de pensée, il s'ensuit, par une conséquence nécessaire, que l'espèce de vie nouvelle qui constitue l'extase ne doit avoir ni action ni pensée; car elle ne serait plus dès lors un changement d'état. Il faut donc éteindre l'action, et l'éteindre dans ses nuances les plus diverses et les plus délicates. Il ne s'agit pas seulement de cette action extérieure toute corporelle qui exige le mouvement physique, l'exertion des forces naturelles. Celle-là évidemment doit être proscrite la première; car c'est elle qui nous met en contact avec nos semblables, avec la nature; en un mot, avec le monde qu'il s'agit précisément de fuir et de changer. Ainsi, point d'action au dehors, immobilité du corps, telle est la première condition. Les relations avec l'extérieur ainsi rompues, se trouvent supprimés du même coup toutes les passions, tous les intérêts, tous les soins que le monde provoque et qu'il exige. L'âme peut y gagner sans doute, et elle n'a plus chance de se souiller à ces contacts et à ces orages. Mais aussi avec le monde ont disparu les devoirs qu'il impose, et sans lesquels l'âme isolée, et privée d'une noble excitation, va bientôt tomber dans cette indifférence et cette inertie dont on essayera plus tard de faire des vertus, mais qui, de fait, ne sont que le commencement de la mort qu'elle recherche.

Mais passons. Voilà donc le monde répudié, et le corps réduit à l'immobilité et à l'inaction. Mais le corps n'est pas soumis pour cela. La solitude a ses passions et ses tempêtes, tout comme le monde. Il faut les vaincre aussi; et de là une seconde phase où l'âme essaye de monter, combattant les passions qui l'agitent encore et qui ne viennent plus que d'elle seule, ou tout au moins de son union avec le corps. C'est une lutte nouvelle et bien pénible; et c'est ici que se placent ces austérités et ces mortifications de toute sorte, extravagantes toujours, effrayantes quelquefois, auxquelles les mystiques de tous les temps, de toutes les nations, de toutes les religions et de toutes les philosophies même, se sont toujours livrés. On peut le demander à l'histoire des ascètes dans l'Inde, à celle des alexandrins dans le monde grec, aux solitaires

de la Thébaïde chrétienne, aux moines de tous les couvents.

A ce second degré en succède un troisième où s'achève la défaite du corps. Après les passions qui le bouleversent, il faut faire taire aussi les sens eux-mêmes, parce que les perceptions qu'ils transmettent à l'âme, toutes pures, tout inoffensives qu'elles peuvent être, la troublent encore et lui ôtent cette sérénité et cette paix inaltérable qu'elle poursuit. Il faut donc éteindre les sens, et ce n'est pas sans une peine extrême que l'esprit arrive à ce résultat dernier, qui doit enfin le réduire à lui-même et le séparer du corps auquel il est joint, après avoir séparé le corps du monde où il vit.

A ce quatrième degré, l'âme n'a plus qu'elle seule à considérer et à vaincre ; car tout combat n'est pas fini : elle est libre déjà des intérêts mondains, elle est libre des passions, elle est délivrée même des sensations ; mais ne lui reste-t-il pas des idées, et ces idées ne sont-elles pas capables encore de troubler par leur diversité même la tranquille unité où elle tend ? Oui, sans doute ; il faut éliminer de l'âme les idées, comme on en a éliminé successivement les sensations, les passions, les préoccupations extérieures. Il faut donc réduire l'âme à elle seule, c'est-à-dire à la substance même que modifient les idées et les sensations. Voilà la simplification tant recommandée par les alexandrins (ἄπλωσις), et qu'ont recommandée sous d'autres noms tous les mystiques quels qu'ils soient.

A ce degré suprême, l'âme est bien près de l'extase ; mais elle n'y est pas tout à fait : un dernier effort, et elle y touche. Cet effort, elle le fait, elle anéantit tout ce qui lui reste, c'est-à-dire jusqu'à la conscience de soi-même, jusqu'à la notion de son existence dégagée, simplifiée, comme elle l'a faite. Voilà l'extase obtenue, conquise ; l'âme s'est suicidée, elle est morte pour quelques instants, une demi-heure tout au plus, dit sainte Thérèse, qui a poussé cette pratique de l'extase jusqu'à ses plus périlleuses limites, et qui n'a pas craint, pour l'atteindre, de se mettre en danger de mort, c'est elle-même qui l'affirme. Que se passe-t-il alors dans l'âme réduite à cet indéfinissable état ? c'est ce que personne ne pourrait dire précisément ; mais c'est à cet instant d'anéantissement et de mort que les mystiques croient avoir les plus claires et les plus admirables visions, et qu'ils se transforment pour s'unir ou même pour s'identifier à Dieu.

Ainsi quatre degrés principaux pour arriver à l'extase : 1° détachement du monde ; 2° défaite des passions ; 3° anéantissement des sensations ; 4° abolition des idées même qui restent encore à l'âme réduite à elle seule par ces simplifications successives ; enfin l'extase, proprement dite, qui est la destruction passagère de toute vie matérielle et spirituelle en nous.

Les mystiques ont très-diversement décrit cette conquête successive de l'extase. L'imagination de chacun d'eux s'est donné large carrière, non pas seulement pour expliquer les progrès de l'âme dans cette route et cette vie nouvelle, mais aussi pour prescrire les pratiques diverses par lesquelles l'âme peut assurer sa marche et sa victoire dans ces obscurs et pénibles sentiers. Le caractère, la position sociale, le tempérament, les habitudes, les manies même, les préjugés de toute sorte, ont exercé dans tout ceci une influence qu'il est parfois assez difficile de démêler, mais qui n'en est pas moins réelle. Il faut, en général, s'arrêter fort peu à ces détails où l'on courrait le risque de se perdre ; et une fois qu'on connaît bien le but que le mysticisme poursuit, tous ces préliminaires de l'extase se comprennent et se classent d'eux-mêmes, avec la juste importance qu'ils ont. Ce dont on doit se défendre surtout ici, c'est à la fois de prendre tous ces détails trop au sérieux, et d'en sourire. Le but du mysticisme a quelque chose de grand et de saint même. Il ne faut donc pas le tourner en ridicule ; mais le mysticisme, en s'isolant de la vie telle que Dieu l'a faite à la plupart des hommes, détruit aussi tout ce que cette vie a d'admirable ; et, par conséquent, il faut prendre garde à tout ce qui l'altère, et surtout à l'extase qui l'anéantit sous prétexte de la purifier.

Mais il serait par trop absurde que tant de travaux, tant de souffrances, tant de soins n'eussent qu'un but aussi vain que l'extase. L'extase est bien l'objet que poursuit le mystique ; mais ce n'est pas pour elle-même qu'il la recherche et la conquiert avec tant de peine. Il y a donc, ou du moins on suppose, dans l'extase, autre chose que l'extase toute seule ; les mystiques ne s'en sont pas cachés. L'extase est un moyen d'atteindre directement à Dieu, de se réunir directement à lui. Voilà le secret de toutes leurs préoccupations ; voilà l'attrait puissant, irrésistible, qui les précipite dans ces abîmes où la nature tout entière vient mourir, où la pensée et l'action s'anéantissent, et où l'homme se réduit à cette vie de mort qui détruit en lui toute grandeur, en détruisant toute activité. Dieu senti, goûté, vu face à face, possédé dans un sublime transport, conquis par ces labeurs intérieurs de l'âme, voilà le prix inestimable de tant de douleurs courageusement souffertes, de tant de sacrifices si magnanimement accomplis. Sous une forme ou sous une autre, voilà le mobile tout-puissant du mysticisme ; voilà la divine récompense qu'il promet à ses adeptes, la couronne qu'il promet à ses martyrs, et que parfois, si l'on veut bien l'en croire, il leur a donnée. On comprend dès lors fort aisément l'ardeur passionnée des mystiques dans ces pratiques que le vulgaire peut trouver insensées, mais qui pour eux ont une si haute et si douce signification. Dans ces austérités qui mortifient la chair et l'écrasent, le vulgaire ne voit que des folies ridicules ou coupables ; le mystique y voit la route qui mène au ciel. De là, tout le dédain des mystiques pour les grossiers esprits qui ne les comprennent pas ; de là aussi, le dédain non moins grand du vulgaire pour les mystiques qui comprennent si singulièrement la vie, et qui commencent par détruire l'homme pour le rendre plus digne de Dieu.

Mais si tous les mystiques croient atteindre Dieu par l'extase, il y a cependant ici entre eux des différences considérables qu'il ne faut pas omettre. On peut trouver Dieu de deux manières : ou en s'unissant à lui, ou en devenant Dieu soi-même. Qu'on ne sourie point : les mystiques sont allés souvent jusqu'à ce dernier point de la folie humaine, et c'est l'extase qui les y a poussés. Ainsi de l'extase pratiquée par tous, tous ne tirent pas des conséquences semblables ; et la diversité des théories sur les résultats de l'extase tient à la diversité même des croyances avec lesquelles on s'y livre. Quand les mystiques sont orthodoxes, comme, par exemple, les saints et les docteurs de l'Église catholique, saint Bonaventure, Gerson, sainte Thérèse, et tant d'autres, que trouvent-ils dans l'extase ? L'union avec Dieu, comme on la trouve d'ailleurs d'après la plus pure orthodoxie, dans la prière et dans l'oraison. Mais qui dit union avec Dieu entend encore la relation de deux êtres distincts : l'être même de Dieu, et l'être

humain qui s'unit à lui. La personnalité humaine est donc respectée par cette première classe de mystiques, en ce sens que, s'ils l'éteignent par les pratiques, ils ne l'immolent pas du moins à la personne divine. La personnalité divine est aussi, par cela même, également respectée, puisqu'on la distingue, et que c'est à elle que l'âme humaine tend à se réunir. On ne saurait nier que parfois le langage des mystiques les plus orthodoxes, et spécialement celui de sainte Thérèse, ne puisse prêter à une interprétation moins favorable; mais il faut être indulgent en ceci, et s'en tenir moins au sens douteux de quelques expressions qu'à la pensée générale qui ne peut laisser la moindre équivoque. Sainte Thérèse veut se marier spirituellement à Dieu, comme saint François de Sales; elle ne prétend pas se confondre ni se perdre en lui. Tous les mystiques qui ont gardé les limites de la foi s'arrêtent aussi à ce point délicat.

Mais quand la foi ne les retient plus, soit dans le sein des religions positives, soit en dehors de toute religion, les mystiques vont beaucoup plus loin; et pour n'en citer qu'un seul exemple, Plotin, et avec lui une partie de l'école d'Alexandrie, a cru que l'âme de l'homme, dans l'extase, simplifiée comme elle l'est alors, se confondait avec Dieu même. Voilà l'incroyable et sacrilége conséquence qu'on a pu tirer de l'extase. Et pourquoi? c'est que les alexandrins, et tous ceux qui ont suivi les mêmes traces, soit spontanément, soit par imitation, s'étaient fait de Dieu des théories qui le réduisaient à ce que l'homme lui-même devient dans l'extase. Le Dieu des alexandrins et des panthéistes en général, y compris les panthéistes contemporains, n'a ni volonté, ni intelligence, ni liberté, ni action, ni providence. C'est une creuse et vide abstraction, c'est un néant, tout comme dans l'extase l'homme n'est qu'un néant indéfinissable. Les alexandrins, et Plotin en particulier, retrouvaient donc dans l'extase le Dieu qu'ils s'étaient forgé dans leurs insoutenables théories; et si ces théories poussaient à l'extase, l'extase, réciproquement, venait appuyer et vérifier ces théories.

Ainsi, selon que les mystiques avaient de Dieu des croyances plus ou moins exactes, plus ou moins profondes, ils ont admis l'une de ces deux conséquences de l'extase, ou la simple union avec Dieu, ou l'identification à Dieu.

Il est bien encore une autre conséquence de l'extase que des mystiques, en assez grand nombre, ont osé en tirer audacieusement, si ce n'est pas folie et non point audace qu'il convient de dire. Dans l'Inde, où la pratique de l'extase a été poussée plus loin que partout ailleurs, et où elle a été analysée dans ses plus minces détails, les mystiques ont cru que cette transformation de l'homme en Dieu transmettait aussi à l'homme des pouvoirs divins, la toute-puissance sur la nature entière, sur l'univers. Il y a des livres tout entiers où les moyens d'acquérir cette domination souveraine sont décrits avec le plus grand soin et donnés comme infaillibles. Dans l'école d'Alexandrie, la théurgie a souvent joué un très-grand rôle, et Porphyre, qui a vécu sept années avec Plotin, son maître, n'hésite pas à lui attribuer sérieusement les pouvoirs magiques les plus étendus. On pourrait trouver des exemples fort nombreux et tout aussi absurdes dans l'histoire de l'Église chrétienne; les conciles ont dû intervenir fort souvent, ainsi que la papauté, pour faire cesser des fantasmagories coupables et des miracles extravagants, qu'avaient préparés et rendus croyables toutes les manœuvres dont l'extase est précédée, et toutes les hallucinations dont elle est suivie. A ce degré, le mysticisme touche à la folie, ou, pour mieux dire, il n'est plus que de la folie.

Si l'on se rend bien compte de ce qu'est l'extase en elle-même, des altérations profondes qu'elle fait subir à la nature de l'homme, le déplorable état qu'elle fait à l'âme dans les longues préparations qui la doivent amener, ou dans les abattements qui la suivent, on pourra trouver que c'est caractériser justement l'extase que de l'appeler un suicide physique et moral; et, malgré les prétextes religieux dont le plus souvent elle se couvre, il ne faut pas hésiter à la condamner et à la proscrire. Par conséquent, on ne saurait en faire, comme le mysticisme l'a trop souvent prétendu, le but de la vie humaine. Cette union à Dieu dès cette vie est le renoncement coupable à tout ce que Dieu a fait, à tous les devoirs qu'il nous impose envers les autres, envers nous-mêmes, envers lui. Ce n'est pas l'honorer que de s'immoler à lui dans un stérile sacrifice; ce n'est pas l'aimer véritablement que de détruire en soi toutes les facultés par lesquelles on l'honore et on l'aime. L'extase est donc une erreur énorme, et le plus souvent une erreur coupable; mais c'est une erreur très-réelle, et les esprits légers qui la nient ne sont guère moins aveugles que les mystiques qui s'y livrent.

Et pourtant, malgré ces dangers souvent signalés par le bon sens de l'Église, et malgré ses anathèmes, les règles de l'extase ont été exposées, analysées tout au long par les docteurs les plus autorisés, tout comme elles l'avaient été chez d'autres peuples, dans d'autres temps, sous l'empire d'autres religions. Indépendamment des descriptions naïves et spontanées, il y a eu les prescriptions positives, minutieuses, indiquées, recommandées, imposées aux esprits les plus fidèles parmi les croyants, aux âmes les plus ardentes parmi les âmes embrasées de l'amour de Dieu. Ainsi Gerson, héritier de toutes les traditions du moyen âge, a fait le code de l'extase dans sa *Théologie mystique pratique*. Il a donné à qui veut tenter ces chemins hasardeux une route infaillible pour atteindre l'extase, et par elle atteindre Dieu lui-même. Des ascètes indiens ont poussé les choses aussi loin que le *doctor christianissimus*, et ils ont donné avant lui des formulaires tout aussi détaillés, tout aussi précis, tout aussi efficaces, et non moins extravagants. Plotin et les mystiques grecs n'ont pas été aussi positifs; ils se sont bornés à des indications plus vagues, bien que le sens n'en soit pas moins certain. Ils se sont contentés, en général, de pratiquer l'extase, et de la décrire; ils ne sont pas allés jusqu'à l'enseigner méthodiquement. Mais cette conséquence extrême était inévitable; et dans les couvents de toutes les religions, on a su l'appliquer avec une régularité qui empruntait sa puissance à l'énergie même de la foi.

C'est qu'en effet, toute blâmable qu'est l'extase, il est très-difficile de fixer dans la pratique un peu sévère les limites qui la séparent de la prière et de l'oraison. Les âmes énergiques dépassent bientôt la borne; cette union à Dieu, que la foi la plus orthodoxe admet dans les religions les plus éclairées, la prière que toutes recommandent sans exception, ne suffisent pas à ces natures généreuses et brûlantes. Il faut posséder Dieu, non pas quelques instants, non pas en s'élevant jusqu'à lui par une exaltation mentale qui ne dure que le temps même de réciter les invocations et les hymnes pieux: il faut le posséder pleinement, toujours, au moment où on le désire; il faut le conserver aussi longtemps qu'on le veut, et en jouir en quelque sorte comme on jouit sur la terre d'un objet aimé. Le langage même des

mystiques est souvent aussi précis et aussi enflammé que le langage de l'amour humain. Il y a donc ici un danger réel et très-grave qu'il est presque impossible de conjurer pour ces natures pleines de feu et de puissance, qu'excitent encore les saintes pratiques de la dévotion. La prière que la religion leur ordonne, et qui est indispensable, les pousse presque infailliblement à l'extase et à tous les excès qu'elle entraîne; la limite est en ceci fort délicate, et les génies les plus fermes et les plus éclairés y ont souvent consumé leurs soins. Bossuet, adversaire implacable du quiétisme et de ces oraisons extraordinaires qui constituent l'extase, a bien senti l'écueil; et, après avoir condamné les abus, il a dû montrer aussi quel était le légitime usage de la prière, allant même un peu au mysticisme; il a fait son traité de *Mystici in tuto* pour rassurer les âmes timides, que sa voix foudroyante aurait pu épouvanter quand elle écrasait Molinos et ses adhérents.

Ainsi l'extase a, dans la pratique de la piété la plus légitime, c'est-à-dire dans la prière, un antécédent et une cause trop souvent efficace, et que cependant on ne saurait proscrire. L'extase est l'exagération et l'abus de la prière.

On le voit donc, l'extase n'est pas un fait sans importance, comme trop souvent on l'a cru; elle est le fond de tout mysticisme, philosophique et religieux; elle a été connue de tous les peuples, dans tous les climats chauds plus qu'ailleurs; elle a été réduite en pratique régulière; et l'on a pu en faire l'occupation unique de la vie de l'homme, en méconnaissant cette vie dans ce qu'elle a de vraiment grand, et en prétendant par une anticipation sacrilége unir, dès cette existence terrestre, l'homme au Dieu qui l'a créé. L'extase est la destruction coupable de la personnalité, et, par conséquent, de toute vertu. C'est là ce qui l'a fait condamner de tout temps par les esprits fermes et sages, et par toutes les religions qui ont bien compris la nature humaine, et qui ont su la respecter.

Si nous laissons de côté ces extases régulières et en quelque sorte scientifiques qu'on apprend avec les Indous, avec Plotin, avec saint Bonaventure et Gerson, l'histoire de la philosophie pourra nous offrir encore des exemples d'extases naïves, spontanées, qu'ont éprouvées, dans quelques circonstances extraordinaires, les plus admirables esprits dont la philosophie s'honore. N'était-ce pas une extase de ce genre qui saisit Socrate durant le siége de Potidée, et qui le retint vingt-quatre heures de suite dans cette immobilité et cette quiétude dont lui-même ne se rendait pas compte et qui étonnaient ses compagnons d'armes? N'était-ce pas encore une extase qui saisit Descartes durant cette méditation féconde qui lui découvrit les premiers principes de sa méthode, et qui lui inspira, si l'on en croit Baillet, ce vœu singulier qu'il n'exécuta pas, de rendre grâce à Notre-Dame de Lorette? Ce sont là très-probablement des extases; mais ce n'était pas la volonté qui les avait préparées dans Socrate, non plus que dans Descartes. Ni l'un ni l'autre ne les avaient voulues, ni l'un ni l'autre ne les renouvelèrent; ce furent des accidents et non des conquêtes recherchées et obtenues après de longs efforts. Mais il faut remarquer que, selon toute apparence, ce sont des extases involontaires comme celles-là qui ont appris à réitérer de propos délibéré ces états singuliers, et que, si la nature n'avait pas de cette façon provoqué l'homme, il n'aurait sans doute jamais songé à cette tentative insensée de changer et de bouleverser de fond en comble l'état normal que la nature lui fait le plus habituellement.

Si l'on veut bien connaître l'extase, et la suivre dans toutes les phases qu'elle présente, il faut consulter, entre autres documents, les suivants: pour ce qui concerne l'Inde, le très-curieux ouvrage de M. Bochinger *sur la Vie contemplative ascétique et monastique chez les Indous et les peuples bouddhistes*, in-8, Strasbourg, 1831 (français); la *Bhagavad Guita*, et les Mémoires de Colebrooke sur la philosophie indienne; — pour la Grèce, Plotin, Porphyre, Eunape et Proclus; — pour le christianisme et le moyen âge, saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum;* Gerson, *Theologica mystica pratica*, et quelques autres. Au début d'un ouvrage sur l'*École d'Alexandrie*, M. Barthélemy Saint-Hilaire a tracé une théorie de l'extase. Enfin, on ferait bien de consulter quelques traités de médecine sur l'extase physiologique, et spécialement celui du docteur Bertrand : *de l'Extase*, Paris, 1829, in-8. Voy. MYSTICISME

B. S-H.

EXTENSION, voy. COMPRÉHENSION.

EXTÉRIORITÉ. Les mots *dedans*, *dehors*, *intérieur*, *extérieur*, sont employés dans diverses significations. Ils indiquent d'abord un rapport dans l'espace. Nous appelons *intérieur* ce qui est compris dans certaines limites; *extérieur* ce qui n'y est pas renfermé. Ainsi les corps occupant dans l'espace un lieu distinct et circonscrit par leur étendue, sont extérieurs les uns aux autres. Il en est de même de leurs molécules qui ne peuvent se pénétrer, c'est-à-dire occuper simultanément le même lieu. On nomme *intérieur* d'un corps ce qui est renfermé dans les limites de sa surface; *extérieur* sa surface elle-même. Notre corps a une forme extérieure. Les diverses parties et les organes que recouvre cette enveloppe constituent son intérieur. Nous appelons *extérieur* à nous, au point de vue physique, tout ce qui n'est pas renfermé dans l'espace occupé par notre corps. Les mêmes expressions servent aussi à désigner les rapports de l'âme avec les corps. Nous distinguons alors deux mondes, le monde *intérieur* et le monde *extérieur*. Le premier contient l'ensemble de nos pensées, de nos sensations, de nos déterminations; ainsi que le *moi* qui est le théâtre de ces phénomènes, leur sujet ou leur cause. Le second est cet univers qui se déroule à nos regards et qui remplit l'espace. Les limites de ces deux mondes sont tracées par l'horizon même que ne peuvent dépasser les deux facultés qui les perçoivent: la conscience et les sens. Tout ce que saisit la conscience ou le sens intime fait partie du monde intérieur (voy. CONSCIENCE). Tout ce que perçoivent les sens appartient au monde extérieur. Le terme d'*extériorité* perd son sens quand on le transporte dans le monde intellectuel. Peut-on dire que Dieu est extérieur à l'âme humaine, lui qui est présent partout, et à l'œil duquel n'échappe aucune de nos pensées? De même, du moment où nous cherchons à concevoir des pures intelligences sans y mêler l'idée du corps, le rapport d'extériorité fait place à celui de simple *individualité*. Une troisième acception des mots *intérieur*, *extérieur*, est celle qu'on leur donne quand on les applique aux deux termes de toute existence: la cause et les phénomènes, la substance et ses qualités, la force et ses actes, le principe vivant et la vie, l'âme et ses manifestations. Nous appelons l'un de ces deux termes l'élément *externe*, et l'autre l'élément *interne*. C'est qu'en effet l'un est visible, l'autre invisible et caché. Nous saisissons l'un immédiatement par les sens ou par la conscience; l'autre, nous le concevons. De même, parmi les propriétés des êtres, nous établissons une distinction d'après

laquelle les uns sont dites *internes*, comme tenant de plus près à la nature intime ou à l'essence de ces êtres; les autres sont appelées *extérieures*, *accidentelles* et *superficielles*. C'est ainsi que les classifications naturelles reposent sur les propriétés intimes des objets, et les classifications artificielles sur leurs propriétés extérieures. Nous ne poursuivrons pas plus loin l'examen des divers sens que peuvent revêtir ces deux termes. La véritable question de l'extériorité est celle où il s'agit de constater la manière dont nous acquérons la notion du monde *extérieur* ou de l'*extériorité*. Elle est traitée à l'article SENS. CH. B.

EXTRÊMES (TERMES), voy. SYLLOGISME.

F. Dans les termes mnémoniques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même consonne; par exemple, que Felapton ou Festino se ramènent au mode Ferio.

Voy. CONVERSION, SYLLOGISME.

FACULTÉS DE L'AME. Toutes les fois que je suis témoin d'un phénomène, quelle que soit sa nature, je ne puis m'empêcher de lui supposer une cause. Il se peut qu'en la cherchant je me trompe, et que, croyant faussement l'avoir découverte, je la place où elle n'est pas, je l'imagine autre qu'elle n'est, et lui prête des attributs chimériques. Mais, que je renonce ou non à la déterminer, je crois toujours qu'elle est; que je réussisse ou que je succombe dans mes recherches, il y a toujours cela de vrai, à mes yeux, qu'elle existe.

Je crois plus encore : je crois que cette cause, bien ou mal connue de moi, préexistait au phénomène et lui doit survivre. L'effet passé, la cause demeure. Tout à l'heure elle n'agissait pas, et maintenant elle n'agit plus; mais, inactive et comme en repos, je n'en pense pas moins qu'elle persiste, capable de reproduire à l'infini des effets pareils, que j'attends avec confiance du retour des occasions.

La cause ainsi conçue d'un phénomène, presque toujours insaisissable en elle-même et dénoncée seulement par ses effets, mais en tout cas considérée comme indépendante d'eux, puisqu'elle était avant et sera encore après, c'est ce qu'on nomme en général une propriété, une vertu, une puissance, une force, une faculté.

Le sens de chacun de ces termes, sans être bien nettement distingué ni très-rigoureusement défini dans la langue commune, n'est pas néanmoins tout à fait indifférent. Le choix dépend, pour les écrivains exacts, et il devrait dépendre toujours des caractères que l'on reconnaît, à tort ou à raison, à la cause qu'il faut désigner. N'est-elle, dans l'être où le phénomène est apparu, qu'une simple prédisposition à le subir, que la pure capacité d'en devenir le sujet, et pour ainsi dire le théâtre, on la nomme alors *propriété*. C'est ainsi que les corps ont la propriété de se mouvoir, de se fondre, de rendre des sons. A ce compte, une propriété n'est pas une vraie cause, la cause est en dehors du corps mobile, fusible ou sonore; elle est dans le moteur, dans l'agent calorifique, dans le principe qui a donné l'impulsion aux molécules vibratoires. Au contraire, pense-t-on que la cause supposée, au lieu d'être une aptitude passive, incapable de se déterminer elle-même, possède une énergie propre, par laquelle elle commence ou du moins continue l'opération une fois commencée, c'est déjà une puissance, une vertu, une faculté. Par exemple, l'aimant a une puissance attractive, certaines plantes ont des vertus médicales, l'estomac a la faculté de digérer, comme le foie celle de sécréter la bile. A cette activité encore aveugle et fatale ajoutez, dans l'être qui en est doué, la conscience de son action; faites de plus qu'il en ait, avec la conscience, l'initiative et le gouvernement, le titre de faculté conviendra mieux encore à cette puissance éclairée et autonome. Il aura alors toute sa valeur possible, il sera pris dans son sens complet, il signifiera tout ce qu'il peut signifier. Or, en ce sens, l'âme seule a de véritables facultés, l'âme humaine surtout, qui produit librement certaines de ses opérations et peut intervenir dans toutes.

Ce sont ces facultés de l'âme humaine qu'il s'agit ici de décrire et de compter. La méthode est pour cela simple et sûre. Les facultés de l'âme (une seule exceptée, que l'on déterminera tout à l'heure) ne nous sont connues que par leurs produits, comme les agents physiques ne se dévoilent à nous que par leurs effets. Nous ne les apercevons pas elles-mêmes; mais nous les concevons à propos des faits, par une loi de notre constitution pensante, qui porte que tout phénomène a nécessairement une cause. Les créant, en quelque sorte, pour le besoin des phénomènes, nous en reconnaissons tout juste autant qu'il y a de classes de ceux-ci. J'entends par classes des genres bien profondément distincts, ne comprenant que des phénomènes réunis par d'essentiels rapports, et se séparant à raison des différences aperçues dans la nature intime, dans les caractères constitutifs, dans l'objet, le but et la loi des opérations. Chaque groupe ainsi formé dénote une fonction de la vie psychologique, une faculté de l'âme humaine. C'est donc de l'observation, de la description et de la classification des faits qu'il faut partir; la conclusion sera une théorie des facultés de l'âme.

1° La nature humaine est tout entière dans le plus humble comme dans le plus élevé des individus de l'espèce; elle y est avec toutes ses puissances constitutives, que la vie la plus commune, que les circonstances les plus vulgaires suffisent à mettre en jeu. Entre un homme et un autre homme, entre un pâtre et Leibniz, il n'y a de différence que de degré. Dans le même homme, entre une certaine disposition d'âme et celle qui paraît s'en distinguer le plus, le contraste ne vient que de la prédominance accidentelle de l'une de nos facultés, et tantôt de celle-ci, tantôt de celle-là, au milieu de ce développement constant et modéré de toutes, qui est le fonds commun et la trame uniforme de la vie humaine. Je n'irai donc pas chercher bien loin les exemples que je veux proposer comme modèles d'expérience, et par lesquels j'essayerai de faire voir à l'œuvre et prendre sur le fait les facultés de l'âme. Ces exemples, je les puiserai en moi-même, et dans la situation où je me trouve présentement.

A l'heure qu'il est, je suis tout occupé à former les pensées que je dépose dans ces lignes. Je conçois chacune d'elles séparément, et j'en comprends aussi les rapports. Sur ces rapports bien saisis, je les assemble en jugements, qui s'enchaînent à leur tour en raisonnements. Je connais que je suis et comment je suis; je me souviens d'avoir expérimenté plus d'une fois en moi un état semblable. J'en infère qu'il se représentera dans l'avenir, et qu'à ma place tout autre que moi éprouverait ce que j'éprouve, verrait ce que je vois, ferait comme je fais. Concevoir des idées ou leurs rapports, connaître ou croire, juger ou raisonner, se souvenir, expérimenter ou induire, tout cela s'appelle d'un seul mot, *penser*; et ce qui fait tout cela, c'est une

seule chose, l'*esprit*. Il y a sans doute entre toutes ces opérations simultanées ou successives de mon esprit des différences réelles et profondes, qu'une analyse plus minutieuse devrait saisir et marquer ; mais il y a aussi quelque chose de commun à toutes, un certain caractère, indéfinissable peut-être, mais clair pourtant, qui m'autorise à les comprendre sous le même titre de pensées, d'actes intellectuels, de connaissances, et à les attribuer ensemble à une seule faculté de ma nature, l'intelligence, l'esprit, l'entendement.

Je pense, voilà un fait ; il n'est pas seul. Tout le temps que mes idées se déroulent à mon esprit, je m'intéresse à elles ; j'en suis le cours avec plaisir, s'il est facile et libre ; avec peine, s'il est embarrassé et lent. La pensée m'apparaît-elle lumineuse et vive, les mots pour la dire m'arrivent-ils aisément, j'en ressens une joie véritable, qui m'anime et me retient au travail. Au contraire, mes conceptions, confuses et indécises, refusent-elles de se laisser fixer, l'expression échappe-t-elle à ma plume sans cesse hésitante, je souffre intérieurement du combat qu'il me faut alors livrer en moi-même contre cette intelligence rebelle, contre les distractions qui l'assiégent, contre les nuages qui l'offusquent. Telle ligne que je relis m'agrée ; telle autre me choque et me déplaît. J'étais allègre et dispos, quand je commençai à écrire ; après quelques heures du même effort, ce premier contentement fait place à un sentiment pénible de fatigue et d'ennui. Je passe ainsi par des alternatives de peine et de plaisir, de satisfaction et de mécontentement, de sentiments agréables ou désagréables, et par bien des degrés divers de chacun de ces sentiments. Je jouis et je souffre ; d'un seul mot, *je sens*. Sentir est autre chose que penser.

Ce n'est pas tout. Ce travail qui occupe mon esprit et qui émeut mon âme si diversement, je l'ai entrepris sachant que je pouvais m'en abstenir ; je le poursuis sachant que je pourrais l'interrompre. Il m'a fallu une résolution pour le commencer ; il faut que cette résolution persiste pour que je le continue. Fatigué, je le suspends ; reposé, je le reprends, tout cela librement et à mon gré. Je fais effort pour éclaircir l'idée obscure, pour saisir l'expression qui me fuit, pour résister à l'ennui qui me gagne. Je donne toute mon attention à mon sujet, ou je la partage, ou je la retire entièrement ; je la soutiens avec persévérance, ou je la relâche par intervalles. Ce libre effort, qui part de moi, dont j'ai l'initiative et la direction, ce n'est ni une pensée, puisque ma pensée ne lui obéit pas toujours, ni un sentiment, puisque mes sentiments le contrarient quelquefois ; je l'appelle *vouloir*. A mon gré, je veux, ou je m'abstiens ; mais s'abstenir, c'est vouloir encore : c'est vouloir ne pas agir.

Je fais donc ou j'éprouve en ce moment trois choses : je pense, je sens et je veux. Et j'ai beau chercher, je n'aperçois rien de plus dans ma façon d'être actuelle : je n'y découvre rien qui ne soit ou un certain degré soit de la peine, soit du plaisir, ou une certaine forme de la pensée, ou une intention quelconque de ma volonté. S'il y a un quatrième phénomène, cela n'est pas impossible : tout ce que je puis dire, c'est que je l'ignore.

Le lecteur pourra répéter sur lui-même l'expérience que je viens de faire sous ses yeux ; je m'assure qu'en s'examinant bien, il retrouvera en lui, sans aucun mécompte, et seulement sous d'autres formes, les phénomènes que je viens de remarquer en moi, et de plus, qu'il n'en rencontrera pas d'autre. Il me comprend et me juge, c'est-à-dire il pense ; il goûte mon langage ou il y répugne, c'est-à-dire il sent ; il y prête ou il y refuse librement son attention, c'est-à-dire il veut. Tout cela se passe successivement ou ensemble, et ces éléments divers composent par leur réunion toute sa manière d'être présente.

Maintenant, variez à l'infini l'expérience ; changez les circonstances et multipliez les incidents ; au lieu d'un cas simple et ordinaire, imaginez-en de singuliers et d'étranges ; reportez-vous par la mémoire aux événements les plus frappants et les plus rares de votre vie passée ; à défaut de situations réelles, forgez-en de possibles à l'être humain ; vous démêlerez toujours au fond de tous ces états, vrais ou imaginaires, éprouvés ou seulement conçus, la pensée, le sentiment et l'action ; cela et rien de plus. Vous ne ferez pas que dans les occasions les plus imprévues, au milieu des influences les plus opposées, il n'en revienne toujours et ne se réduise absolument à penser, à sentir et à vouloir. Seulement, selon les cas, la forme de chaque principe, la direction et le degré de son développement, le mode et la proportion de leur mélange, la prédominance de l'un d'eux sur tous les autres, par suite, l'aspect total du phénomène complexe pourra varier beaucoup. Cette variété fait le mouvement de la vie intérieure ; elle dissimule, mais sans la détruire, la simplicité des ressorts qui produisent celle-ci ; elle se dessine sur le fonds immuable de notre nature. Ainsi, c'est tantôt le présent et tantôt le passé qui occupe l'esprit ; quelquefois encore, c'est l'avenir qu'il conjecture ; il conçoit ou il expérimente ; il connaît l'être contingent ou pense l'être nécessaire ; il réfléchit, il généralise, il raisonne ; et la diversité de ces procédés s'accroît encore de la dissemblance des mille objets de chacun ; sans compter le nombre infini de degrés que peut parcourir une même pensée, depuis l'obscurité d'une première et vague appréhension, jusqu'à la plus entière clarté et la plus extrême profondeur. A son tour, le sentiment se transforme selon ses objets, et la passion a des nuances infiniment mobiles : noble, quand c'est le vrai ou le bien qui l'excite ; vile, quand c'est le gain ou la matière ; s'attachant tour à tour aux personnes et aux choses, à l'enfant dans le cœur de la mère, au pouvoir dans celui de l'ambitieux, au malheur dans les âmes compatissantes, à l'or dans les âmes avares ; et encore, sous chacune de ces formes, elle est vive et emportée, ou faible et languissante, modérée quelquefois. La volonté elle-même change inépuisablement l'énergie et le sens de son effort. Mais, et celle-ci reste constante à soi, et l'intelligence est dans toutes les manifestations de la pensée, comme la peine ou le plaisir dans toutes les nuances du sentiment. Ainsi encore, dans le travail de la méditation solitaire, la pensée pourra prendre parfois un tel essor spontané, que la volonté, dès lors inutile, demeure inactive, et que la passion calmée n'agite plus l'âme de ses mouvements ; ou bien, dans le paroxysme d'une violente passion, de la colère ou de la terreur, par exemple, l'intelligence obscurcie paraîtra s'abolir, et la volonté, impuissante à contenir cet emportement, semblera succomber. Mais ici, comme partout et toujours, l'homme ne fera encore que sentir, et seulement avec excès ; que penser, mais exclusivement ; que vouloir, quoique sans succès.

Nos pensées, sous leurs formes diverses, constituent une classe de phénomènes humains ; nos sentiments, appropriés chacun à leur objet, en sont une autre ; une troisième comprend toutes nos résolutions volontaires. Tous les faits de conscience entrent dans cette classification. Donc,

il y a trois grandes fonctions de la vie psychologique, trois principales facultés de l'âme humaine, et il n'y en a que trois : l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Elles remplissent toute la vie de l'inépuisable fécondité de leurs développements; et ce sont leurs produits divers, diversement associés et combinés, qui composent le tissu, à la fois uniforme et varié, de toute existence humaine.

2° Entre ces trois phénomènes, sentir, penser et vouloir, comme entre les facultés auxquelles nous les attribuons, tout homme de bon sens fait aussitôt la différence; et cette différence, claire à toutes les consciences, consacrée dans toutes les langues par une diversité de mots correspondante, n'a besoin ni d'être apprise pour être reconnue, ni, pour demeurer certaine, d'être appuyée sur des caractères précis de distinction. On peut essayer cependant, je ne dis pas de la justifier, mais d'en rendre compte et de l'approfondir, en sorte que rien désormais ne la puisse effacer. Il est particulièrement intéressant d'opposer la volonté à la sensibilité et à l'intelligence.

Une faculté n'est pour nous, comme nous l'avons expliqué, que la cause de certains phénomènes. Or, le plus souvent, le phénomène seul est directement observable et connu en lui-même, la cause qu'il révèle est supposée par l'esprit, qui ne la saisit pas immédiatement, mais l'induit de son effet. C'est invariablement de cette façon détournée que nous atteignons, dans la nature, ce qu'on appelle les agents physiques. Les corps tombent, l'aiguille aimantée se dirige vers le pôle, voilà ce que nous apprend l'expérience; nous en concluons qu'il y a dans les corps une certaine force, attraction ou pesanteur, qui détermine, dans de certaines conditions, la chute des graves; qu'il y a dans la terre une puissance attractive qui agit parallèlement au méridien, et que l'on nomme magnétisme. Le magnétisme et la pesanteur sont les causes, inconnues en elles-mêmes, de certains effets, seuls connus. La preuve que les causes nous échappent, c'est que nous attendons, pour y croire, l'apparition de leurs effets; c'est ensuite que nous sommes incapables d'en assigner le nombre d'une manière définitive. La découverte d'un ordre de faits entièrement nouveau appelle la supposition d'un nouvel agent; l'indication d'une analogie, jusque-là inaperçue, entre les phénomènes, amène l'identification de deux causes, d'abord distinguées. Le fluide galvanique a été ainsi réduit au fluide électrique, et le magnétisme se confondra peut-être un jour avec l'électricité. Il se pourrait même qu'il n'y eût pas du tout de causes dans la nature, et que Dieu seul, partout présent, produisît par une action immédiate tout ce qui s'y passe.

Il en est de la sensibilité et de l'intelligence, sous ce point de vue, comme du magnétisme et de la pesanteur. J'ai conscience de penser et de sentir; je n'ai pas conscience de pouvoir sentir ou penser. J'aperçois le sentiment et l'idée; la faculté qui produit l'un et l'autre, je la conçois. Quand elle agit, je la suppose; avant qu'elle ait agi, je l'ignorais; après qu'elle a cessé d'agir, je ne crois à sa persistance en moi que sur la foi de l'induction; et si faute d'occasions elle ne fût jamais entrée en exercice, je n'aurais jamais soupçonné que je la possédasse. La sensibilité et l'intelligence, en tant que causes ou facultés, se dérobent donc à nos esprits; nous ne les voyons qu'au travers de leurs produits et manifestées par eux.

Au contraire, dans l'acte de vouloir, je saisis d'une même vue immédiate, j'embrasse d'une même aperception directe et intuitive, et le phénomène et sa cause, et la force et son produit, et l'acte et le pouvoir d'où il émane. Je veux mouvoir mon bras, il se meut; non-seulement je me sais la cause de cette résolution au moment où je la prends, et de cette action pendant que je l'exécute; mais encore, avant de prendre celle-là et d'exécuter celle-ci, je savais que j'étais capable de me résoudre à l'une et d'accomplir l'autre; et de même, après l'action, rentré dans le repos, je sais que je suis capable encore de vouloir la même chose, autant de fois qu'il me plaira. Je sais en général, indépendamment de toute expérience que j'en pourrai faire, et avant même tout essai de mon libre pouvoir, que je suis une force et une cause capable de se porter à toutes sortes de résolutions, et de vouloir, sinon de faire, toutes sortes d'actions. Cette force qui a conscience de soi, en tant que force, et qui est moi-même, c'est ce que j'appelle ma volonté. Je n'ai pas attendu, pour me l'attribuer, que j'en eusse fait usage; et je n'ai pas besoin de recourir à l'induction pour imaginer qu'elle me reste, alors qu'elle sommeille. Je l'aperçois aussi bien dans son absolue inaction que dans le temps de son effort le plus énergique; j'en ai continuellement le spectacle; j'ai la conscience permanente de moi-même comme force, avant et après comme pendant l'action; et quand cette conscience m'abandonne, ainsi qu'il arrive dans le sommeil ou dans l'évanouissement, toute la vie psychologique est suspendue avec elle. Aussi bien, l'aperception immédiate, interne de la force personnelle par elle-même est la condition de la liberté, caractère essentiel de la volonté. Agir librement, c'est agir avec la conscience non-seulement actuelle, mais préexistante à l'acte du pouvoir de la produire. Un acte qui n'aurait pas été précédé, comme il est accompagné de cette conscience, d'abord ne serait pas libre, et ensuite ne me suggérerait aucune idée, même indirecte, d'un pouvoir volontaire inhérent à ma nature; car cet acte, il aurait été produit, il n'aurait pas été voulu; et cent autres de même nature ne m'en apprendraient pas davantage. La volonté est libre parce que c'est une force qui a conscience de soi comme force, une faculté qui s'aperçoit directement en tant que faculté, et indépendamment de ses effets. L'intelligence et la sensibilité ne sont pas libres, parce que ce ne sont que des causes supposées et indirectement conclues de leurs effets. Ou bien inversement, nous avons conscience en nous de la faculté même de vouloir, parce qu'il fallait qu'elle fût libre; nous n'avons pas conscience de la faculté de connaître ou de sentir, mais seulement du sentiment ou de la pensée, parce que nous ne devions pas être libres de penser et de sentir. La conscience qu'une force a de soi est à la fois la condition nécessaire et la condition suffisante pour que cette force soit libre.

Il résulte de l'opposition que je viens de marquer, que la volonté est, comme dit Descartes, ce qu'il y a en nous de plus proprement nôtre, ou plutôt qu'elle est nous-mêmes et constitue, pour ainsi dire, à elle seule, la personne humaine. Nous ne faisons ni nos sentiments ni nos pensées, nous les recevons, nous les subissons, nous y assistons en quelque sorte; de ces phénomènes, nous sommes le sujet et comme le théâtre; nous n'en sommes pas la cause; ils se produisent en nous sans nous, et bien souvent malgré nous. En d'autres termes, la sensibilité et l'intelligence ne sont que nôtres, à peu près de la même façon et au même titre que notre corps. Au contraire, la volonté c'est le *moi*.

Entre la sensibilité et l'intelligence, la diffé-

rence est tout aussi vraie et tout aussi claire, mais moins explicable peut-être qu'entre ces deux facultés prises ensemble et la volonté. Dire que l'intelligence nous éclaire, tandis que la sensibilité nous émeut, c'est se payer de mots et donner une métaphore pour une explication. Quelle ressemblance véritable y a-t-il au fond entre une idée et la lumière, entre la douleur ou le plaisir et le mouvement? Mais voici un caractère de distinction plus exact et plus précis : il y a dualité dans la pensée, unité dans le sentiment. En effet, une idée est toujours et indivisiblement l'idée de quelque chose; il ne se peut pas que la pensée n'ait pas un objet réel ou possible, conçu ou perçu, présent ou passé; et cet objet, l'être qui le pense s'en distingue et se l'oppose. De là, dans la pensée, la dualité nécessaire et l'antithèse réciproque du sujet et de l'objet. L'abstraction de celui-ci serait l'abolition même de la pensée. Au contraire, dans le fait du sentiment, réduit à lui-même et rigoureusement circonscrit, il n'y a que le sujet modifié qui ne se distingue pas de sa modification et ne s'en oppose rien. En d'autres termes, le sentiment est, par sa nature propre, un phénomène purement subjectif et simple. L'être qui l'éprouve, s'il était exclusivement sensible, ne sortirait pas de lui-même; comme la statue de Condillac, il s'identifierait tour à tour avec chacune de ses modifications, et deviendrait successivement odeur de rose, odeur de violette, saveur sucrée et saveur aigre, peine et plaisir. Ce n'est pas que nos sentiments n'aient d'ordinaire une cause extérieure et, par conséquent, un objet; et d'ordinaire encore, nous connaissons cet objet en même temps que nous en jouissons ou que nous en souffrons. Mais cette connaissance, c'est l'esprit qui nous la donne, ce n'est pas la sensibilité; de plus, elle n'est point essentielle au sentiment : nous pourrions cesser de l'avoir, ou ne l'avoir jamais obtenue, sans cesser pour cela de sentir. Le sentiment est complet sans elle. Il ne périt pas, comme la pensée, par l'abstraction de son objet.

Au reste, que cette distinction paraisse ou non fondée, la différence de penser et de sentir n'en sera pas moins assurée et manifeste. Nul ne confond le rouge avec le bleu. Qui pourrait dire cependant en quoi consiste précisément et d'où provient la différence?

3° Jusqu'ici, nous avons exposé des faits, et de ces faits simplement observés nous avons conclu à leurs causes, qui sont les facultés de l'âme. C'est bien ainsi, nous voulons dire par la description sincère des phénomènes, que doit commencer toute science expérimentale. Mais, les faits connus et décrits, il reste encore au delà quelque chose à faire à la fois de plus malaisé et de plus instructif, c'est de les expliquer; les fonctions de la vie psychologique déterminées, il faut encore en assigner le but et la raison finale. On en sait le *comment*, il s'agit d'en chercher le *pourquoi*. Les physiologistes nous donnent ici l'exemple : ils ne se contentent pas en effet de décrire les opérations de chaque fonction de l'organisme : ils en veulent encore pénétrer le sens et découvrir la fin, en elle-même d'abord, et aussi dans son rapport avec la fin totale et dernière de l'être vivant. Tant qu'ils n'y sont pas parvenus encore, leur curiosité, incomplétement satisfaite, y aspire sans relâche. C'est qu'en effet l'ambition de connaître la destination de chaque chose est innée à l'esprit humain, qui ne peut ni ne doit s'y soustraire. Toute science est pour lui vaine, si elle ne va pas jusqu'à contenter ce désir. Et cela est vrai de la science psychologique comme des sciences naturelles.

L'homme a une fin comme toutes les autres créatures; et, à la différence de toutes les autres, il sait qu'il en a une. Quelle est cette fin? c'est ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Il suffit, pour notre sujet, que l'on reconnaisse cette vérité évidente, à savoir, que l'homme, comprenant qu'il a une fin, est, par cela même, chargé, sous sa responsabilité personnelle, de la poursuivre, et qu'il y tend lui-même, à ses risques et périls. Les animaux et les plantes, qui accomplissent leur destinée sans le vouloir et par la force des lois fatales de leur nature, l'accomplissent aussi sans le savoir, sans soupçonner même qu'ils en aient une. A quoi leur servirait, en effet, d'avoir l'intelligence d'un rôle que la nature leur impose, et qu'ils jouent comme en dépit d'eux? Réciproquement, pourquoi l'homme serait-il, par privilége, dans le secret de ses destinées, s'il n'était appelé à y coopérer tout au moins?

L'homme ayant une destination et sachant, à la charge d'y travailler, qu'il en a une, on se demande quelle devait être, en conséquence de cela, sa constitution. Il fallait d'abord qu'il connût cette fin, et non-seulement qu'elle est, mais ce qu'elle est; il fallait qu'il comprît, avec sa fin dernière et suprême, l'infinie diversité des fins particulières et subordonnées dont elle suppose l'accomplissement: et encore, la multiplicité innombrable des moyens par lesquels il peut atteindre à celles-ci et à celle-là. Il fallait, de plus, qu'il se persuadât que cette fin est sacrée, que la poursuite en est pour lui obligatoire, et qu'il ne lui est permis ni de la négliger, ni surtout de la contrarier; il devait, en d'autres termes, savoir qu'un être tout-puissant, juste et bon, la lui a marquée, en le créant, non par un caprice arbitraire de sa volonté, mais par une décision éclairée de son infinie sagesse. Placé pour l'accomplir dans ce monde comme sur un théâtre, dans ce monde où il trouve, d'une part le soutien de sa vie et les indispensables auxiliaires de sa puissance, d'autre part des résistances et des obstacles, il devait en connaître les lois, y discerner les objets utiles et nuisibles, pour s'approprier les uns, pour combattre et repousser les autres. Il fallait, avant tout, qu'il ne s'ignorât pas lui-même, lui acteur responsable dans le drame de la création. C'est à ce but que va l'intelligence, par diverses facultés merveilleusement bien appropriées à chacune de ces nécessités; par la conscience, qui est ce sentiment continu que l'homme a de lui-même, par les sens qui lui découvrent le monde matériel, par la raison qui l'élève à Dieu, source de toute justice, providence du monde moral, législateur de toute création.

La volonté n'était pas moins essentielle à la constitution humaine que l'intelligence. Connaissant par celle-ci sa destinée obligatoire, il était nécessaire que l'homme fût par celle-là capable d'y atteindre, ou du moins de s'y efforcer. Il devait être une force, une force libre et éclairée, une force ayant conscience de soi, se possédant et disposant d'elle-même, *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*. J'ajoute que cette force ne pouvait demeurer tout à fait en elle-même, réduite, faute d'instrument pour agir au dehors, au trop facile mérite de ses résolutions intérieures. Il lui fallait des organes, tantôt dociles et tantôt rebelles à ses ordres, toujours limités dans leur puissance, pour lutter avec d'égales chances de succès et de revers contre les forces ennemies de la nature. Voilà la raison finale de la volonté et des organes du mouvement qui lui obéissent.

L'homme est donc, et il ne pouvait pas ne pas être, une volonté libre et intelligente servie par

des organes. Ces attributs de sa nature étaient nécessaires, et il semble, au premier abord, qu'ils soient suffisants. Connaissant sa fin et libre de s'y diriger, que faut-il de plus à l'homme? Rien, s'il ne s'agit que de former l'être moral et responsable que Dieu, en créant l'homme, voulait mettre sur cette terre. Mais, suffisante à cela, notre double qualité d'agents libres et intelligents assure-t-elle assez notre existence, suffit-elle à garantir l'humanité des mille causes de destruction qui la menacent à chaque instant, et à la conserver ici-bas dans les conditions de la vie actuelle? En effet, de ce que l'homme est capable de discerner sa fin et son bien, de ce qu'il est libre de chercher celui-ci et de poursuivre celle-là, il ne s'ensuit pas ni que ce discernement soit toujours assez sûr, ni que cette liberté soit toujours assez puissante pour qu'il atteigne infailliblement de son bien actuel ce qu'il faut absolument qu'il en possède, de sa destination présente ce qu'il faut nécessairement qu'il en remplisse pour ne pas cesser d'être.

Loin de là : l'intelligence est très-lente à se développer; elle n'arrive que par degrés insensibles : dans l'individu, de la nuit des premiers âges à la clarté de l'âme mûr; dans les sociétés, des ténèbres de l'état sauvage aux lumières de la civilisation et à la science, qui en est le fruit tardif. Enfant, je sais à peine que je suis; j'ignore le monde qui m'entoure et les mille qualités, utiles ou nuisibles, des objets dont je suis condamné à subir la bonne ou la mauvaise influence. Je ne commencerai que tard à soupçonner le devoir et à entrevoir Dieu, qui me l'impose. Je ne sais donc ni ce qu'il faut craindre, ni ce qu'il faut éviter. Homme fait, le saurai-je assez bien? Non; la raison la plus haute et la mieux cultivée est encore une sagesse si bornée et si imparfaite, qu'elle ne suffit pas même à la satisfaction des premiers et des plus urgents besoins de la vie. Que l'on songe un instant à la prodigieuse multitude de connaissances qu'exigerait pour l'homme le seul soin de se nourrir. Il faut qu'il connaisse la loi de l'épuisement continuel et insensible de la matière corporelle, pour comprendre la nécessité de l'acte réparateur, c'est-à-dire de l'alimentation périodique; il faut qu'il puisse mesurer la quantité de la dépense, pour y proportionner l'alimentation; qu'il sache reconnaître les substances nutritives et discerner les aliments des poisons; qu'il démêle les organes spéciaux appropriés par la nature au travail de la nutrition, et les mouvements que doivent exécuter ces organes pour s'emparer et se servir des aliments. Or, tout cela est au-dessus de la science humaine la plus consommée, de la plus haute prévoyance, de la plus minutieuse attention. Que sera-ce si l'on ajoute au soin du corps celui de l'âme; à la nécessité de se nourrir, de s'abriter, d'assurer la vie dans le présent et contre les chances de l'avenir, le devoir de s'instruire, d'apprendre, de respecter autrui, de servir la famille et la patrie? D'ailleurs, tous ces actes doivent être accomplis ensemble : or, notre intelligence est facilement distraite; elle s'occupe d'un acte utile et elle oublie le soin des autres. Puis elle est sujette à s'égarer, à prendre le faux pour le vrai, le mal pour le bien, le nuisible pour l'utile. Mille causes la pervertissent et la faussent.

La volonté est de son côté très-bornée dans sa puissance. Ses organes s'épuisent vite dans l'action. D'ailleurs l'homme est libre par sa volonté. et, libre, il peut s'abstenir toujours et s'abstiendra peut-être trop souvent. Réunissez toutes ces causes : du côté de l'intelligence, ignorance, oubli, distraction ou égarement; du côté de la volonté, négligence, paresse ou impuissance; et dites si l'homme n'est pas fort exposé à périr, pour avoir manqué au moins à quelques-uns des actes nécessaires de la vie organique, intellectuelle et morale?

Je conclus qu'il doit se rencontrer dans l'homme, avec la volonté et l'intelligence, quelque chose qui subvienne à la faiblesse de l'une et à l'insuffisance de l'autre, et qui, les prévenant et les secourant toutes deux, nous conserve comme malgré nous, et nous conduise à notre bien, au défaut d'une volonté trop paresseuse ou d'une intelligence trop bornée, au besoin contre les illusions de celle-ci et dans les défaillances de celle-là.

Ce supplément, ce secours, c'est précisément la sensibilité. En effet, c'est par le plaisir que la nature nous avertit de l'utilité, ignorée de nous, d'un objet ou d'une action; par la peine, du mal qu'elle peut nous faire; c'est par le malaise du besoin qu'elle nous révèle la nécessité d'un acte trop longtemps omis; et elle fixe la mesure de l'acte par le déplaisir de la satiété, s'il se prolonge au delà du terme convenable. Le plaisir et la peine, se diversifiant suivant les cas, préviennent l'intelligence, et déterminent déjà un commencement d'action, qui devance la volonté.

Par exemple, mon corps épuisé a-t-il besoin de nourriture, et ai-je oublié trop longtemps, dans le souci des affaires, et emporté à la poursuite de quelque autre but, d'en réparer les forces : aussitôt je ressens, au milieu même des préoccupations les plus vives, une douleur, celle de la faim, qui se proportionne en vivacité à l'urgence du péril, qui s'accroît par degrés, jusqu'à devenir une insupportable angoisse, à mesure que l'acte réparateur est différé. Cet acte commencé, le plaisir l'accompagne et m'y retient tout le temps qu'il est utile. Devient-il nuisible en se prolongeant, le plaisir fait place à la satiété et au dégoût, qui m'en détournent. Quant à l'espèce des substances convenables à la nutrition, la nature me l'enseigne encore par les plaisirs et les peines de l'odorat et du goût : en thèse générale, ce qui agrée à ces deux sens, et, par là, nous attire, est aliment; ce qui les blesse et nous répugne est poison. L'ignorance, pour l'esprit, est un tourment comme la faim; la science, un plaisir, qui met en jeu l'intelligence et l'anime à la recherche de l'inconnu. Que dirai-je? tout ce qui, à notre insu, nous est utile, devient aimable; et source de souffrance, tout ce qui nous est nuisible. Chaque espèce de peines et de plaisirs détermine d'ailleurs, en réagissant sur la force motrice, quelquefois un simple commencement d'action, quelquefois des actions promptes, énergiques et dirigées fatalement, avec une précision admirable, au but marqué par la nature. Et de là vient le nom d'*instincts*, de *penchants*, de *tendances* et d'*inclinations*, donné aux mêmes phénomènes, envisagés sous cet autre point de vue.

Tel est le rôle de la sensibilité dans la vie humaine : elle nous aide dans l'accomplissement de notre destination, en nous prémunissant contre l'ignorance ou les méprises de notre intelligence, en subvenant à la paresse ou à l'impuissance de notre volonté.

Ainsi, les attributs ou les facultés de notre nature, déjà constatés comme réels, sont maintenant expliqués comme nécessaires. La théorie qui les réduit à trois se trouve avoir force démonstrative; une faculté de moins, l'homme périt; une de plus, on n'en comprend pas l'utilité.

4° Tous les philosophes n'ont pas toujours reconnu les trois facultés de l'âme, que nous venons de signaler : quelques-uns, les reconnaissant toutes, les ont désignées par d'autres noms;

d'autres, employant les mêmes termes, ont donné à ces termes un sens différent. Il serait très-long et médiocrement utile d'exposer toutes ces dissidences, soit de doctrine, soit de langage. Nous devons nous borner ici à remarquer brièvement les différences principales qui séparent la doctrine psychologique que nous avons exposée de celles qui appartiennent aux plus illustres penseurs des temps anciens et modernes.

Dans l'antiquité, je ne citerai que Platon et Aristote. Le premier distingue dans l'âme trois principes ou puissances : c'est d'abord, la raison (λόγος), faculté suprême et directrice; ensuite, sous le titre de θυμὸς, cœur ou courage, le principe des passions nobles et désintéressées; enfin, celui des appétits grossiers et sensuels, qu'il appelle τὸ ἐπιθυμητικόν. Il considère d'ailleurs l'âme comme une force active, se mouvant elle-même, αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν : voilà la volonté, et avec elle, la raison et la sensibilité, cette dernière divisée par Platon en deux parts.

Aristote confondait l'âme avec la force vitale. C'est pourquoi il lui attribuait certaines facultés purement physiologiques, par exemple, la faculté nutritive (τὸ θρεπτικὸν) à laquelle elle est réduite, dans certaines espèces animales. Dans l'homme, elle en possède, avec celle-là, beaucoup d'autres, qui se trouvent classées (*de Anim.*, lib. III, c. IX) sous deux chefs : la faculté de juger, ou l'entendement d'une part (τὸ κριτικὸν); la faculté de se mouvoir de l'autre (το κινητικόν). La locomotion a d'ailleurs pour principes, selon les cas, ou l'instinct (ὄρεξις), ou la volonté et le choix (προαίρεσις). Cette division correspond donc exactement à la classification adoptée par les modernes, en facultés intellectuelles et en facultés actives, celles-ci subdivisées à leur tour en désir et en volonté.

Descartes désigne tous les phénomènes de l'âme sous le titre commun de *pensées*, et il divise les pensées en trois classes : les idées, qui paraissent être des images des choses; les volontés ou affections, qui sont des actes de nous-mêmes; et enfin, les jugements dans lesquels seuls il peut y avoir de la vérité et de la fausseté. Mais comme il explique que le jugement est un acte de la volonté, cette classification peut être réduite à celle que nous avons exposée. Seulement on y confond souvent, sous le nom de volonté, les actes libres et les désirs; et cette confusion, admise implicitement par Descartes, devient expresse dans les écrits de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz.

Locke ramène toutes nos idées à deux sources : la sensation et la réflexion. La sensation nous fait connaître les corps, et par la réflexion, nous nous connaissons nous-mêmes. Que sommes-nous donc? Locke ne répond à cette question rien de précis. Il énumère un certain nombre de nos facultés intellectuelles, la perception, la mémoire, l'attention, le jugement, la comparaison. Quant à la volonté d'une part, au plaisir et à la peine de l'autre, il n'en parle que pour les produire comme exemples de modes simples de la pensée.

Condillac, exagérant la doctrine de Locke, avait réduit tout l'homme à la sensation; la sensation, considérée comme représentative, engendrait, par une suite de transformations, toutes les facultés de l'entendement; considérée comme affective, tous les modes de la volonté. Les adversaires, comme les continuateurs de la philosophie de Condillac, ont laissé subsister quelque chose de cette confusion.

M. Laromiguière continue de mettre dans la sensibilité toutes les origines de nos connaissances. Seulement il s'efforce d'abord de distinguer, comme irréductibles, quatre manières de sentir. Ensuite il restitue à la nature humaine l'activité libre, méconnue par Condillac : et à cette activité, il donne le nom d'entendement, quand son rôle est d'éclaircir et de lier par l'attention, la comparaison et le raisonnement, les vagues et obscures idées fournies par la sensibilité; de volonté, quand, se produisant sous les formes du désir, de la préférence et de la délibération, elle se résout finalement en actes extérieurs. Ici donc, par un singulier renversement de la langue commune, ce qu'on nomme sensibilité, c'est la source des idées obscures, c'est l'intelligence à son début et à son plus bas degré; ce qu'on appelle entendement, ce n'est rien que l'intervention de la volonté dans la formation de nos connaissances; ce qui porte enfin le titre de volonté, c'est une prétendue transformation du désir, c'est-à-dire du sentiment.

Kant, en combattant la doctrine qui consiste à dériver toutes les connaissances humaines de l'expérience, sous le titre de sensibilité, conserve à ce dernier terme sa double valeur et son sens équivoque : ce mot exprime à la fois, dans sa langue, l'expérience interne ou externe, et la faculté d'éprouver de la peine et du plaisir.

Plus fidèles à la distinction des choses et aux usages de la langue littéraire, MM. Jouffroy et Damiron ont réservé le nom de sensibilité à la simple capacité de jouir et de souffrir. Mais le premier de ces deux écrivains a proposé, à la suite d'un remarquable article sur les facultés de l'âme humaine (*Mélanges*, p. 312), une liste de ces facultés, qui paraît trop étendue. Il y en a six : 1° la faculté personnelle, c'est la volonté; 2° la sensibilité, ou capacité de jouir et de souffrir : nous ne changeons ni la chose, ni le mot; 3° les facultés intellectuelles; nous les reconnaissons également et sous le même titre; 4° la faculté locomotrice : il est trop clair que ce n'est que le pouvoir de la volonté sur les organes du mouvement, et que ce pouvoir ne doit pas être distingué de la volonté elle-même; 5° la faculté expressive; elle relève encore des rapports de l'âme avec les organes, et psychologiquement elle se confond avec la volonté, si l'expression est volontaire en effet; avec le pouvoir qu'ont nos pensées et nos sentiments de réagir spontanément sur l'organisme, si l'expression est involontaire; 6° enfin, les penchants primitifs de notre nature; il n'y a évidemment là qu'une conséquence de la peine et du plaisir, doués de certaines propriétés stimulantes, en vertu desquelles les objets agréables ou pénibles nous attirent ou nous repoussent, et d'où nos affections prennent les noms de mobiles, d'instincts et de penchants. AM. J.

Depuis que cet article a été écrit, l'idée qu'on se faisait alors des facultés s'est un peu modifiée; et le regrettable auteur qui l'a signé y ferait sans doute quelque changement. Il était visiblement sous l'influence de cette opinion, que la méthode applicable à la psychologie doit se rapprocher le plus possible de celle des sciences physiques; qu'il faut ici, comme là, observer des faits, les classer, puis les rattacher à leurs causes prochaines. On admet plus généralement aujourd'hui que les faits de conscience sont du premier coup perçus comme étant les nôtres, c'est-à-dire en même temps que leur cause; et dans leur rapport avec le *moi*; on répugnerait donc à dire que les facultés sont les causes qui les produisent, et surtout que ces causes d'abord ignorées sont affirmées à la suite d'un raisonnement qui les conclut de leurs effets. Le phénomène et le *moi* dont il est l'acte, voilà toute la réalité indivisible que la conscience saisit d'une seule intuition. Les facultés ne sont que des

dénominations générales applicables chacune à toute une classe de faits, et non pas quelque chose d'intermédiaire entre l'âme et ses opérations : sans doute une pensée implique le pouvoir de penser; mais ce pouvoir actif et réel, qui se sent et s'affirme, et ne se conclut pas de ses effets, c'est le *moi* lui-même dans son essence, c'est une force vive; la puissance nue, la simple virtualité, ou, pour dire le mot, la faculté est une abstraction. Il n'y a pas lieu non plus d'insister sur les différences des faits souvent réductibles entre eux; en tout cas, c'est là le point de vue de la classification et de la description ; il est bon de regarder plus haut et de découvrir celui de l'unité et de la métaphysique. E. C.

FAMILLE. Cette institution, aussi ancienne que le genre humain, et, sans contredit, une des plus saintes, a été dans ces derniers temps attaquée avec tant de violence; poëtes, romanciers, publicistes, fondateurs de religions nouvelles, réformateurs de toute espèce se sont élevés contre elle avec tant de railleries et de sophismes, qu'il n'y avait pas seulement un intérêt spéculatif, mais un intérêt pratique, presque un intérêt de circonstance, à montrer sur quels fondements inébranlables elle repose, quel but elle doit poursuivre, quelles sont les lois et les conditions qui la régissent. L'état des esprits a quelque peu changé aujourd'hui; mais l'importance de la famille reste la même aux yeux du philosophe et du moraliste. La famille, c'est la première condition aussi bien que la première forme de la société, le premier pas que fait l'homme dans la vie morale, et sans lequel il est impossible qu'il en fasse aucun autre. Essayez, en effet, de rompre les liens dont elle est formée; qu'à la place du mariage il n'y ait plus que la passion et des rencontres fugitives; que les enfants ne reconnaissent plus leurs parents, ni les parents leurs enfants; que les doux noms de frère et de sœur deviennent des mots vides de sens : vous détruirez du même coup les sentiments les plus naturels, les plus profonds et peut-être les plus désintéressés du cœur humain; vous ôterez à l'activité humaine ses mobiles les plus ordinaires et les plus puissants. Pense-t-on que l'abolition de la famille et la mort de toutes les affections qui naissent dans son sein tourneraient au profit de sentiments plus élevés et plus généreux; qu'elles nous laisseraient plus de force et de liberté pour aimer notre patrie, nos concitoyens et les hommes en général? Cette opinion a trouvé des partisans : Platon la défend dans sa *République*, et elle a été reproduite par les utopistes de nos jours; mais elle n'en est pas moins la plus inconcevable des illusions. On comprend que les liens et les affections de famille, lorsqu'ils existent, quand notre cœur en a la complète expérience, puissent s'étendre par assimilation sous l'empire des institutions politiques ou des idées religieuses. C'est ainsi que la patrie n'est pour nous qu'une famille plus vaste; que nos concitoyens, imbus des mêmes idées et façonnés aux mêmes mœurs, qui partagent avec nous les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes espérances, les mêmes craintes, et vivent sous le charme des mêmes souvenirs, sont véritablement pour nous des frères, et qu'enfin le sol qui nous nourrit, qui porte dans son sein les cendres de nos aïeux, devient pour nous l'objet d'une piété toute filiale; c'est ainsi encore que Dieu nous apparaît comme le père commun de tous les hommes, la terre comme leur commun patrimoine, et que, par suite de la même idée, nous sommes forcés de croire à la fraternité universelle du genre humain. Mais comment ces assimilations seront-elles possibles, soit pour notre esprit, soit pour notre cœur, si l'un des termes qu'elles supposent se trouve supprimé, si les noms de père et de frère n'ont plus pour nous aucune signification morale, et ne répondent à aucun mouvement de notre âme? Il faut bien considérer que l'amour de la patrie, tel qu'on doit l'entendre, et l'amour de l'humanité, ne sont pas des sentiments que nous apportons en naissant, ou qui existent indistinctement chez tous les hommes : ils se développent avec le temps, sous l'empire de certains principes laborieusement conquis, par une extension réfléchie des affections de famille, qui, au contraire sont naturelles, spontanées, irrésistibles. Nous dirons plus : l'amour de Dieu, si élevé qu'il nous paraisse au-dessus des affections terrestres, s'allume au même foyer pour s'étendre ensuite dans un champ sans bornes. Il est à remarquer que c'est sous le nom de Père que Dieu est adoré par le genre humain; et en effet, à part la différence du fini à l'infini, quelle autre espèce d'amour pouvons-nous éprouver pour lui que celui qu'un père inspire à son enfant? Vouloir aller au delà, c'est se perdre dans les langueurs et dans les subtilités du mysticisme. Aussi, le sens commun ne s'y est pas trompé; il a donné un même nom à ces deux sentiments si différents par leur objet, il a reconnu la piété, soit qu'elle s'exerce dans le sanctuaire de la famille, ou dans celui de la religion.

L'institution de la famille n'est pas moins nécessaire au bien-être matériel de la société qu'à son existence morale; car n'est-ce pas sur le travail que repose le bien-être, et par suite le bon ordre de toute association humaine? Or, le travail, en général, n'a pas d'aiguillon plus puissant, plus opiniâtre et plus noble en même temps, que le désir d'assurer le bonheur de ceux que nous aimons le plus au monde, et dont nous sommes, en quelque sorte, la providence ici-bas. Que l'amour de la gloire, de la patrie, de l'humanité, ou quelque sentiment plus élevé encore, suffise aux âmes d'élite, qu'il soit le mobile ordinaire des grands travaux de la pensée et de l'imagination ou des sacrifices de l'héroïsme, nous l'admettons sans peine; mais, livrés aux plus vulgaires occupations, la plupart des hommes ont besoin d'être soutenus, excités par des affections plus positives. Il leur faut l'espérance de laisser à leurs enfants, à leurs compagnes, à leurs proches, les fruits de leurs sueurs et les signes matériels de leur dévouement. Il faut que leur ambition puisse s'étendre au delà des limites de leurs besoins et de leur existence, sans cesser en quelque sorte d'être personnelle; car nos enfants, c'est nous-mêmes, avec l'avenir et la jeunesse de plus. Quant à l'intérêt proprement dit et aux passions purement égoïstes, c'est le comble du délire de vouloir élever sur ce fondement une société de quelque durée et de quelque valeur. En admettant même, avec plusieurs philosophes du dernier siècle et quelques socialistes de nos jours, qu'un temps viendra où le crime et la révolte n'auront plus de but, tant l'intérêt particulier sera étroitement lié à l'intérêt général, il sera toujours vrai qu'avec l'amour de soi pour tout mobile et tout frein, un homme n'aura rien à craindre, rien à ménager, rien à fonder pour l'avenir. Il peut acheter, au prix d'une fin prématurée, tous les plaisirs des sens; au prix d'une existence obscure et pauvre, la tranquillité de l'esprit et du corps; il peut, en un mot, vivre comme il lui plaît : car sa mort ne doit pas avoir de lendemain. Quelques économistes craignent pour la société l'excès de la population. Ce n'est pas là, selon nous, qu'est le

danger, mais dans les mœurs et dans les habitudes qui détruisent, parmi les classes pauvres, les liens domestiques. La famille, en même temps qu'elle ennoblit l'homme à ses propres yeux dans les plus humbles conditions de la vie, le rend aussi plus utile aux autres et plus intéressé à la prospérité commune; elle double ses forces pour le travail, met en jeu tous les ressorts de son activité, et éveille sa sollicitude sur l'avenir comme sur le présent.

Mais la famille ne doit pas seulement être considérée comme un moyen, c'est-à-dire comme une des conditions de l'ordre social et un des mobiles les plus puissants de l'activité humaine : elle est légitime, elle est sainte par elle-même; elle repose sur l'union des âmes encore plus que sur le besoin des sens; elle sanctifie par l'amour et par le devoir, par l'usage de la raison et de la liberté, une des lois les plus impérieuses de notre nature animale; enfin elle complète l'existence de l'individu en même temps qu'elle assure, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, la continuation de la société. En effet, ce qui constitue essentiellement la famille, c'est le mariage et l'éducation des enfants. Or, le mariage, tel qu'il peut être, n'est pas seulement l'union des intérêts et des corps; il est aussi formé par des liens d'une autre nature. L'homme et la femme, comme nous l'avons démontré ailleurs (voy. Amour), ne diffèrent pas moins l'un de l'autre par la direction naturelle de leurs facultés et par les diverses qualités de leurs âmes, que par la conformation de leurs corps. Au fond, leur nature est certainement la même; leur volonté et leur intelligence sont gouvernées par les mêmes lois; la même liberté leur est donnée pour le bien et pour le mal; la même fin est proposée à leur existence tout entière : mais ils semblent s'être partagé les moyens d'y atteindre. Chacun d'eux a été paré par l'auteur de la création des perfections et des attributs dont l'autre se voit privé, et cette différence de leurs âmes se réfléchit dans leurs formes extérieures et dans les traits de leurs visages. De là le besoin pour tous deux de confondre leurs vies comme les deux moitiés d'un seul être. De là l'amour qui les rend nécessaires l'un à l'autre, non plus comme l'instinct pour la satisfaction d'un fugitif désir, mais pour tous les instants et dans tous les éléments de leur existence. L'amour n'est pas ce délire de l'imagination et des sens avec lequel il est trop souvent confondu; c'est un sentiment réfléchi servant de lien entre deux âmes qui se touchent par tous les points, et qui, par conséquent, avant de se donner l'un à l'autre, ont pris le temps de s'observer et de se comprendre. Il a un effet moral d'une immense portée, et qui peut-être n'a pas été remarqué suffisamment : il consacre l'égalité des deux sexes; car s'il n'est pas exclusif et réciproque, s'il n'est pas des deux côtés la donation entière de soi-même, il cesse aussitôt d'exister. C'est dans cette réciprocité parfaite ou cette communauté absolue d'existence que consistent le caractère distinctif et la dignité du mariage. Mais si le mariage était fondé uniquement sur l'amour, il n'aurait pas plus de durée et ne serait pas plus commun que ce sentiment, qui, à cause de sa nature délicate et élevée, ne se fait pas connaître à toutes les âmes, et, dans celles-là même où il a pu naître, ne tient pas toujours contre des passions ou des influences plus grossières. En l'absence de l'amour, il n'y aurait pas d'autres liens entre les deux sexes que la volupté, l'instinct ou l'intérêt du plus fort, et dans chacun de ces cas la femme rendue à sa faiblesse naturelle, privée du respect qui l'entoure au sein de la famille, puisque la famille n'existe pas sans la société conjugale, serait véritablement l'esclave de l'homme et l'instrument avili de ses passions. Il faut donc admettre dans le mariage un troisième élément, qui, au lieu d'être personnel et mobile comme l'amour, puisse servir au contraire de règle universelle et invariable : cet élément, c'est le principe d'obligation et de droit, qui nous suit également et doit nous gouverner dans toutes les situations de la vie. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient d'ailleurs sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, d'abdiquer en quelque sorte son existence propre, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions d'autrui. Par une conséquence nécessaire de la même loi, sur laquelle repose toute la dignité de l'homme, il n'est pas moins coupable de réduire les autres, soit par la séduction, soit par la force, à cet état d'avilissement, ou, quand ils y sont déjà, de contribuer à les y maintenir. Donc, un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer dans leurs relations mutuelles l'égalité morale, c'est-à-dire l'égalité de droits et de devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette inégalité morale, qui n'empêche pas la diversité des fonctions, suivant les facultés distinctives de chaque sexe, et qui peut, par cela même, subsister à côté de l'inégalité civile, ne doit pas seulement être acceptée par la conscience ou exister à l'état de principe; il faut qu'elle soit un fait juridique, qu'elle repose sur un contrat par lequel deux êtres humains de sexes différents mettent en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes, en un mot toute leur existence. Hors de cette communauté absolue, l'inégalité est inévitable, et avec elle on voit reparaître les conséquences que nous avons déjà signalées, la dégradation et l'asservissement de la moitié de l'humanité. Ainsi, le mariage repose à la fois sur ces trois choses : sur un besoin des sens dont la satisfaction est nécessaire à la conservation du genre humain, et que déjà la raison peut ennoblir par cette idée générale; sur un besoin des âmes excité par les facultés diverses, mais également nécessaires à la perfection humaine, que la nature a réparties entre l'homme et la femme; enfin sur un contrat qui, posant en principe l'égalité morale des deux sexes, assure pour toujours, au nom du droit et du devoir, cette communauté d'existence, cette donation mutuelle de deux êtres, qui n'est qu'un fait temporaire dans l'amour, et, comme l'amour lui-même, un privilége des âmes d'élite. Il faut remarquer les rapports qui existent entre ces trois éléments de la société conjugale : l'appétit des sexes est un instinct général et aveugle devant lequel la personne humaine disparaît entièrement. L'amour, même quand il n'est pas d'une nature très-élevée, est toujours un sentiment personnel, exclusif, qui, par cela seul, suppose un choix et renferme, de toute nécessité, une part de liberté et de réflexion. Enfin, le contrat est tout entier l'œuvre de la raison et de la liberté : c'est la raison qui le rédige, en substituant sa règle éternelle à des rapports fortuits ou arbitraires; c'est la liberté qui l'accepte et doit le mettre à exécution. C'est l'honneur de toutes les religions d'avoir consacré le mariage en général; c'est l'honneur du christianisme de l'avoir conduit le plus près de la perfection, en abolissant la polygamie et la répudiation; mais le mariage ne repose pas sur un dogme religieux et ne peut pas être considéré comme une institution purement

religieuse; il résulte de la constitution de l'homme, de ses facultés, de ses droits naturels; et comme il exerce nécessairement une influence toute-puissante sur les destinées de la société, la société en doit déterminer les conditions extérieures et les faire observer; son intervention est légitime et nécessaire dans un contrat où ses intérêts sont si vivement engagés.

Un homme et une femme qui s'unissent l'un à l'autre selon les lois de la nature, ne se trouvent pas seulement liés par des devoirs réciproques; ils en ont aussi de communs envers les enfants qui pourront naître d'eux, et ces obligations contractées d'avance envers des êtres qui n'existent pas encore, font une partie de la sainteté du mariage et constituent la fin la plus élevée de la famille. L'homme ne serait pas ce qu'il est, mais il descendrait au rang d'une chose, si l'on pouvait, sous les seules conditions de l'instinct et de la volupté, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Toute action qui se rapporte à lui rentre dans la sphère des lois morales, et leur doit être subordonnée, quand même elle serait provoquée par les plus impérieux besoins de la nature physique. C'est ainsi qu'il a des droits même avant que de naître. Pourquoi, en effet, serait-il permis de lui imposer les besoins de la vie et de lui refuser en même temps les moyens de les apaiser, pendant que le sommeil de l'enfance engourdit son intelligence et ses forces? Pourquoi serait-il permis de le jeter en ce monde, abandonné à lui-même, privé d'appui et de culture à l'âge où la nature les réclame, livré à tous les caprices du hasard, à toutes les conséquences de l'ignorance et de la faiblesse, comme on livre au vent une semence inutile? Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation; c'est prendre l'engagement, au nom des règles absolues de la justice, d'être sa providence, d'écarter de lui la souffrance et le besoin, de développer en même temps les forces de son corps et les facultés de son âme, de l'initier enfin à toutes les épreuves, à tous les devoirs, à tous les secrets de la vie, jusqu'à l'heure où, n'ayant plus rien à attendre de la nature, et prenant, pour ainsi dire, possession de lui-même, il ne dépende plus de nous que par les liens de la reconnaissance et de l'amour.

L'éducation doit être l'œuvre commune du père et de la mère, d'abord parce qu'elle est pour tous deux un devoir, et par conséquent un droit; ensuite parce que les qualités diverses que la nature a partagées entre eux sont également nécessaires au développement de l'enfant, et doivent, autant que possible, se réunir dans l'homme fait. Ce n'est pas trop de faire concourir à cette tâche difficile l'autorité qui commande et la persuasion qui charme, la fermeté qui exige et la patience qui sait attendre, la raison qui éclaire, qui conseille ou qui blâme, et l'amour qui entraîne, qui soutient ou console. Or, de ces deux sortes de moyens d'action, les uns sont plus propres à l'homme et les autres à la femme. Sans doute il faut, selon le sexe et le caractère des enfants, laisser prédominer tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là; mais il est toujours nécessaire de les combiner ensemble dans une juste mesure, et ce n'est qu'à cette condition que les parents se retrouveront tous deux et resteront unis dans leurs enfants; que les enfants honoreront leurs parents d'un égal respect et les confondront dans le même amour, et qu'enfin la femme conservera à la tête de la famille cette égalité morale dont nous avons fait la base et dans laquelle consiste la sainteté du mariage. Il résulte de là que l'éducation, bien distincte de l'instruction, doit être essentiellement l'œuvre de la famille, jusqu'à ce qu'elle ait suffisamment excité dans les jeunes âmes des sentiments qui ne peuvent pas naître ailleurs, et qui sont, comme nous l'avons démontré, le germe unique, le commencement nécessaire de toutes les vertus sociales. Alors, mais seulement alors, pourra commencer une éducation plus virile, destinée à préparer l'homme aux luttes, aux épreuves, à l'ordre inflexible, aux injustices même de la société; injustices qui sont toujours des erreurs. Il est de toute évidence que cette seconde partie de l'éducation, complément indispensable de la première, ne doit être confiée qu'à des hommes qui connaissent la société, qui vivent dans son sein, qui en acceptent toutes les lois, qui ne sont étrangers à aucun de ses intérêts, et non pas à ceux qui la méprisent, qui refusent de marcher avec elle, qui ont résolu, pour nous servir de leur propre langage, de vivre en dehors du siècle, c'est-à-dire en dehors de leur temps et de leur pays. La plus grande contradiction où puissent tomber les peuples modernes dont l'existence politique a pour bases la liberté et le sentiment national, c'est de faire élever leurs jeunes générations par des maîtres qui repoussent ces deux principes, c'est-à-dire qui ont fait serment de passer toute leur vie dans l'obéissance, et dont la patrie est renfermée tout entière dans les murs d'un cloître. Au reste, ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur ce sujet que nous avons traité séparément (voy. Éducation); il nous a suffi de le considérer dans ses rapports avec la famille.

Le même principe qui charge les parents de l'éducation de leurs enfants est aussi la source de leur autorité. Moralement il n'y a pas d'autre origine à ce pouvoir paternel si terrible dans l'antiquité, si absolu dans les lois romaines, et par lequel on a essayé vainement, de nos jours, d'expliquer et de justifier l'esclavage. Il est impossible, en effet, que les rapports personnels, que les liens purement physiques qui existent entre les hommes l'emportent sur les lois absolues de l'ordre moral. Ce que je dois à celui qui m'a donné le jour ne va pas jusqu'à détruire en moi la personne humaine, jusqu'à m'ôter l'usage de ma liberté et de mon intelligence, jusqu'à m'enlever à ma propre destinée pour faire de moi une vile propriété ou un instrument à l'usage d'autrui. Que deviendrait avec une pareille doctrine l'idée même de la justice et du droit? L'autorité paternelle est donc entièrement subordonnée à l'éducation et doit s'exercer dans les mêmes limites et dans la même durée. Celle-ci est le but; la première n'est que le moyen. L'une nous représente un devoir, l'autre le droit qui en est la conséquence. Le devoir une fois accompli, le droit qu'il apporte avec lui cesse immédiatement. L'enfant devenu homme doit toujours à son père et à sa mère, tant que la bonté divine les laisse à ses côtés, le respect, la reconnaissance, un amour sans bornes; il ne leur doit pas l'obéissance. C'est pour cela que nos lois ont désigné un âge où cette émancipation est civilement reconnue. Ce n'est pas encore tout : même dans les limites où nous venons de la circonscrire, l'autorité paternelle ne peut pas être absolue; mais il faut nécessairement qu'elle s'accorde avec les intérêts les plus essentiels et soit réglée par les lois de la société. La société en général doit intervenir entre le fort et le faible, entre l'enfant et l'homme fait; elle doit faire triompher partout l'ordre et la justice : à ce titre elle a le droit de régler dans une certaine mesure les rapports de la famille. Mais il

y a plus : il faut qu'elle use de ce droit sous peine de compromettre sa propre existence; car telle est la constitution de la famille, telle est celle de la société tout entière, telle est l'éducation que l'on donne à l'enfance et à la jeunesse, tel sera dans l'avenir l'esprit public, telles seront les institutions et les mœurs. Il est bien évident, par exemple, que le droit d'aînesse établi dans la famille, il en résulte nécessairement l'aristocratie dans l'État; au contraire, l'égalité entre les enfants d'un même père, si elle est consacrée par les mœurs, amènera bientôt à sa suite l'égalité civile et politique. La même chose a lieu pour l'éducation. Des générations élevées dans le mépris des lois qui devront les gouverner un jour, dans la haine des institutions sur lesquelles repose l'ordre actuel de la société, ne se feront pas scrupule de les changer, et ne seront pas très-reconnaissantes envers ceux qui les ont établies. La société a donc le droit d'intervenir dans l'éducation aussi bien que dans le mariage. L'autorité paternelle, sur laquelle on s'est fondé pour lui contester ce droit, est soumise elle-même à son légitime contrôle.

Le mariage et l'éducation des enfants sont, comme nous l'avons dit, les deux éléments principaux de la famille, ses conditions morales et absolues; mais il y a aussi une condition extérieure sans laquelle les deux premières se réaliseraient difficilement, et qui, par cela même, ne doit pas en être séparée : nous voulons parler du droit d'acquérir et de posséder, du droit de constituer une propriété applicable à l'usage de la famille, et qui reçoit, pour cette raison, le nom de patrimoine. Sans doute le droit de propriété, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs (voy. Droit), peut se démontrer comme une conséquence immédiate de la liberté individuelle ou du droit de vivre; mais il se fonde aussi sur les devoirs, sur l'institution de la famille, dont il devient à son tour la garantie matérielle. Si le père est chargé de l'éducation physique de ses enfants non moins et d'une manière plus immédiate que de leur éducation morale, il est évident qu'il a le droit d'acquérir, dans la mesure où il le juge convenable, tous les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être dans l'avenir comme dans le présent, par un dernie. acte de sa volonté et de sa tendre prévoyance. Voilà la propriété patrimoniale établie, dont l'idée même implique nécessairement l'hérédité et le droit de transmission. Supposez maintenant ce droit anéanti, ou transportez-le à la communauté politique, à la société entière, ainsi que le désirent certains utopistes, quelle place restera-t-il à ce commerce de dévouement et de reconnaissance, à ce sacrifice permanent de la vie et de la pensée sur lequel repose essentiellement la société domestique? Avec le droit de propriété l'autorité même du père sur les enfants se trouve détruite; car cette autorité ne peut pas exister sans pouvoir. Aussi toutes les tentatives qui ont été faites, tous les systèmes qu'on a imaginés pour détruire la liberté du travail ou le droit de propriété, ont-ils eu en même temps pour but ou pour conséquence immédiate la destruction de la famille.

Ainsi que tout ce qui appartient à la vie morale de l'homme, ainsi que l'homme lui-même, la société et l'humanité tout entière, la famille a son histoire. Elle n'a pas eu dès le premier jour la constitution que vous lui voyez maintenant ou celle qu'elle doit avoir, que le principe absolu de la dignité humaine lui impose; mais elle s'est formée lentement par les conquêtes successives du droit sur la force, de l'esprit sur la matière, des besoins de l'âme sur les appétits du corps; et ce que nous disons de la famille considérée dans son ensemble, s'applique exactement à chacun des éléments dont elle se compose : au mariage, à l'éducation des enfants et à la propriété patrimoniale. Nous allons essayer, par quelques rapides observations, de mettre ce fait en lumière, et c'est par là que nous finirons.

D'abord le mariage n'est que l'asservissement régulier, légal, du sexe le plus faible au sexe le plus fort, avec certaines réserves en faveur du premier. Tel est le mariage oriental avec la polygamie et la répudiation. Évidemment, quand un homme épouse plusieurs femmes avec la faculté de les chasser du toit conjugal, il y a là une inégalité monstrueuse qui ressemble fort à l'esclavage; cependant il faut remarquer que c'est un progrès immense sur la promiscuité brutale et la servitude proprement dite. La polygamie admet une consécration ou civile ou religieuse qui établit une différence entre les concubines et les femmes légitimes. Le mari ne peut pas tout sur celles-ci : il lui est défendu de les maltraiter sans sujet, de les répudier sans jugement, et il leur doit une existence conforme à son rang. Quoi qu'il en soit, dans cette première ébauche de la famille, la force et l'instinct jouent le principal rôle; l'être moral y est effacé presque entièrement devant l'être matériel. Avec la civilisation grecque et romaine, bien postérieure à la civilisation orientale, commence pour le mariage une autre époque. Un homme ne peut plus épouser qu'une seule femme, et au lieu de l'acheter comme autrefois, il ne peut plus l'obtenir que de son consentement ou de celui de ses proches. Mais quelle inégalité encore dans cette union! Tandis que la femme, en cas d'infidélité, est punie de mort, le mari peut avoir dans sa maison, non par un abus d'autorité ou par un effet de la licence des mœurs, mais en vertu d'un droit publiquement reconnu, autant d'esclaves et de concubines qu'il le veut. On sait quel était chez les anciens Romains le pouvoir du mari sur sa femme. Maître absolu de sa personne et de ses biens, investi du droit de la condamner à mort, il exerçait sur elle le même empire que si la conquête l'avait mise en ses mains. Enfin, par une bizarrerie inexplicable dans nos mœurs, l'épouse légitime devenue mère, n'était pas élevée au-dessus de ses propres enfants : elle n'avait que le rang de leur sœur consanguine. En général, dans l'état de civilisation dont nous parlons, le mariage était moins une institution morale, ayant pour but de donner à l'homme une compagne digne de lui et de faire entrer dans l'éducation la bienfaisante influence de la tendresse maternelle, qu'une institution purement civile, destinée à maintenir la séparation des hommes libres et des esclaves, et, dans les États aristocratiques, à empêcher le mélange des castes. Aussi faut-il remarquer qu'au temps de la république romaine, le concubinat, comme nous venons de le dire, était à côté du mariage légitime (*justæ nuptiæ*) une union avouée par la coutume et par les lois; tandis que les alliances entre patriciens et plébéiens (*non legitimum matrimonium*) étaient regardées comme un état anormal et vicieux. On trouve encore quelque chose de semblable, non plus sans doute dans les lois profondément modifiées par les idées chrétiennes, mais dans l'opinion, mais dans les mœurs de la société féodale du moyen âge et des sociétés aristocratiques des temps modernes. Là, n'est-ce pas en effet le rang, le degré de noblesse, la position sociale et plus tard l'inventaire de la fortune qui décident des alliances? Combien y en a-t-il, quand ces conditions sont remplies, qui

recherchent encore l'union des âmes et l'harmonie des intelligences? Dans cette période de l'histoire, l'être moral, la personne humaine s'efface plus ou moins, non plus comme dans les mœurs de l'Orient devant l'être physique, mais, si nous pouvons nous exprimer ainsi, devant la personne sociale, devant la caste, la considération ou la richesse. Le mariage, devenu ainsi une affaire, une simple convenance ou le moyen de conserver un nom aristocratique, n'a pas pu inspirer le respect dont il est digne. Cependant l'âme humaine, plus éclairée qu'autrefois sur sa valeur propre, plus réfléchie sur elle-même et plus occupée de ses besoins intérieurs, n'a pas voulu perdre entièrement ses droits. C'est ainsi qu'il s'est formé, à côté et en dehors du mariage, des liaisons presque mystiques où le sentiment seul, où le dévouement le plus pur et le culte le plus désintéressé étaient admis : tel est l'amour chevaleresque, qui des mœurs du moyen âge a passé dans la poésie et dans le roman moderne. De là le contraste qui existe dans l'opinion, et dont l'esprit satirique a si souvent tiré parti entre la réalité et le roman, entre le mariage et l'amour. Ce qu'il y a de certain, c'est que le mariage tel qu'il devrait être, ou l'union de deux êtres humains qui se sont choisis l'un l'autre pour eux-mêmes sans aucun sordide intérêt, et qui confondent véritablement leurs deux vies en une seule, n'est pas encore devenu et ne sera probablement jamais un fait bien commun. Il y a plus : même cette égalité morale des deux sexes qui est la condition absolue du mariage indissoluble tel qu'il existe parmi nous, est à peine admise en principe, et il s'écoulera du temps avant qu'elle passe dans les mœurs.

Le développement successif que nous présente la société conjugale se répète dans les rapports des parents ou plutôt du père et des enfants, et dans l'éducation de ceux-ci. D'abord les enfants ne sont que la propriété, c'est-à-dire les esclaves de leur père. De là le nom même de la famille (*familia*, primitivement *famulia*, de *famulus*, esclave); un nom qui exprime parfaitement ce qu'était cette institution dans la vieille société romaine. Le père avait droit de vie et de mort sur ses enfants, comme le mari sur sa femme. Son terrible pouvoir s'étendait à la fois sur son fils, sur la femme en puissance de ce fils, sur les enfants de ce dernier et sur tous ses biens. Dans d'autres États, par exemple à Sparte, où l'autorité paternelle était remplacée par celle de l'État, la situation des enfants était la même. On les conservait, on les élevait, on les instruisait, non pour eux, mais pour la république, non pour en faire des hommes, mais des guerriers et des citoyens. Aussi n'éprouvait-on aucun scrupule à les détruire quand, dès leur naissance, leurs forces ne répondaient pas à ce qu'on attendait d'eux. Plus tard, sous le règne de la féodalité, les intérêts généraux de l'homme, et ce que nous appellerions volontiers la justice domestique, l'égalité qui doit exister entre les enfants d'un même père, se trouve sacrifiée à l'intérêt de caste. A l'aîné de la famille passaient le nom, les dignités, la fortune du père; le reste devenait ce qu'il pouvait. Le père disparaissait devant le seigneur, et les enfants devant l'héritier. Nous ne parlons ni des serfs attachés à la glèbe, ni de la population des monastères; car celle-ci vivait en dehors de la famille, et ceux-là en voyaient tous les titres dégradés en eux par la servitude. Seule, la législation moderne, récente conquête de la raison et de la liberté, a réglé avec justice les rapports de la famille, en renfermant dans sa véritable destination l'autorité paternelle, et en consacrant pour les enfants ce principe d'égalité qui est, en quelque sorte, sa propre essence.

Mêmes transformations dans la propriété. L'homme commence par se ravaler lui-même au rang d'une propriété et d'une chose; c'est à peine s'il distingue entre ses enfants ou ses femmes et le patrimoine qu'il doit leur laisser. Plus tard, l'homme et la chose, la propriété et la personne, sans être confondus, se trouvent inséparables : tel est le serf attaché à la glèbe et le seigneur à son fief inaliénable. Enfin l'homme est affranchi et la propriété est mobilisée; la terre est faite pour l'homme, et non plus l'homme pour la terre.

Ainsi, on le voit, chaque progrès de la famille se lie à un progrès de la société tout entière, et l'histoire nous démontre, aussi bien que l'observation philosophique, que l'une ne saurait subsister sans l'autre.

Tous les auteurs qui ont traité du droit naturel et de la morale, ont traité aussi de la famille; nous ne pouvons donc que renvoyer, pour la bibliographie, aux articles que nous avons consacrés à ces deux sujets.

Un grand nombre d'ouvrages ont été écrits sur la famille au point de vue de la législation; il n'en existe qu'un très-petit nombre, au contraire, qui aient considéré la famille au point de vue purement moral et philosophique. On peut citer : *la Famille*, par M. P. Janet; *la Femme*, par M. E. Pelletan; et la publication de M. Portalis, *l'Homme et la Société* (dans les petits traités de l'*Acad. des sc. mor. et politiques*).

FAPESMO. Terme mnémonique conventionnel par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnu par Aristote.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FARABI ou **ALFARABI** (Abou-Naçr Mohammed ben-Mohammed ben-Tarkhân), ainsi nommé de sa ville natale Farâb, ou Otrâr, dans la province de Mawaralnahar, est célèbre parmi les musulmans comme mathématicien, comme médecin, mais surtout comme philosophe péripatéticien et comme un des commentateurs à la fois les plus profonds et les plus subtils des œuvres d'Aristote. Il se rendit de bonne heure à Bagdad, où, sous le sceptre des Abbassides, florissaient les sciences et les lettres, et y suivit les leçons d'un chrétien, Jean, fils de Gilân (selon d'autres Geblâd), mort sous le khalifat d'Almoktader. Plus tard il vécut à la cour de Séif-Eddaula Ali ben-Hamdân à Alep, et, ayant accompagné ce prince à Damas, il y mourut au mois de rédjeb de l'an 339 de l'hégire (décembre 950 de l'ère chrétienne). C'est là tout ce que nous savons de certain sur la vie de Farabi; nous passons sous silence quelques autres détails rapportés par Léon l'Africain et reproduits par Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. III, p. 71-73), mais qui méritent peu de foi. Farabi laissa un très-grand nombre d'écrits, dont on trouve la nomenclature dans l'*Histoire des médecins* d'Ibn-Ali-Océibia et dans le *Dictionnaire des philosophes* de Djemâl-Eddin Al-Kifti (cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. I, p. 190 et 191); mais il ne nous reste de lui que quelques traités, soit en arabe, soit dans des versions hébraïques. La plus grande partie de ses ouvrages étaient des commentaires sur les écrits d'Aristote, et notamment sur ceux qui composent l'*Organon*. Farabi montrait toujours une grande prédilection pour l'étude de la logique, qu'il chercha à perfectionner et à répandre parmi ses contemporains; on vante surtout ses distinctions subtiles dans les formes variées du syllogisme. Ibn-Sina (Avicenne) avoue

qu'il a puisé sa science dans les œuvres de Farabi; et si celles-ci sont devenues très-rares, même parmi les musulmans, comme le dit le bibliographe Hadji-Khalfa, il faut peut-être en attribuer la cause au fréquent usage qu'en a fait Ibn-Sina. Mais ses travaux ne sont qu'une amplification des divers traités de l'*Organon*, et nous ne trouvons pas qu'il ait, sous un rapport quelconque, modifié les théories d'Aristote, considérées par lui, ainsi que par la plupart des philosophes arabes, comme la vérité absolue. Dans la longue liste des ouvrages philosophiques qui lui sont attribués, ceux qui attirent le plus notre attention sont :

1° Une énumération ou revue des sciences (*Ihçâ al-oloum*), que les auteurs arabes présentent comme un ouvrage indispensable pour tous ceux qui se livrent aux études. Cet écrit se trouve à la bibliothèque de l'Escurial, et Casiri (t. I, p. 189) l'a décoré du titre d'*Encyclopédie*, lequel, du moins par le sens que nous attachons ordinairement à ce mot, a peut-être l'inconvénient d'attribuer à l'écrit de Farabi plus d'importance qu'il n'en a. Si je ne me trompe, l'opuscule *de Scientiis* ou *Compendium omnium scientiarum*, publié en latin sous le nom de Farabi, est la traduction abrégée de l'*Ihçâ al-oloum*, qui existe aussi en hébreu dans la bibliothèque de De Rossi à Parme (Catal., n° 458, 6, et n° 776, 4°). Une traduction plus complète, et que j'ai lieu de croire fidèle, se trouve parmi les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale (Suppl. lat., n° 49, fol. 143 verso). Cet opuscule est divisé en cinq chapitres qui portent les inscriptions suivantes : 1° *de Scientia linguæ;* 2° *de Scientia logicæ;* 3° *de Scientia doctrinali* (c'est-à-dire, des sciences mathématiques, désignées par les Arabes sous le mot *riâdhiyyât*, que les rabbins ont rendu en hébreu par *limmoudiyyôth*); 4° *de Scientia naturali;* 5° *de Scientia civili*. L'auteur énumère toutes les sciences comprises dans ces différentes classes, et donne de chacune d'elles une définition précise et une courte notice.

2° *De la tendance de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*, ou Analyse des divers écrits de ces deux philosophes. Cet ouvrage, que nous ne connaissons que par la description d'Ibn-Abi-Océibia et d'Al-Kifti, se composait de trois parties : d'une Introduction, ou exposé des diverses branches des études philosophiques, de leur relation mutuelle et de leur ordre nécessaire; d'un Exposé de la philosophie de Platon et indication de ses ouvrages; d'une Analyse détaillée de la philosophie d'Aristote et d'un résumé de chacun de ses ouvrages avec l'indication précise de son but. Les Arabes disent que c'est dans cet ouvrage seul qu'on peut puiser une intelligence parfaite des *Catégories* d'Aristote.

3° Un ouvrage d'*Éthique* intitulé *Al-sira al-fâdhila* (la Bonne conduite), et 4° une Politique, intitulée *Al-siâsa al-mediniyya* (le Régime politique). « Dans ces deux ouvrages, disent les deux auteurs que nous venons de citer, Farabi a fait connaître les idées générales les plus importantes de la métaphysique, selon l'école d'Aristote, en exposant les six principes immatériels, ainsi que l'ordre dans lequel les substances corporelles en dérivent, et la manière d'arriver à la science. Il y a fait connaître aussi les différents éléments de la nature humaine et les facultés de l'âme, et il a indiqué la différence qui existe entre la révélation et la philosophie; enfin il a fait la description des sociétés bien ou mal organisées, et il a démontré que la cité a besoin en même temps d'un régime politique et de lois religieuses. » Nous savons par Ibn-Abi-Océibia que le livre intitulé *le Régime politique* porte aussi le titre de *Mabâdi al-maudjoudât* (les Principes de tout ce qui existe); c'est, par conséquent, le même ouvrage dont Maimonide recommande la lecture à Rabbi Samuel Ibn-Tibbon, en s'exprimant en ces termes : « En général, je te recommande de ne lire sur la logique d'autres ouvrages que ceux du savant Abou-Naçr Alfarabi ; car tout ce qu'il a composé, et particulièrement son ouvrage *sur les Principes des choses*, est de pure fleur de farine. » (*Lettres de Maïmonide*, édit. d'Amsterdam, in-8, fol. 14, verso). Cet ouvrage, traduit en hébreu par Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, existe à la Bibliothèque nationale, dans trois manuscrits, sous le titre de *Hath'halôth hannimçaôth* (voy. Manuscr. hébr., ancien fonds, n° 305; Supplément, n° 15; fonds de l'Oratoire, n° 25); son contenu s'accorde parfaitement avec la courte analyse que nous venons de donner d'après les auteurs arabes. Les six principes des choses sont : 1° le principe divin, ou la cause première qui est unique; 2° les causes secondaires ou les sphères célestes; 3° l'intellect actif; 4° l'âme; 5° la forme; 6° la matière abstraite (ὕλη). Après qu'il a parlé de tout ce qui dérive de ces principes et qu'il est arrivé à l'homme, il examine l'organisation de la société, et entre dans de longs détails sur les diverses sociétés humaines et leurs constitutions plus ou moins conformes au but de notre existence humaine et au bien suprême. Ce bien, selon lui, ne saurait être atteint que par ceux qui ont une organisation intellectuelle parfaite, et qui sont parfaitement aptes à recevoir l'action de l'intellect actif; l'homme arrive au degré de prophète, lorsqu'il ne reste plus aucune séparation, aucun voile entre lui et l'intellect actif. C'est là la seule révélation admise par Farabi; il rejetait les hypothèses des *motecallemîn* (voy. Maimonide, *Moré Nebouchîm*, 1re partie, à la fin du chapitre LXXIV). Tofaïl, philosophe de la secte des *ischrâkiyyîm* (voy. ce Recueil, article *Arabes*), ne fait pas grand cas des travaux métaphysiques de Farabi : « La plupart des ouvrages d'Abou-Naçr, dit-il, traitent de la logique; ceux qui nous sont parvenus de lui sur la philosophie proprement dite sont pleins de doutes et de contradictions. » Tofaïl fait observer notamment les doutes qu'avait Farabi sur l'immortalité de l'âme; car, tandis que dans l'un de ses ouvrages de morale il reconnaît que les âmes des méchants, après la mort, restent dans des tourments éternels, il fait entendre, dans sa *Politique*, qu'elles retournent au néant, et que les âmes parfaites sont seules immortelles; enfin, dans son commentaire sur l'*Éthique* d'Aristote, il va même jusqu'à dire que le suprême bien de l'homme est dans ce monde, et que tout ce qu'on prétend être hors de là n'est que folie; ce sont *des contes de vieilles femmes* (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Haï Ebn-Yokdhan*, p. 16). Ibn-Roschd ou Averroès, dans son traité *sur l'intellect matériel ou passif, et sa conjonction avec l'intellect actif* (voy. Ibn-Roschd), cite également ce passage de Farabi, où il est dit aussi que la vraie perfection de l'homme n'est autre que celle qu'il peut atteindre par les sciences spéculatives. Il est certain que Farabi niait positivement la permanence individuelle de l'âme; selon lui, ce que l'âme humaine accueille et comprend par l'action de l'intellect actif, ce sont les formes générales des êtres, formes qui naissent et périssent, et elle ne saurait être apte en même temps à recevoir les intelligences abstraites et pures; car l'âme serait alors la faculté (δύναμις) de deux choses opposées. C'est ainsi qu'Ibn-Roschd explique l'origine

des doutes de Farabi, dont il cherche à réfuter l'opinion.

A son goût pour les abstractions philosophiques Farabi joignait celui de la musique. On rapporte qu'il sut faire admirer son talent musical à la cour de Séif-Eddaula. Il fit faire aux Arabes de grands progrès dans la théorie de la musique, dans la construction des instruments et dans l'exécution. Il composa deux ouvrages sur la musique : l'un, qui renferme toute la théorie de cet art, a été analysé très-récemment, d'après un manuscrit de Leyde, par M. Kosegarten, dans la préface à son édition du *Kitâb al-aghâni;* Farabi y traite de la nature des sons et des accords, des intervalles, des systèmes, des rhythmes et de la cadence, et il dit lui-même, dans la préface, qu'il y a suivi une méthode qui lui appartient en propre. Il ajoute qu'il a fait un autre ouvrage sur la musique, dans lequel il a exposé et examiné les différents systèmes des anciens. C'est probablement de cet autre ouvrage que parle Andrès (*Origine e progressi d'ogni letteratura*, t. IV, p. 259 et 260), d'après un extrait qui lui avait été fourni par Casiri d'un manuscrit de l'Escurial. Farabi y expose les opinions des théoriciens, fait voir les progrès que chacun d'eux avait faits dans cet art, corrige leurs erreurs et remplit les lacunes de leur doctrine. Dirigé par les lumières de la physique, il montre le ridicule de tout ce que les pythagoriciens ont imaginé sur les sons des planètes et l'harmonie céleste, et il explique par des démonstrations physiques quelle est l'influence des vibrations de l'air sur les sons des instruments, et comment les instruments doivent être construits pour produire des sons.

Aucun des grands ouvrages de Farabi n'a été traduit dans une langue européenne, et jusqu'ici on n'a publié de ce philosophe que quelques petits traités. Un petit volume intitulé *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quæ latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, in-8, Paris, 1638, ne renferme que deux opuscules : l'un, intitulé *de Scientiis*, est celui dont nous avons parlé plus haut; l'autre, intitulé *de Intellectu et intellecto*, traite des différents sens attachés au mot *intellect*, de la division aristotélique de l'intellect, et de l'unité du νοῦς et du νοητόν ; cet opuscule, qui déjà avait été publié dans les œuvres philosophiques d'Avicenne (Venise, 1495), existe en hébreu dans le manuscrit hébreu n° 110 de la Bibliothèque nationale. Deux autres opuscules de Farabi, *de Rebus studio Aristotelicæ philosophiæ præmittendis*, et *Fontes quæstionum*, ont été publiés en arabe, sur un manuscrit de Leyde, et accompagnés d'une version latine et de notes par M. Schmoelders (*Documenta philosophiæ Arabum*, in-8, Bonn, 1836). Les manuscrits des ouvrages qui restent de Farabi sont également très-rares ; la Bibliothèque nationale possède, outre les ouvrages déjà mentionnés, un *Abrégé de l'Organon* en hébreu (Manusc. hébr., ancien fonds, n° 333; Oratoire, n° 107), et deux petits opuscules se rattachant également à l'étude de la logique et au syllogisme, en arabe et en caractères hébreux-rabbiniques (Manuscr. hébr., ancien fonds, n° 383, à la suite de la *Logique* d'Ibn Roschd). S. M.

FARDELLA (Michel-Ange), moine franciscain, né à Trapani en Sicile, l'an 1650, mort en 1718, était versé dans les sciences mathématiques, physiques et philosophiques. Il professa successivement la philosophie à Modène, l'astronomie et la philosophie à Padoue. Dans un voyage qu'il fit à Paris, en 1678, il se mit en rapport avec Malebranche, Arnaud et Lamy. Ce fut sans doute à cette occasion qu'il prit une connaissance approfondie du cartésianisme. Il enseigna cette doctrine au delà des monts, mais en exagérant son côté idéaliste, puisqu'il soutenait avec Malebranche que l'existence des corps ne peut être démontrée que par le moyen de la révélation.

On a de Fardella : *Universæ philosophiæ systema, etc.*, in-12, Venise, 1691 ; — *Universæ usualis mathematicæ theoria*, in-12, ib., 1691 ; — *Logica*, in-12, ib., 1696; — *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*, in-f°, ib., 1698. J. T.

FATALISME, système de philosophie qui consiste à rejeter la liberté.

A le considérer sous le point de vue le plus général, le fatalisme est la doctrine de ceux qui regardent tout ce qui se fait dans l'univers, non comme l'œuvre d'une cause intelligente, mais comme le résultat d'une aveugle nécessité. Dans ce cas, il se confond avec l'athéisme ou le panthéisme, et son histoire est celle des plus déplorables aberrations de l'esprit humain et de la philosophie.

Mais on peut encourir à juste titre le reproche de fatalisme, et cependant faire profession d'admettre l'existence de Dieu et sa providence. Il suffit pour cela de ne pas reconnaître le libre arbitre de l'homme, de contester l'empire que nous exerçons sur les déterminations de notre volonté, de soutenir que nous n'en sommes pas le véritable auteur, mais le sujet passif et inerte. Cette dernière espèce de fatalisme est le fatalisme proprement dit, consistant dans la négation pure et simple de la liberté humaine; c'est celui dont nous allons essayer de faire connaître la nature, les causes et la vanité.

Ce qui semble incompréhensible au premier coup d'œil, c'est qu'une doctrine qui dénie à l'âme le gouvernement de ses facultés et la responsabilité de ses actes, ait pu trouver crédit parmi les hommes et réunir à toutes les époques un si grand nombre de partisans. La notion de la liberté est une des plus distinctes que nous ayons. L'idée de l'existence personnelle exceptée, aucune ne la surpasse en clarté, en autorité. La conscience prend, pour ainsi parler, le libre arbitre sur le fait, jusque dans les actes les plus insignifiants de la vie, tels que parler ou se taire, avancer ou reculer, et la réflexion en découvre la trace dans une foule d'opérations et de phénomènes dont il est la condition, comme les prières, les conseils, les menaces, la délibération, le repentir, les récompenses, les peines et toutes les institutions sociales. Comment se fait-il qu'une vérité aussi simple en elle-même, aussi familière à l'esprit humain, ait pu trouver des contradicteurs et devenir l'objet des discussions les plus longues dont l'histoire ait conservé le souvenir? Cette étrange anomalie ne peut trouver son explication que dans l'analyse des circonstances au milieu desquelles la liberté se produit.

Par delà tous les êtres contingents, la raison a le merveilleux pouvoir de découvrir l'être absolu et nécessaire, à qui elle prête, aussitôt après l'avoir conçu, toutes les perfections de ses créatures agrandies jusqu'à l'infini. Elle reconnaît ainsi dans la cause première une sagesse, une puissance et une providence qui n'ont point de bornes, et dont le langage humain ne saurait égaler la grandeur ineffable. C'est en présence et avec le concours de ces attributs de la divinité que la liberté de l'homme est destinée à agir. Elle n'a d'autre place ni d'autre efficacité que celles qu'ils lui laissent, et comme elle est bornée et qu'ils sont infinis, elle en paraît écrasée et comme anéantie. Puisque Dieu est la pensée absolue, il sait toutes choses; il prévoit donc les actes de l'homme, et la prévoyance qu'il en a est

infaillible; mais comment nos actes peuvent-ils être libres, s'ils sont certainement prévus, ou comment sont-ils prévus, s'ils sont libres? Puisque Dieu est la souveraine cause, tout ce qui arrive dans le monde est l'œuvre de sa puissance, à laquelle n'échappent même pas les déterminations de la volonté; mais, dans ce cas, est-ce nous qui voulons? n'est-ce pas Dieu qui veut en nous? et l'empire que nous croyons exercer sur nous-mêmes n'est-il pas une illusion et un songe? Ces redoutables problèmes en appellent d'autres qui s'offrent en foule à la réflexion, lorsqu'elle considère la position de l'âme marchant à ses fins sous la direction suprême de la puissance, de la sagesse et de la providence divine. Soit qu'elle ne fasse que les soupçonner vaguement, soit qu'elle en comprenne toute la portée et qu'elle les formule avec la dernière précision, ils l'exposent à oublier la voix de la conscience disant à chacun de nous qu'il est libre; et de là naît une première variété de fatalisme, qui, à raison de son origine, peut être appelée fatalisme religieux ou théologique.

Mais la notion de l'infini n'est pas la seule cause qui contribue à obscurcir chez l'homme le sentiment de sa liberté; une préoccupation exagérée de la dépendance où nous sommes de la nature extérieure a souvent le même résultat. De tous les objets qui nous environnent, nous recevons un grand nombre d'idées et de sensations dont la plupart, il est vrai, sont fugitives, mais dont quelques-unes laissent dans l'âme une trace profonde et y engendrent de puissantes habitudes. Notre propre corps agit à son tour sur nous avec une énergie plus grande peut-être que tous les autres ensemble, et, suivant notre tempérament, notre âge, notre état de santé et de maladie, nous avons d'autres pensées, d'autres goûts, d'autres désirs. Toutes ces influences combinées entourent la volonté, la pénètrent et la sollicitent de mille manières. Mais ne font-elles que la solliciter? n'iraient-elles pas jusqu'à l'asservir, et, dans la lutte inégale du pouvoir personnel contre les forces réunies de la nature, le triomphe de celles-ci ne serait-il pas inévitable et nécessaire? Les caractères faibles aiment à le penser, parce qu'ils trouvent dans un pareil soupçon l'excuse de leurs défaites répétées; ils admettent volontiers que les passions auxquelles ils n'ont pas résisté étaient irrésistibles, et ils s'applaudissent de pouvoir ainsi échapper à la responsabilité de leurs fautes. D'autres adversaires du libre arbitre, moins intéressés peut-être à le contester, s'autorisent de certaines coïncidences qui démontrent victorieusement, selon eux, que nous ne sommes pas les maîtres de notre destinée. Ainsi, qu'une personne remarquable par ses vices ou par ses vertus ait offert une conformation physiologique particulière, des observateurs superficiels érigent en loi ce fait isolé; ils soutiennent que la moralité de l'homme est constamment en rapport avec son organisation, qu'elle en dépend, qu'elle est déterminée par cette cause. A les entendre, on naît vertueux ou méchant, comme on naît vigoureux ou chétif, et il est tout aussi difficile de corriger les inclinations vicieuses que la difformité naturelle des membres. Tel est le fatalisme dont certains partisans de la phrénologie ont donné de nos jours la déplorable théorie, et que nous nommons fatalisme matérialiste.

Mais, à ne considérer même que la vie psychologique, la liberté n'est pas un fait isolé et sans rapport avec les autres pouvoirs de la nature humaine. Quelle que soit la spontanéité de ses déterminations, elle ne se résout, elle n'agit qu'à la lumière de l'intelligence et sous l'impulsion de la sensibilité. Vouloir, en effet, n'est autre chose que choisir entre plusieurs partis ou différents ou opposés; or, aucun choix ne peut avoir lieu s'il n'est éclairé, si on ne connaît ce que l'on choisit, et si on a un motif, bon ou mauvais, légitime ou mal fondé, pour le choisir. Il y a plus, quand une chose nous paraît conforme soit à nos passions, soit à nos intérêts, soit à nos devoirs, nous nous décidons si promptement à la faire, notre résolution suit de si près le jugement de notre esprit et le penchant secret ou avoué de notre cœur, qu'elle semble être la conséquence inévitable des faits qui l'ont précédé, et, pour ainsi dire, un développement, une face nouvelle et particulière de ces faits plutôt que la détermination vraiment spontanée d'une force libre. La réflexion se trouve ainsi exposée à ne voir dans la volonté qu'une simple variété de la perception ou du désir, une pure modification soit de l'intelligence, soit de la sensibilité : confusion non moins dangereuse que facile à commettre, et qui conduit, par une pente rapide et infaillible, au fatalisme; car si nos résolutions ne sont autre chose que nos perceptions et nos sentiments, comme ni les uns ni les autres ne dépendent de nous, nos résolutions ne peuvent pas davantage en dépendre; elles sont au pouvoir de ces mille circonstances qui modifient perpétuellement notre esprit et notre cœur; en un mot, l'homme n'est pas libre. Nous désignerons sous le nom de fatalisme psychologique cette variété du fatalisme, issue de l'analyse inexacte des rapports de la liberté avec les autres faits de l'âme humaine.

Nous venons d'indiquer les principales causes qui conduisent à méconnaître le libre arbitre de l'homme. Ces causes sont générales, constantes; selon les individus, les pays et les siècles, elles font plus ou moins sentir leur action, mais jamais elles ne disparaissent entièrement, et la secrète influence qu'elles ne cessent d'exercer sur les esprits explique pourquoi le fatalisme, malgré l'énormité de ses doctrines, a trouvé de si nombreux défenseurs à toutes les époques de l'histoire.

Le fatalisme faisait le fond des religions de l'antiquité; et personne n'ignore, par exemple, quelle importance avait, dans le polythéisme grec, le dogme du destin, puissance aveugle qui enchaînait les actions des dieux et celles des hommes au joug de la plus inexorable nécessité.

Le stoïcisme épura ce dogme désolant; il accorda au destin des attributs qui le rapprochaient de la Providence; il considéra ses décrets comme l'œuvre salutaire de la raison éternelle; mais il ne rétablit pas la liberté dans ses droits, et pour toute vertu il laissa au sage la résignation et l'impassibilité que produit dans un cœur la conscience qu'il ne dispose pas de la destinée.

En vain le christianisme vint-il bannir de la religion les grossières images sous lesquelles le paganisme avait comme étouffé la divinité; ses dogmes mal interprétés servirent de prétexte à de nouvelles erreurs. Le sentiment de la personnalité humaine s'effaçant chez quelques âmes à mesure que l'idée de Dieu y brillait d'un plus pur éclat, on vit paraître un grand nombre de sectes, comme l'hérésie des prédestinations, qui, par une piété mal entendue, ne laissaient à l'homme que l'apparence du libre arbitre, et concentraient effectivement toute activité dans les mains du Créateur. Condamnées à diverses reprises par le pouvoir ecclésiastique, ces tristes et funestes doctrines ne laissèrent pas que d'agiter le moyen âge, et pendant que le fatalisme, transformé par Mahomet, se propageait en Orient, elles en conservèrent la tradition chez les peuples chrétiens. Les sentiments de Luther sur le pouvoir de la grâce sont connus : il les a exposés avec autant de rudesse que de franchise dans son

célèbre traité *de Servo arbitrio* (du Serf-arbitre), dont le titre seul indique assez l'esprit. Calvin partagea à cet égard les opinions du père de la réforme, qui devinrent bientôt le dogme fondamental des églises protestantes, et vers lesquelles Jansénius et Port-Royal inclinèrent si fortement.

La philosophie moderne, à l'exemple de la théologie, compte aussi plusieurs systèmes où le fatalisme n'est même pas déguisé. Ainsi Hobbes, qui ramène la volonté au simple désir, et qui fait consister la liberté dans la possibilité de se mouvoir, était naturellement amené à soutenir que la liberté se concilie avec la nécessité, et n'appartient pas plus à l'homme qu'à un fleuve. Spinoza, non moins que Hobbes, confond les faits sensibles et les faits volontaires; et qui ne sait d'ailleurs que, suivant les principes de son système, toute cause agit nécessairement : la cause première, Dieu, par une nécessité inhérente à sa nature; les causes secondes et l'âme en particulier, par la nécessité de la nature divine? David Hume ne pouvait s'abstenir, sans une contradiction flagrante, de nier l'activité de l'âme humaine, puisqu'il nie toute espèce d'activité et ne veut voir que des rapports de succession là où le sens commun ne voit que des effets et des causes. Une analyse incomplète, quoique subtile, conduisit aux mêmes conclusions un disciple de Locke, Collins, lequel, frappé de l'influence des motifs sur la volonté, prétendit qu'ils l'entraînaient toujours, et considéra les résolutions de l'homme comme inflexiblement déterminées par les circonstances qui les accompagnent. A peine est-il nécessaire de joindre aux noms qui précèdent ceux des encyclopédistes Diderot, d'Holbach, Lamettrie, qui aboutissaient à la négation de la liberté comme à la conséquence rigoureuse de leurs doctrines sur l'homme et sur la nature.

Maintenant, cette doctrine que favorisent tant de causes diverses, et qui a attiré à elle, séduit, subjugué de si grands esprits parmi les théologiens et parmi les philosophes, cette doctrine est-elle vraie? est-elle fausse? Que penser enfin des objections que le fatalisme élève contre le libre arbitre? C'est ce qui nous reste à examiner d'une manière rapide.

Dans toutes les controverses qui ont pour objet les opérations et les facultés de l'âme, le juge qui doit prononcer en dernier ressort est la conscience. En effet, ces controverses portent sur un point de fait : mon âme est-elle douée de certains pouvoirs? a-t-elle certains sentiments, certaines idées? accomplit-elle certains actes? Or, il n'y a qu'un moyen de connaître les faits, c'est de les observer. Préférez-vous le raisonnement à l'observation? vous pouvez bien raisonner à perte de vue sans trouver ce que vous cherchez, faute de vous être servi du moyen que la nature elle-même vous offrait pour la découvrir. La vraie, nous dirions presque la seule question à l'égard du fatalisme, est donc de savoir s'il est ou non contraire au témoignage de la conscience; mais ici le doute n'est pas même possible, tant est profond, continuel, irrésistible le sentiment que nous avons tous d'être des agents libres! Bayle, il est vrai, a contesté la certitude de cette conviction; il a demandé si le témoignage du sens intime n'était pas infidèle, s'il ne laissait pas échapper une partie des causes qui produisent nos résolutions, et si, dans notre ignorance à cet égard, nous ne ressemblerions pas à une girouette animée qui serait persuadée de la liberté de ses mouvements, quoiqu'elle ne fît qu'obéir à l'impulsion du vent. Nous accordons à Bayle que la conscience ne nous apprend pas tout ce que notre curiosité désirerait savoir; mais il y a une vérité qu'elle nous atteste avec la dernière évidence et une autorité infaillible, c'est que nos déterminations, quels que soient les mobiles extérieurs qui les ont provoquées, ont leur cause en nous-mêmes. Incertains que nous sommes des raisons qui nous font agir, nous ne conservons aucun doute dès que nous en venons au principe qui agit, qui veut, qui se résout; nous savons que ce principe n'est autre que le *moi*. Voilà ce que dit la conscience à tous les hommes dans toutes les circonstances, et son témoignage est la meilleure démonstration du libre arbitre et l'argument le plus solide à opposer au fatalisme.

Vainement on objecte que nous n'agissons jamais sans motifs, et que la volonté obéit toujours au motif le plus fort, comme une balance chargée de poids inégaux cède au plus lourd, et qu'ainsi il faut chercher dans les motifs les véritables causes de nos déterminations. Un premier point peut être accordé, bien que Reid l'ait contesté, c'est que toutes les résolutions de l'âme, même les plus insignifiantes, même les plus arbitraires, ont un motif. Mais que conclure de là? Nous ne pouvons pas faire que nous ne soyons pas des êtres passionnés et raisonnables, chez qui l'intelligence et le sentiment éclairent et dirigent les facultés actives; mais nous avons certainement le pouvoir de peser les motifs qu'elles nous présentent, d'en combattre l'influence, et même de la surmonter. Une bille cède au choc d'une autre bille; la balance fléchit fatalement sous le poids qui l'entraîne; tout corps tombe s'il n'est soutenu; mais l'âme reste maîtresse d'elle-même en présence des sollicitations les plus vives de l'esprit et du cœur. Elle a en soi une force de résistance que ni les passions ni la raison ne peuvent détruire, et lorsqu'elle abandonne la victoire, c'est qu'elle le veut bien. Il faut sans doute faire une large part dans notre conduite à l'influence des motifs; mais cette influence consiste à incliner la volonté vers un parti qu'elle n'est pas tenue d'adopter nécessairement. *Astra inclinant, non necessitant*, disaient au moyen âge les astrologues. Il en est des motifs comme des astres : ils disposent, ils inclinent, ils ne contraignent pas. Imaginez la raison la plus conforme à mes intérêts et à mon devoir, je me sens la force de m'y refuser; imaginez, au contraire, le projet le plus extravagant, je me sens la force de l'entreprendre. C'est bien à tort que l'on attribue aux motifs une vertu intrinsèque de laquelle on s'autorise pour avancer que l'âme cède toujours à la raison la plus forte. La raison la plus forte pourra devenir la plus faible, et la plus faible pourra l'emporter dès que je voudrai; l'ascendant de l'un et la défaite de l'autre dépendent du libre choix de mon âme. Cette maxime si vantée : L'homme suit toujours le plus fort motif, n'est donc au fond qu'une tautologie, si ce n'est pas une grave erreur; autant vaudrait dire : L'homme suit toujours le motif qu'il suit.

L'influence du tempérament, de l'âge, du climat, a été tout aussi exagérée par les fatalistes que celle des motifs. Assurément ces différentes causes contribuent à modifier le caractère, le genre de vie et les habitudes : elles favorisent ou entravent la pratique des vertus difficiles et le perfectionnement moral; mais là n'est pas la question. Il ne s'agit pas même de savoir si, dans certains cas extraordinaires, comme l'ivresse, le somnambulisme et la folie, la liberté est endurcie, étouffée, et son exercice interrompu; car tout le monde convient qu'elle est exposée à des défaillances. Mais nous demandons si de pareils accidents doivent être considé-

rés comme une règle qui ne souffre pas d'exception, et si l'ascendant du pouvoir personnel sur le tempérament est un fait tellement contraire à la nature des choses, que l'histoire n'en offre aucun exemple. Le tempérament, gardons-nous de l'oublier, n'agit sur la volonté que par l'intermédiaire des sentiments et des idées qu'il développe. Or, tout sentiment, toute idée rentre dans la classe des motifs qui sollicitent l'âme sans la contraindre. Là est le secret du pouvoir de l'éducation et de cet empire que l'homme acquiert à la longue sur ses penchants. Si notre destinée dépendait de la conformation de notre crâne, ce serait en vain que nos parents et nos maîtres voudraient réformer nos inclinations vicieuses et que nous chercherions nous-mêmes à nous améliorer; le succès de leurs efforts et des nôtres démontre que la prépondérance de l'organisation a des limites et que l'instinct chez l'homme n'étouffe pas la liberté.

Le fatalisme, selon nous, ne peut élever contre le libre arbitre qu'une seule objection vraiment spécieuse, c'est l'argument qu'il tire de la prescience, de la puissance et de la providence divines. Nous n'avons pas l'intention de discuter ici cette grave difficulté dont l'examen approfondi trouvera mieux sa place ailleurs; nous nous bornerons à une simple réflexion, c'est qu'on perd de vue le véritable nœud du débat quand on croit le trancher en sacrifiant, comme plusieurs philosophes l'ont fait, soit la liberté humaine, soit les attributs de la divinité. L'homme est libre, cela est certain, car la conscience l'atteste; Dieu possède les attributs infinis, cela est également certain, car la raison le conçoit. Cette double certitude est solidement assise dans le cœur dès l'éveil de l'intelligence et avant l'exercice de la réflexion. La philosophie n'a donc pas à l'établir par ses méditations; elle doit encore moins l'ébranler par ses sophismes, et toute sa tâche se réduit à considérer deux vérités en elles-mêmes irréfragables. Le jour où elle découvrirait le point mystérieux de leur réunion resterait un des plus grands dans l'histoire de l'humanité; mais l'ignorance où elle est de la manière dont elles se concilient ne l'autorisent pas à les nier et à sortir du rôle qu'elle a reçu du sens commun. Mieux vaut suivre le précepte éloquemment donné par Bossuet à l'occasion du point que nous venons de toucher : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier, mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

La nature, plus puissante que les fausses doctrines, ne permet pas en général qu'elles portent leurs fruits; autrement, le fatalisme aurait bouleversé de fond en comble la société dans tous les lieux où il s'est répandu; car il détruit tous les sentiments, toutes les notions, tous les usages sur lesquels elle s'appuie, conseils, ordres, prières, louanges, blâme, vice et vertu, peines et récompenses. Cependant quelques écrivains ont poussé l'amour de la singularité jusqu'à soutenir non-seulement que les idées d'obligation et de mérite ne supposent pas la liberté, mais que le fatalisme, par les sentiments de modestie et d'indulgence réciproques qu'il développe, contribuait mieux qu'aucune autre doctrine au bonheur des nations. Nous ne pouvons voir dans ce paradoxe qu'un jeu d'esprit indigne d'être sérieusement réfuté.

On peut consulter, outre les articles consacrés aux philosophes cités dans celui-ci : l'abbé Pluquet, *Examen du Fatalisme*, ou *Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme et sur le principe des actions humaines*, 3 vol. in-12, Paris, 1757; — M. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, IVe leçon. Voy., pour l'examen des questions indiquées dans cet article et pour le complément de la bibliographie, DESTIN, DESTINÉE, LIBERTÉ, PRESCIENCE. C. J.

FATALITÉ. La plupart des événements de ce monde nous apparaissent comme la conséquence immédiate des lois de l'univers; ils nous affligent ou nous charment sans nous étonner; car ils étaient prévus et nous les attendions. Cependant il en est un assez grand nombre que nous ne pouvons rattacher à une opération régulière de la nature, et qui, s'écartant du cours ordinaire des choses, produisent nécessairement sur nous une vive impression de surprise. Tantôt nous n'y voyons qu'une rencontre accidentelle, effet bizarre et singulier du hasard; tantôt, frappés de ce qu'ils ont de suivi, malgré leur étrangeté, nous croyons y sentir l'action cachée d'une force moins capricieuse et plus terrible que la fortune. Cette force est la fatalité.

Ainsi, qu'au printemps la terre se couvre de verdure, c'est une loi; qu'un laboureur en remuant son champ découvre un trésor, c'est un hasard; qu'un joueur habile perde successivement plusieurs parties ou qu'un riche armateur voie périr en peu de jours tous ses vaisseaux, c'est une fatalité.

Il est remarquable que les hommes n'attribuent à la fatalité que leurs revers, et jamais leurs succès. Le joueur heureux permet que ses voisins parlent de sa chance à laquelle il croit; le capitaine qui a affronté la mort dans plusieurs batailles a confiance dans son étoile; le matelot échappé du naufrage rend grâce au ciel de son salut; mais aucun ne pense à la fatalité. Il semble que cette image ne se présente à l'esprit que sous les couleurs les plus sombres, comme celle d'une puissance aveugle et redoutée qui porte avec soi la désolation,

L'idée de la fatalité est donc profondément distincte de la notion de la Providence, dont le nom rappelle la sagesse, la justice et la bonté infinies. Elle doit également être distinguée de la notion du destin, arbitre impassible, plutôt que malfaisant, du sort des dieux et des hommes soumis à son joug. On pourrait la définir l'idée d'un pouvoir inexorable comme la nécessité, aveugle comme le hasard, dont toutes les opérations s'enchaînent par des liens cachés et indissolubles, et ont pour objet le malheur de l'homme.

Cette conception a joué un rôle capital dans plusieurs religions de l'antiquité; peu à peu, elle s'est effacée de l'esprit des hommes, à mesure qu'ils ont acquis une connaissance moins imparfaite des perfections divines. Il n'en reste de nos jours qu'un vague souvenir, dernier vestige des superstitions païennes sous le christianisme. La fatalité est en effet un mot dépourvu de sens. Il n'y a pas plus de fatalité que de hasard dans le monde. Il y a une Providence qui dirige tous les événements, tantôt par des moyens ouverts, tantôt par des voies ignorées. Le sujet de cet article est en partie celui du traité de Cicéron, *de Fato*. Voy. DESTIN, DESTINÉE, HASARD. C. J.

FAVORINUS ou **PHAVORINUS** D'ARLES (*Favorinus Arelatensis*), ainsi nommé de la ville ou de la province qui lui donna le jour, florissait au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il commença par être le disciple

d'Épictète, puis il écrivit contre les stoïciens, et se tourna vers le platonisme tel qu'on le comprenait alors, vers le platonisme inclinant plus ou moins à l'éclectisme d'Alexandrie. Mais son esprit ne persista pas longtemps dans cette nouvelle direction. Ayant eu connaissance du système de Carnéade et d'Ænésidème, il l'adopta comme l'interprétation la plus fidèle de la doctrine de Platon, à qui il avait voué un culte durable. Il publia même un livre où il développait les dix motifs de doute, les dix arguments sceptiques dont l'invention est attribuée à Pyrrhon. Favori de l'empereur Adrien, il discutait souvent avec ce prince sur des matières philosophiques; mais il finissait toujours par lui céder, disant qu'un homme qui commande à trente légions ne peut pas avoir tort. Il ouvrit à Rome une école de philosophie où il enseigna avec beaucoup de succès le scepticisme mitigé de la nouvelle Académie; mais, s'étant rendu dans le même but à Athènes, il y réussit beaucoup moins.

On peut consulter sur la vie et les opinions de Favorinus les deux dissertations suivantes : Gregorius, *Duæ commentationes de Favorino, arelatensi philosopho, græcæ romanæque dictionis exemplari*, in-4, Laubau, 1755; — Forsmann, *Dissertatio de Favorino philosopho academico*, in-4, Abo, 1789. X.

FÉDER (Jean-Georges-Henri), né en 1740 à Schornweisbach, près de Bayreuth, professa la langue grecque et l'hébreu au gymnase de Cobourg, la philosophie à Goëttingue, et mourut en 1821, correcteur au collége *Georgianum* à Hanovre. C'est un des éclectiques les plus distingués de la période qui sépare Wolf de Kant. Sans méconnaître entièrement le mérite de la philosophie kantienne, il n'en était pas satisfait; esprit plus pratique que spéculatif, il lui fallait quelque chose de beaucoup plus populaire, et, sous ce rapport, il inclinait plutôt vers les doctrines du passé résumées dans Wolf, que vers les spéculations hardies du philosophe de Kœnigsberg. Voici, du reste, comment M. Rixner caractérise sa doctrine : « En psychologie, Féder pencha d'abord pour la doctrine de Locke sur l'origine des idées; mais il revint ensuite à celle de Leibniz. Il était éclectique en métaphysique, et eudémoniste wolfien (partisan du bonheur) en morale et en droit. Il approuvait Kant d'avoir attaqué avec force la philosophie synthétique et prétentieusement dogmatique des écoles; mais il le blâmait de n'avoir guère plus ménagé la philosophie expérimentale, beaucoup plus modeste, et dont le caractère scientifique ne lui semble pas douteux. Il trouvait encore que Kant était parfois trop dogmatique, et parfois trop sceptique. » Ses principaux écrits sont : *Esquisse des sciences philosophiques*, in-8, Coblentz, 1767, ib., 1785; — *le Nouvel Émile, ou de l'Éducation suivant des principes éprouvés*, in-8, Erlangen, 1768-1774 et 1789; — *Logique et métaphysique*, in-8, Goëtt., 1769 et 1790; en latin, sous le titre d'*Instit. log. et métaphys.*, in-8, ib., 1777 et 1787, et de nouveau en allemand, sous le titre de *Principes de logique et de métaphysique*, in-8, ib., 1794; — *Manuel de philosophie pratique*, in-8, ib., 1770 et 1778; — *Recherches sur la volonté humaine*, Lemgo, 4 parties in-4, 1779-1793; — *Théorie fondamentale de la connaissance de la volonté humaine et des lois naturelles d'une conduite conforme à la justice*, in-8, Goëtt., 1783-1789; — *de l'Espace et de la causalité, ou Examen de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1787; — *Traité des principes les plus généraux de la philosophie pratique*, in-8, Lemgo, 1792; — *du Sentiment moral*, in-8, Copenhague, 1792. Il faut ajouter à cette liste un grand nombre d'articles insérés dans plusieurs journaux, tels que la *Bibliothèque philosophique*, qu'il rédigeait avec Meiners; son *Autobiographie* publiée par son fils, in-8, Leipzig, 1825. Tittel a publié des *Explications de la philosophie théorique et pratique de Féder*, 4 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1783. J. T.

FELAPTON. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal* et l'article SYLLOGISME.

FEMME, voy. FAMILLE.

FÉNELON (François de Salignac de la Mothe-) est né en Périgord, l'an 1650. Il fit ses études théologiques au séminaire de Saint-Sulpice, et reçut les ordres à l'âge de vingt-quatre ans. A trente-huit ans, il fut appelé à la cour pour faire l'éducation du duc de Bourgogne, et neuf ans plus tard, il était élevé à l'archevêché de Cambrai, où il mourut en 1715. En même temps qu'il est, par ses livres de piété, une des lumières de l'Église, et par tous ses écrits un des plus grands prosateurs français, Fénelon appartient, par quelques-uns de ses ouvrages, à l'histoire de la philosophie. Comme Bossuet et comme tout son siècle, il avait subi l'irrésistible ascendant de la doctrine de Descartes. Il en explique et en commente les principes dans une langue admirable; il en redresse quelquefois les conséquences, et, suivant le besoin, les restreint ou les complète avec un sens parfait dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, dans les *Lettres sur la métaphysique* et dans la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*.

Le premier de ces écrits est exclusivement philosophique. Fénelon y expose à sa manière la théodicée de Descartes, c'est-à-dire ce qui est, dans les livres et dans la pensée du maître, le centre et le fond de toute la doctrine. Il est tout entier cartésien, au moins dans la seconde partie de ce traité; il l'est d'abord et surtout par la méthode, débutant par une apologie de la raison, au détriment de l'imagination et des sens, s'imposant comme une règle suprême d'affirmer et de nier de chaque chose tout ce que son idée claire enferme ou exclut, et de n'en affirmer ou de n'en nier jamais que cela. C'est, avant tout, à l'idée fondamentale sur laquelle repose toute théodicée vraie, nous voulons dire à la notion de l'infini, que Fénelon applique ce principe. Il éclaircit, par une discussion lumineuse, cette notion obscure pour l'imagination et les sens; puis il en déduit, avec une admirable souplesse, tous les attributs qu'elle recèle, et qui, dégagés de son sein, en attestent la fécondité : l'infini est simple, indivisible, sans parties; on n'en peut rien retrancher, comme on n'y peut rien ajouter; il n'y en a qu'un seul; il est infini en tout genre; il est immatériel et sans forme, et c'est pour cela qu'il échappe à l'imagination, qui le détruit en voulant le saisir. Si nous en savons clairement tant de choses, comment nier que l'idée en soit présente à nos esprits? Parlerait-on ainsi d'une chimère?

Fénelon assure ainsi d'abord les fondements de la théodicée cartésienne; puis il fait plus, il creuse plus avant, et rencontre à une profondeur nouvelle un sol plus ferme pour les établir. Sans changer la nature de la preuve de Descartes et sans en diminuer la force, il l'appuie sur la notion *a priori* de l'être nécessaire, antérieure en effet dans la vraie histoire de notre intelligence à la conception de l'infini et du parfait, d'où partait Descartes : « Être par soi-même,

c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu; c'est par là que je reconnais qu'il est infiniment parfait.... Or, si je ne suis pas par moi-même, il faut que je sois par autrui; et si je suis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait passer du néant à l'être soit par lui-même, c'est-à-dire soit nécessaire. »

L'être nécessaire une fois affirmé, au nom de l'autorité suprême de la raison, la dialectique fait le reste, et le raisonnement tire de l'idée de la nécessité de Dieu, tous ses attributs qui y sont compris; d'abord son infinitude et sa perfection: ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et, par conséquent, possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc, il faut que l'être par soi-même soit un être infini. Il faut aussi qu'il soit simple et un, puisque rien de composé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini; puisque, d'autre part, s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée qu'un seul qui la réunit tout entière. Il est de plus immuable : car étant par soi, il a toujours la même raison d'exister et la même cause de son existence, qui est son essence même; et il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être : les modifications sont des bornes de l'être; l'infini n'en peut avoir aucune, et, par conséquent, n'en saurait changer. Indivisible et permanente, son existence n'a ni commencement, ni milieu, ni fin; il est éternel, sans être dans le temps; il est immense, sans être en aucun lieu.

Fénelon, après avoir ainsi éclairci et approfondi la théodicée de Descartes, tempère ensuite ce qu'il y a, dans tout ce rationalisme, de trop exclusif, en cherchant dans la nature humaine bien étudiée les attributs physiques et moraux de Dieu, pour les joindre à ses attributs métaphysiques, seuls atteints par la raison. Par là, il réfute implicitement Spinoza mieux que par une argumentation directe. De la liberté humaine, il infère la liberté toute-puissante de Dieu; des idées qui éclairent notre entendement, il conclut la parfaite sagesse du Créateur. « Car ce Dieu qui nous a donné l'être pensant n'aurait pu nous le donner, s'il ne l'avait pas. Il pense donc, et il pense infiniment. » Ici même, Fénelon se rencontre avec Malebranche, ou plutôt, inspiré de ses écrits, il en prend, avec les idées, le langage; il pose *a priori* l'existence d'une raison universelle et suprême, à laquelle nous participons, et au travers de laquelle nous voyons tout le reste, éclairés par les principes que nous puisons en elle, sur les harmonies de la nature. Ces harmonies, Fénelon a d'ailleurs employé à les constater par l'expérience toute la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*; il s'adressait alors au vulgaire des lecteurs, incapable de comprendre les principes sous leur forme abstraite, et plus frappé de cette preuve de fait que de la vérité générale qui, cependant, autorise et fonde celle-là. Fénelon a d'abord dissimulé le principe, pour ne pas rebuter les esprits communs; il le dégage seulement dans la seconde partie, en suivant Malebranche.

Mais cette doctrine de Malebranche a elle-même un écueil : à force d'exalter l'absolue perfection de la sagesse suprême, elle finit presque par ériger cette immuable raison en une sorte de *fatum* tyrannique et d'inflexible destin, qui, dictant souverainement les décrets de Dieu, supprime dès lors la liberté de ses choix, qu'elle règle infailliblement avec une autorité indéclinable. Malebranche se dissimulait à lui-même cette redoutable conséquence de son système : Fénelon la lui montre, et c'est le but de l'écrit intitulé *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*. Il y pousse la doctrine dont il a d'abord embrassé avec mesure les principes, à un fatalisme universel qui enveloppe avec Dieu le monde tout entier.

En effet, si Dieu est invinciblement déterminé par l'ordre à l'ouvrage le plus parfait, le moins parfait est impossible; donc l'ouvrage était unique, ainsi que la voie de l'accomplir, et, Dieu n'ayant pu choisir, il faut désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté. Ensuite, ce qui est pis, la création devient nécessaire. Dieu n'a aucune liberté pour créer ou ne créer pas, puisque le plus parfait le détermine inévitablement. S'il a été nécessaire que Dieu créât le monde, il a été nécessaire aussi qu'il le créât dès l'éternité; car un monde éternel est plus parfait que temporel. Pour une raison semblable, il ne doit pas être détruit, Dieu marquerait de l'inconstance en le détruisant. Donc le monde est nécessaire, éternel et infini, nécessaire en soi et nécessaire à Dieu. Et enfin, s'il est nécessairement dans l'ordre que Dieu produise et crée, si l'actuelle production de la créature est éternelle et essentielle au créateur, la création actuelle est inséparable de la perfection divine; la créature se confond avec le créateur. Voilà le panthéisme.

Tels sont les traits principaux du livre écrit par Fénelon, à l'instigation et avec les conseils de Bossuet, contre certaines tendances pernicieuses de la doctrine de Malebranche. On trouve encore dans le même ouvrage, une réfutation pleine de sens et de force de cette autre opinion, contraire également à la foi et à la raison, selon laquelle la providence de Dieu serait une providence générale et en quelque sorte banale, qui, pour ne manquer pas à l'ordre et à la simplicité des voies qui en est une condition, ne ferait aucune acception des personnes. Malebranche l'admettait comme une conséquence de ses principes, et, pour ôter aux décisions de Dieu l'apparence même du caprice, il ne le faisait agir que par des volontés générales. Mais l'Écriture dément cette doctrine, parlant à chaque instant des grâces spéciales que Dieu accorde à ses élus, des inspirations particulières qu'il envoie à ses prophètes, et de cette vigilance attentive qui s'étend à tous et à chacun. La raison ne s'en accommode pas davantage, parce que le mérite et le démérite des actes libres étant choses essentiellement personnelles, il faut, pour récompenser l'un et punir l'autre, une providence spéciale, qui tienne compte à chacun de ses œuvres propres.

Amené dans le cours du même écrit à réclamer incidemment contre la négation du libre arbitre, comme conséquence de l'occasionnalisme de Malebranche, Fénelon a donné ailleurs, dans ses *Lettres sur la prédestination et la grâce*, une démonstration très-complète de la liberté humaine. La conviction intime et inébranlable où nous sommes sans cesse de notre liberté est d'abord ce qui décide la question. C'est une vérité dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible : c'est la croyance du genre humain tout entier. On peut spéculativement la mettre en doute et la nier même; mais on ne peut y résister dans la pratique, et la philosophie qui la nie n'est qu'un mensonge, qui se dément lui-même à tout instant sans aucune pudeur. Le fait de la délibération en est d'ailleurs une preuve indirecte : si je délibère entre deux partis, c'est apparemment

que je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le *oui* ou vers le *non*, vers un objet ou vers un autre, et que je suis moi-même, en quelque sorte, dans la main de mon propre conseil. La louange et le blâme, les châtiments et les récompenses, ne peuvent non plus tomber que sur des actes libres; en sorte que la négation de la liberté renverse tout ordre et toute police, confond le vice avec la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, et entraîne la ruine des lois divines et humaines. Cette liberté est quelque chose de Dieu en nous; c'est un trait, et le plus frappant, de notre ressemblance avec lui; par elle, l'homme a, comme Dieu sur l'univers, un empire suprême sur son propre vouloir.

Mais si Fénelon démontre ici sans réplique le fait du libre arbitre, s'il paraît bien comprendre que la dignité humaine y est attachée, il conçoit cependant un degré d'excellence plus haut encore: c'est l'état d'un être impeccable, assujetti par sa nature même à la bienheureuse et sainte nécessité d'une inaltérable innocence. Il fait plus: il enseigne aux hommes à réaliser en eux cet état autant qu'il est possible, en sorte que le suprême effort de la liberté doit être de s'anéantir elle-même, et comme de s'abdiquer. Au-dessus de la vie ordinaire, toute remplie d'une activité empressée et inquiète, que Fénelon flétrit du nom d'intéressée, il y a une sphère supérieure où les âmes privilégiées peuvent s'élever sans quitter la terre, pour y vivre, dans l'oubli de toute affection terrestre, d'une vie paisible de contemplation et d'amour. Les saints mystiques en ont fait l'expérience; ils en ont goûté et décrit les paisibles douceurs et les calmes ravissements; ils en ont tracé le chemin dans leurs écrits. Fénelon, qui l'a appris d'eux, entreprend de le montrer aux autres, en signalant les abîmes qui bordent de tous côtés cette route périlleuse; c'est l'objet du livre des *Maximes des saints*. L'amour pur de Dieu est le seul acte de cette vie contemplative ou *unitive*. Il est accompagné d'indifférence volontaire pour l'intérêt même le plus légitime, celui du salut, par exemple. Il n'y a plus pour l'âme ni méditation ni réflexion; elle est toute dans un regard simple et amoureux; elle ne sait plus qu'aimer; elle ne veut plus que ce que Dieu lui fait vouloir; elle est *transfigurée* en Dieu; Dieu et l'âme ne sont plus dans l'amour qu'un même esprit, par une entière conformité de volonté que la grâce opère: « Je ne trouve plus de *moi*, s'écrie Fénelon; il n'y a plus d'autre *moi* que Dieu. » Voilà le *quiétisme* qui a appelé sur Fénelon les sévérités, peut-être excessives, de Bossuet, et qui a excité entre ces deux grands esprits une lutte où Fénelon devait succomber, mais dans laquelle il ne cesse pas, quoique vaincu, de s'honorer par la modération de la défense, par la droiture des intentions et la noblesse des sentiments, par la sincérité des convictions et la fermeté du langage.

Telle est, en abrégé, la philosophie de Fénelon. Indépendante et fondée sur la seule autorité de la raison, il a cherché à l'allier avec la foi la plus pure et la plus vive, sans sacrifier les droits ni de celle-ci ni de celle-là. Même, si dans cette alliance un principe l'emporte sur l'autre, c'est la raison, à laquelle Fénelon attribue le privilége de prouver la foi, sinon de la juger. Il justifie, en effet, la divinité du christianisme par la conformité du Dieu qu'il annonce avec le Dieu de la raison et de la théodicée cartésienne; et il pose même en principe qu'il n'y a pas d'autre méthode par laquelle une religion puisse faire admettre ses titres. Car « l'homme n'admet et ne peut rien admettre du dehors sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. »

Il existe plusieurs éditions des œuvres de Fénelon; aucune n'est absolument complète. Nous citerons, 1° celle de 1787-1792, imprimée à Paris, par Fr.-Ambr. Didot, 4 vol. in-4; 2° celle de 1810, avec un essai sur la vie de Fénelon, et suivie de son éloge par Laharpe Paris, 10 vol. in-8 ou in-12. Il manque à ces deux éditions les écrits relatifs au quiétisme, et particulièrement l'*Explication des Maximes des saints*, publiée en 1697, in-12. Cette lacune a été comblée dans l'édition de 1838, dirigée par M. Aimé Martin, et publiée par Didot frères, 3 vol. gr. in-8, à deux colonnes. Il existe aussi plusieurs éditions spéciales des *Œuvres philosophiques de Fénelon*. On peut consulter sur le quiétisme: Bonnel, *de la Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, 1850, in-8; — Matter, *le Quiétisme au temps de Fénelon*, Paris, 1865, in-12. AM. J.

FERGUSON (Adam), philosophe écossais, naquit en 1724 à Logierait, près de Perth. Il entra, en 1739, à l'université de Saint-André. Plus tard, il fut admis à celle d'Édimbourg, où il eut pour émules Blair, Robertson et Home. Au sortir de l'université, quoiqu'il n'eût pas le temps d'études prescrit par les règlements, son mérite le fit choisir comme chapelain d'un régiment de montagnards écossais employé contre la France. Il quitta son régiment en 1748, à la paix d'Aix-la-Chapelle, rentra en Écosse, y sollicita une petite cure, et, ne pouvant l'obtenir, il rejoignit en Irlande son régiment. En 1757, on le retrouve attaché comme gouverneur aux enfants de lord Bute. Deux ans plus tard, en 1759, il fut nommé à la place de professeur de philosophie naturelle à l'université d'Édimbourg, qu'il échangea, en 1764, contre celle de philosophie morale. Les avantages de cette position auraient pu fixer Ferguson et le faire renoncer aux voyages; cependant, vers 1773, il partit pour le continent, en qualité de gouverneur du jeune comte de Chesterfield. En 1778, le gouvernement anglais l'adjoignit comme secrétaire à la commission chargée d'aller négocier la paix avec les États-Unis. Sept ans après, en 1785, Ferguson résigna ses fonctions de professeur et fut remplacé par Dugald Stewart. Il avait alors soixante ans. Les études historiques s'étaient mêlées dans ses travaux à la philosophie et à la politique. Il avait publié en 1782 une histoire des progrès et de la chute de la république romaine. Il entreprit un voyage en Italie, autant pour perfectionner cet ouvrage, en recueillant des documents nouveaux, que dans l'espoir de rétablir sa santé un peu altérée. Les dernières années de cette vie si longue et si bien remplie s'écoulèrent dans la retraite. Il mourut en 1816.

Nous n'avons à considérer dans Ferguson que le philosophe, et non l'historien. Voici les traits les plus saillants de sa philosophie:

1° Ferguson appartient par sa méthode générale à l'école de Bacon. Partout il recommande l'expérience, l'étude des faits, comme la condition essentielle de la recherche des lois physiques ou morales. Il serait difficile de décrire avec plus de clarté que Ferguson la méthode applicable aux sciences d'observation en général, et celle qui doit être employée en psychologie particulièrement.

2° Sur la question de l'origine des idées, Ferguson se rapproche de Locke. Quoique Reid, dont les ouvrages ont servi à Ferguson, eût élargi le cercle de Locke et admis des notions qui ne dérivent ni de la perception interne ni des sens, Ferguson s'en tient à ces deux sources de connais-

sances. Il y rapporte toutes nos idées premières, ajoutant seulement, pour expliquer l'origine des idées médiates et dérivées, le témoignage et le raisonnement. « Les sources de la connaissance, dit-il, sont au nombre de quatre : la conscience, la perception, le témoignage et le raisonnement (*inférence :* par ce mot, Ferguson entend à la fois l'induction et la déduction). Les deux premières peuvent s'appeler primaires ou immédiates, parce que nous leur devons les premiers éléments de la conception, et que, dans les idées qu'elles nous donnent, l'esprit s'applique immédiatement au sujet de la connaissance. Quant aux notions qui viennent du témoignage ou du raisonnement, elles peuvent s'appeler dérivées ou secondaires, parce qu'elles sont obtenues à l'aide de quelque milieu interposé, et par des moyens différents de la simple attention donnée à l'objet lui-même. » (*Principes des sciences morales et politiques*, 1re partie, ch. II, sect. 3.)

3° En morale, Ferguson reconnaît trois motifs d'action, ou, pour parler son langage, trois lois. « L'histoire de la volonté humaine, dit-il, peut fournir les trois lois générales qui suivent : Première loi : Les hommes sont disposés à se conserver.... Voilà pourquoi ils désirent ce qui peut leur procurer la subsistance, la santé, la force, la beauté. C'est ce qu'on appelle communément la loi de conservation de soi-même. Deuxième loi : Les hommes sont disposés à la société. Ils s'intéressent les uns aux autres, et considèrent les calamités générales comme un sujet de peine, la prospérité générale comme un sujet de joie. C'est ce qu'on peut appeler la loi de société. Troisième loi : Les hommes sont disposés à se perfectionner; ils distinguent les perfections des défauts; ils sont capables d'admiration et de mépris. C'est là le grand principe d'ambition parmi les hommes, ce qu'on peut appeler la loi d'estime ou de progrès.... L'excellence absolue ou relative est le suprême objet des désirs de l'homme. » (*Instit. de philosophie morale, théorie de l'âme*).

Mais qu'est-ce que la perfection ou l'excellence comme l'appelle Ferguson, et quel en est l'idéal? C'est ce qu'il n'indique nulle part dans ses ouvrages. D'un autre côté, comment se concilient les trois lois de conservation, de société et de perfection? Et dans les cas où l'une contrarie l'autre, laquelle faut-il suivre, laquelle négliger? C'est ce que Ferguson ne dit pas non plus. Le mérite de ce philosophe est d'avoir vu qu'on ne peut expliquer l'ensemble des actions humaines ni par l'intérêt personnel, comme l'avait fait Hobbes, ni par la bienveillance, comme Shaftesbury et Hutcheson l'avaient tenté, et que, chacun de ces principes ayant quelque chose de légitime, il est du devoir du moraliste de les admettre tous également. Ferguson non-seulement les admet, mais, sentant qu'ils n'expliquent pas tout encore, y joint ce qu'il nomme la loi de perfection et de progrès. Son tort est de n'avoir pas mieux éclairci cette dernière loi, et de n'avoir pas fait voir comment et au nom de quel principe supérieur elle se concilie avec les deux autres.

4° En politique, Ferguson examine la triple question de l'origine de la société, du but où elle doit tendre et de la forme de gouvernement la mieux appropriée à la poursuite de ce but. Sur le premier point, il réfute avec beaucoup d'esprit les opinions de Hobbes et de quelques autres publicistes sur l'état de nature. Il conteste à Hobbes l'hypothèse d'un état de guerre par où les sociétés auraient commencé, et prouve sans peine que la sociabilité de l'homme, les liens de famille, les affections sociales ont dû produire, dès l'origine, des relations différentes de celles que Hobbes a supposées. Quant aux publicistes comme Rousseau, qui ont rêvé, en le regrettant, un état de nature distinct de l'état de civilisation, Ferguson leur montre que la nature de l'homme reste toujours et partout la même, et qu'étant perfectible, elle est aussi bien et aussi légitimement la nature humaine chez un peuple policé que parmi une population sauvage. « Si on nous demande, dit-il (*Essai sur l'histoire de la société civile*, 1re partie), où se trouve l'état de nature, nous répondrons : il est ici, soit que nous soyons en France, au cap de Bonne-Espérance, ou au détroit de Magellan. Partout où l'homme exerce ses talents, toutes situations sont également naturelles. » Enfin, sur la question du but où la société doit tendre, Ferguson indique le progrès comme but, mais sans mieux déterminer en politique qu'en morale ce qu'il faut entendre par le progrès.

En jugeant Ferguson comparativement aux autres philosophes écossais, on doit reconnaître qu'il est moins original en psychologie que Hutcheson, moins délicatement observateur et moins systématique que Smith, moins profond et moins complet que Reid. Ce qui le distingue, indépendamment de la variété des matières qu'il a embrassées, c'est une rare justesse de bon sens, quelquefois une grande sagacité, enfin une étendue d'esprit qui lui a fait recueillir les idées exclusives de ses devanciers, en y ajoutant quelques idées nouvelles.

Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Analyse de psychologie* (*pneumatic* dans l'anglais) *et de philosophie morale*, Édimbourg, 1766; — *Essai sur la société civile*, in-4, ib., 1767; traduit en plusieurs langues : en français, par Bergier, 2 vol. in-12, Paris, 1783; — *Institutions de philosophie morale*, in-12, Édimbourg, 1769; traduit en plusieurs langues : en français, par Reverdit, in-12, Genève, 1775; — *Principes de science morale et politique*, 2 vol. in-4, Édimbourg, 1792. M. Pictet en a donné des extraits dans la *Bibliothèque britannique*. En outre, Ferguson avait, en 1778, réfuté dans un écrit à part quelques assertions du docteur Price sur la liberté civile et religieuse. A. D.

FERIO. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FERISON. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FESPAMO. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FESTINO. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FEUCHTERSLEBEN (Édouard, baron de) naquit à Vienne en 1806. Élevé à l'Institut impérial de Marie-Thérèse, il étudia ensuite la médecine et l'exerça, d'abord sans éclat et sans grands profits, pendant plusieurs années, lorsqu'en 1839, après diverses publications poétiques ou purement médicales, il fit paraître l'*Hygiène de l'âme*. Ce petit livre obtint un grand succès et lui valut les titres de membre, puis de secrétaire de la Société médicale de Vienne, enfin de professeur à la faculté de médecine dont il devint

doyen en 1846. En 1848, époque critique dans l'histoire de l'Autriche, il fut appelé par l'empereur au ministère de l'instruction publique; au bout de quelques mois, après des tentatives de réforme infructueuses, il donna sa démission lors de la catastrophe du 15 octobre. Il voulait reprendre ses fonctions de doyen et de professeur de la faculté; mais devant une manifestation de ses collègues qu'avaient irrités les projets et les actes du ministre déchu, il se démit encore de ces fonctions et se retira, épuisé de corps, non de courage, pour mourir peu de temps après en 1849. Une constitution frêle et maladive, qui l'avait presque fait condamner dès sa naissance, et une volonté énergique lui ont évidemment inspiré la doctrine du petit livre auquel il doit sa renommée.

Malgré quelques équivoques et quelques obscurités, l'hygiène de l'âme est définie par Feuchtersleben, « la science de mettre en usage le pouvoir que possède l'âme de préserver par son action la santé du corps. » Mais qu'est-ce que l'âme? Quelle est sa nature? Feuchtersleben affecte l'indifférence à cet égard; il laisse « aux philosophes qui ont du temps à perdre » le soin de rechercher s'il y a une distinction plus profonde à établir entre l'âme et le corps; pour lui, l'âme est le principe des faits de l'ordre moral. Matérielle ou non, l'effet de l'âme sur le corps est le même, ainsi que l'enseignement qu'on en peut tirer. L'âme ne peut pas se saisir elle-même, elle ne se révèle à nous que par son union avec le corps; cette union est donc hors de doute. Feuchtersleben établit d'abord d'une manière générale que l'âme exerce sur le corps une action puissante, soit pour favoriser, soit pour combattre la maladie; il va même jusqu'à dire que l'état physique est le reflet de l'état moral. Cette puissance de l'âme, il ne s'agit donc que de s'en emparer et de la régler pour en obtenir la santé du corps et même sa beauté.

Pour atteindre ce but, il décompose l'âme en trois facultés principales dont il étudie successivement l'action sur le corps : la faculté de sentir et d'imaginer, la faculté de désirer et de vouloir, la faculté de penser. Ni la volonté, ni la pensée n'ont d'empire direct sur le corps, mais seulement l'imagination. L'imagination est la cause des maladies mentales; elle a une véritable puissance plastique dans l'œuvre de la génération et de la formation du fœtus; elle est le principe de mille phénomènes physiologiques, curieux et sans elle inexplicables. L'imagination proprement dite est passive; le sentiment est l'imagination active, lorsqu'on vient à sentir ce qu'on imagine. Le sentiment est donc très-puissant pour provoquer le mal, mais il ne l'est pas moins pour l'écarter ou le guérir.

La volonté n'est pas seulement la faculté de désirer, c'est l'énergie vitale qui résulte de toutes les forces de l'âme; portée au plus haut degré, c'est le *caractère*. La volonté n'agit directement que sur les organes moteurs, mais par l'intermédiaire du sentiment elle peut tout sur le corps. Il faut vouloir, tel est le meilleur remède à tous les maux. *Valere aude*, telle est la devise du livre.

Mais que faut-il vouloir? c'est la raison qui répondra. L'idée n'a pas plus par elle-même d'action directe sur le corps que la volonté, mais par l'entremise du sentiment elle exerce aussi sur lui un empire immense. Le meilleur moyen de la santé est la culture de l'intelligence; non pas la science abstraite, non pas l'érudition, mais la connaissance de soi-même; non pas une connaissance égoïste, mais la connaissance de soi-même comme une partie du tout mise à sa place et rapportée à son auteur. Bref, pour que l'esprit acquière une puissance salutaire sur le corps, il faut d'abord croire à la possibilité de cet empire, secondement exercer ce pouvoir en tournant l'imagination vers le beau, en fortifiant, purifiant, améliorant la volonté, enfin en étudiant soi-même et le monde et en s'élevant à la conception de l'Être suprême.

On voit que l'*Hygiène de l'âme* est un assez curieux monument de la science des rapports du physique et du moral. Feuchtersleben n'en a traité qu'une partie, l'influence de l'âme sur le corps; Cabanis avait traité la question sous ses deux faces, quoique en insistant davantage sur l'influence du physique sur le moral. Même dans les limites où il se renferme, Feuchtersleben est très-inférieur à Cabanis. Il est vague, obscur, exagéré, déclamatoire, en somme il instruit peu.

Feuchtersleben avait commencé dès sa première jeunesse un journal de ses pensées, à la façon de Maine de Biran; il l'a continué jusqu'à sa mort; quelques fragments en sont publiés à la suite de la traduction française de son ouvrage.

L'*Hygiène de l'âme* a eu en Allemagne un grand nombre d'éditions; elle a été traduite en français sur la vingtième par le Dr Schlesinger-Rahier. La seconde édition de cette traduction est précédée d'une *étude biographique* par M. J. Pellagot et d'une *étude littéraire* par A. Delondre, extraite de la *Revue contemporaine* (15 avril 1858). Paris, 1860, in-12. E. C.

FEUERBACH (Paul-Jean-Anselme), né en 1775, à Francfort-sur-le-Mein, où il étudia la philosophie et le droit à l'université d'Iéna, enseigna cette dernière science à Iéna d'abord, puis à Kiel et à Landshut jusqu'en 1805. A cette époque il abandonna la carrière de l'enseignement pour entrer dans celle de l'administration et de la magistrature. Il mourut en 1833 dans sa ville natale. Il s'est acquis beaucoup de réputation par ses travaux sur la philosophie du droit, surtout du droit criminel. Il appartient à cette classe de jurisconsultes qui font de l'intimidation le but de la peine. Il veut, comme Fichte, que le droit de l'individu serve de principe à la loi juridique. Le droit ne doit pas être une permission purement négative, mais une autorisation positive soutenue par une sanction, une faculté juridique. Il veut aussi avec Kant que la raison pratique, c'est-à-dire le principe moral, soit le principe de la loi de droit; la faculté juridique de faire ou de ne pas faire doit résulter de ce principe, et l'avoir pour but. Le droit a donc la même fin que la morale, et doit être sanctifié et limité par elle. Mais quand Fuerbach en vient au point décisif, et qu'il se demande comment l'autorisation positive peut provenir de la raison pratique, il déclare cette question impossible à résoudre, et se retranche avec Kant derrière notre ignorance invincible de la nature des choses. Il est certain, dit-il, que cette autorisation doit émaner de la raison, mais on ne comprend pas de quelle manière. C'est pousser la réserve beaucoup trop loin; car, d'après Kant lui-même, nous savons très-bien rattacher aux principes fondamentaux de la raison les idées qui en découlent véritablement.

Le principe suprême du droit naturel, suivant Feuerbach, est donc celui-ci : « Le droit naturel exige une autorisation positive en faveur de l'individu, et cette autorisation doit émaner d'une loi rationnelle, quoique nous ne comprenions pas la possibilité du fait. » Il n'est pas grand partisan du jury, dans lequel il voit, pour chaque cas particulier, un législateur et un juge peu capable, l'un de décréter convenablement des peines, l'autre de démêler les faits et d'en apprécier

la moralité. (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von Fr. Jul. Stahl*, 1830-1837, t. I, p. 187.) Ce qui fait voir à Feuerbach un pouvoir législatif dans les mains du jury, c'est sans doute la faculté qui lui est reconnue, soit de déclarer l'accusé coupable ou innocent, soit de faire valoir ou non des circonstances atténuantes. Mais un juge quelconque serait, à ce compte, également législateur.

Les principaux ouvrages philosophiques de Feuerbach sont : *Des seuls arguments possibles contre l'existence et l'autorité des droits naturels*, in-8, Leipzig et Iéna, 1795 ; — *Critique du droit naturel, pour servir d'introduction à une science des droits naturels*, in-8, Altona, 1796 ; — *Anti-Hobbes, ou des Limites du pouvoir civil et du droit de contrainte des sujets contre leurs chefs*, in-8, Erfurth, 1798 ; — *Recherche philosophico-juridique sur le crime de haute trahison*, in-8, ib., 1798 ; — *Révision des principes et des notions fondamentales du droit pénal positif*, in-8, Iéna, 1799. L'édition de 1800 contient de plus le *Manuel du droit pénal positif ; de la Peine, comme garantie contre les crimes à venir*, in-8, Chemnitz, 1799 ; — *la Philosophie et l'expérience dans leurs rapports au droit positif*, in-8, Landshut, 1804 ; — *Réflexions sur le jury*, in-8, ib., 1813 ; — *Explication au sujet d'un prétendu changement d'opinion* (de l'auteur) *sur le jury*, in-8, Erfurth, 1819 ; — *Réflexions sur la publicité des débats judiciaires*, 2 vol. in-8, Giessen, 1821-1825. Feuerbach a aussi publié avec Harscher d'Almendingen et Grollmann une *Bibliothèque du droit et de la législation pénale*, in-8, Goëtt., 1800-1801. Le Journal philosophique de Niethammer contient aussi, du même auteur, une dissertation sur *la Notion de droit*, sur *l'Impossibilité d'un premier principe absolu de la philosophie*. J. T.

FICHTE (Jean-Théophile), un des plus grands penseurs et des plus nobles caractères de l'Allemagne, naquit le 19 mai 1762, au village de Rammenau, dans la haute Lusace. Son père, petit industriel, qui jouissait d'une grande réputation de probité, descendait d'un sous-officier suédois qui, lors de la guerre de Trente ans, s'était établi dans le pays. Tout en le surveillant avec soin, son père le laissa se développer librement et selon sa nature. Il donna de bonne heure des preuves de l'originalité de son esprit, de l'énergie de ses sentiments, de la force de sa volonté, se montrant tout différent des autres enfants, prenant rarement part à leurs jeux, et se livrant avec délices à des rêveries solitaires. Frappé de ses heureuses dispositions, un baron de Miltitz, ami du seigneur de Rammenau, offrit à ses parents de se charger de son éducation. Il le confia aux soins d'un pasteur des environs de Missnie, et c'est là, dans le village de Niederau, que Fichte passa les années les plus douces de sa jeunesse.

A treize ans, il lui fallut quitter cet heureux séjour pour entrer au collége-pensionnat de Schulpforta. Triste de la perte de sa liberté, excédé des mauvais traitements qu'il recevait d'un de ses camarades, séduit d'ailleurs par la lecture des aventures de Robinson, il résolut de fuir, pour aller vivre dans quelque île lointaine et solitaire. Déjà il était sur la route de Hambourg, lorsque le souvenir de sa mère le fit rentrer dans le devoir et retourner au collége. Il se mit dès lors avec ardeur à l'étude, et ne tarda pas à devenir un des meilleurs élèves de l'école.

A dix-huit ans, il se rendit à Iéna pour étudier la théologie ; mais son génie philosophique fut de plus en plus excité par cette étude même. Le problème de la liberté l'occupa surtout très-vivement. Il se décida d'abord pour le *déterminisme*, et la lecture de l'*Éthique* de Spinoza, qui fit sur lui une impression profonde, le confirma dans cette opinion.

Cependant le déterminisme le satisfaisait d'autant moins qu'il avait une plus vive conscience de sa personnalité, et bientôt le sentiment de la liberté se prononça avec tant de force en lui, qu'il devint le principe de sa philosophie.

La mort de son père adoptif l'ayant réduit à ses propres ressources, il eut à s'imposer de grandes privations, qui, loin de le décourager, ajoutèrent encore à la force de son caractère. Après avoir terminé ses études, n'ayant pu trouver à se placer comme pasteur dans son pays, il consentit à se faire précepteur dans une maison de Zurich (1788).

Dans cette ville, il fit la connaissance de Mlle Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. En 1790, après avoir cherché vainement en Allemagne un poste actif, il se rendit à Leipzig, pour s'occuper principalement de la philosophie de Kant. La *Critique de la raison pratique* surtout satisfaisait aux plus nobles instincts de sa nature, en confirmant sa foi dans la liberté et la dignité humaine.

Trompé dans les espérances de fortune qu'il avait commencé à concevoir, il retourna à son premier état. Il accepta une place de précepteur dans une famille noble à Varsovie, d'où il ne tarda pas à revenir, n'ayant pu se faire agréer, à cause de son mauvais accent français et de ses manières peu soumises.

A son retour de Pologne, il passa par Kœnigsberg pour voir en personne l'auteur de la *Critique*. Pour vaincre la froideur que lui montra Kant, Fichte soumit à son examen le manuscrit de l'ouvrage qui depuis parut sous le titre d'*Essai d'une critique de toute révélation*. Kant alors le recommanda comme précepteur au comte de Krokow, qui résidait près de Dantzig, et bientôt le succès de son premier écrit vint le tirer de l'obscurité et donner un autre cours à sa destinée.

L'*Essai d'une critique de toute révélation*, entièrement conçu dans l'esprit de Kant, ayant d'abord paru anonyme, la *Gazette littéraire d'Iéna*, qui avait alors une grande autorité, n'hésita pas à l'attribuer à ce philosophe et à lui accorder les plus magnifiques éloges.

Ainsi que Kant, Fichte suivait avec un vif intérêt la marche de la révolution française. Il consacra ses premiers loisirs de Zurich à la composition de deux écrits pour la défense des idées dont elle était la puissante manifestation.

Lavater, et d'autres personnes de Zurich, ayant prié Fichte de leur expliquer la philosophie de Kant, ce fut à cette occasion qu'il conçut la première idée de son œuvre, qui, dans l'origine, n'avait d'autre but que de compléter la *Critique* et de la faire reposer sur des principes incontestables. Il était à méditer cette entreprise, quand le gouvernement de Weimar lui offrit la chaire que Reinhold avait laissée vacante à Iéna. Fichte se rendit à cet appel en 1794, et se fit aussitôt, par le succès de son enseignement, des partisans enthousiastes et des adversaires passionnés.

Il exposa le principe fondamental de sa doctrine dans un programme intitulé : *Idée de la théorie de la science*. Ce programme fut suivi d'un ouvrage plus étendu, et ayant pour titre : *Fondement de la théorie de la science*. Vers le même temps, il publia ses *Leçons sur la mission du savant*. Le savant, selon lui, doit être l'homme le plus vrai, le plus complet; sa tâche est de travailler sans cesse à son propre perfec-

tionnement et à celui des autres. Telle était aussi la seule action qu'il voulût désormais exercer lui-même. Dans ses rapports avec la brillante jeunesse qui se pressait autour de lui, il s'appliquait surtout à la former à une pensée libre et à une activité désintéressée, deux choses que sa philosophie lui semblait devoir assurer mieux qu'aucune autre. Il n'était même si pleinement satisfait des résultats de sa spéculation que parce qu'ils s'accordaient si parfaitement, à ses yeux, avec la destination morale de l'homme, évidente par elle-même.

Ayant remarqué le bon effet qu'avaient produit sur les étudiants ses leçons sur la mission du savant, Fichte annonça l'intention de les continuer les dimanches à une heure non consacrée au culte public. Rappelant alors ses opinions démocratiques, ses adversaires l'accusèrent de vouloir substituer à la religion chrétienne le culte impie de la raison. Les leçons du dimanche furent interdites. En même temps il échoua dans le projet qu'il avait formé d'amener les élèves de l'université à dissoudre leurs associations secrètes, qui étaient une source des plus graves désordres. Déjà persuadés par lui, ils allaient y renoncer, lorsque l'intervention du gouvernement, qui prétendait assurer par des précautions injurieuses une résolution toute de loyauté et d'entraînement, non-seulement fit échouer l'entreprise, mais encore laissa planer sur Fichte le soupçon d'avoir voulu abuser de la bonne foi des étudiants. Leur animosité contre lui fut telle qu'il fut obligé de suspendre ses cours et de se retirer pour quelque temps à la campagne.

Dans cette retraite forcée, il écrivit la seconde partie de sa *Théorie de la science* et la première de sa *Philosophie du droit*. C'est aussi à cette époque que Reinhold, Frédéric Schlegel et M. de Schelling, à son début, adhérèrent publiquement à sa doctrine.

Cependant un orage plus violent ne tarda pas à éclater sur sa tête. Un article inséré par lui dans le *Journal philosophique*, et intitulé *Du fondement de notre foi en un gouvernement moral du monde*, le fit accuser hautement d'athéisme, et cette accusation, admise par le gouvernement de la Saxe électorale, qui partageait avec celui de Weimar le patronage de l'université d'Iéna, fut suivie de la démission de Fichte et de son bannissement des États saxons, en 1799. Il protesta énergiquement contre le reproche d'athéisme, et alla chercher un refuge à Berlin.

Pendant plusieurs années, il demeura dans cette ville sans caractère public. A cette époque appartiennent son *Traité de la destination de l'homme*, son *Rapport au public sur le vrai caractère de la philosophie nouvelle*, et une seconde édition des *Principes de la théorie de la science*. En même temps il exposait sa doctrine à un auditoire choisi, composé de jeunes savants, d'hommes du monde, de hauts fonctionnaires. Il venait d'être nommé professeur à Erlangen, lorsque vint le surprendre, à Berlin, la nouvelle du désastre d'Iéna. Il suivit la fortune des vaincus, se réfugia à Kœnigsberg, puis à Copenhague, et ne retourna auprès de sa famille qu'après la paix de Tilsitt.

Désormais la vie de Fichte va prendre une plus grande importance politique. Pour se relever un jour de sa décadence, le gouvernement prussien sentit la nécessité de retremper, avant tout, le caractère national par de fortes études et par un meilleur système d'éducation publique. Une université devait être établie à Berlin, et Fichte fut chargé d'en rédiger le plan. Mais le projet qu'il présenta avait quelque chose de trop idéal et de trop absolu pour pouvoir être adopté en son entier. En attendant que la nouvelle université ouvrît ses cours, Fichte reprit ses leçons privées, et prononça pendant l'hiver de 1807 à 1808, dans une des salles de l'Académie, et souvent au bruit du tambour français, ses *Discours à la nation allemande*. C'était un appel éloquent fait au peuple allemand pour l'engager à veiller à la conservation de sa nationalité, à mourir pour elle si cela était nécessaire. Lui-même était prêt à faire à cette sainte cause le sacrifice de sa liberté, de sa vie.

Fichte fut nommé professeur à la nouvelle université, et la gouverna, comme recteur, pendant deux années, avec une grande fermeté. Lors du soulèvement général de l'Allemagne, après la funeste campagne de Russie, Fichte offrit de servir dans l'armée en qualité d'aumônier. Son offre fut refusée; mais il eut le bonheur de rendre un grand service à l'humanité et à son pays. Une conspiration s'était formée dans le dessein de massacrer nuitamment la garnison française de Berlin. Un des conjurés, ancien élève de Fichte, ayant conçu des doutes sur la légitimité de cette entreprise, vint lui faire part du complot. Fichte courut en avertir le chef de la police prussienne, et lui persuada d'empêcher un crime odieux et inutile.

La guerre, en s'éloignant de Berlin, y laissa une maladie contagieuse. La femme de Fichte, qui avait aidé à soigner les soldats malades, en fut atteinte, et la contagion ne la quitta que pour se jeter sur Fichte lui-même. C'était au moment où, ayant repris ses études avec une nouvelle ardeur, il allait mettre la dernière main à son œuvre. La mort ne lui en laissa pas le temps : il succomba le 28 janvier 1814.

Dans l'extérieur de Fichte, tout accusait la résolution, la persévérance. Sa démarche ferme et décidée annonçait la droiture et l'énergie de son caractère. On pouvait lui reprocher de la raideur et de l'obstination; mais c'est à ce prix qu'il fut au-dessus de toute faiblesse, de toute considération personnelle et vulgaire.

La philosophie de Fichte fut déterminée par l'état de la philosophie contemporaine et aussi par l'individualité même de son auteur. Relativement à l'esprit général du XVIIIe siècle, la doctrine de Fichte était une protestation violente contre le matérialisme, et une affirmation énergique de l'activité du *moi* et de la liberté morale. Relativement à la philosophie de Kant, c'était un effort puissant pour l'établir sur une base inébranlable.

Ce qui doit fixer d'abord l'attention dans l'œuvre de Fichte, c'est l'idée qu'il se faisait de la science. Ce qui manquait à Kant, selon lui, c'était de ne pas s'être élevé jusqu'à une *critique pure*, portant, non sur la pensée naturelle, mais exclusivement sur la pensée philosophique. Cette critique pure constitue la philosophie générale, la *théorie de la science*. Elle doit commencer par établir l'idée même de la science. Une science doit être *une* et former un *tout*. Pour cela, elle doit se fonder sur un principe souverain unique, d'où elle tire à la fois sa substance et sa certitude. Mais ce principe, sur quoi repose-t-il lui-même, et de quel droit conclura-t-on de sa vérité à celle de toutes les autres propositions? Telle est la question qui est l'objet de la critique pure, de la théorie de la science. Si cette science est impossible, tout savoir est sans fondement, toute autre science ayant son principe ailleurs qu'en elle-même. Ou il n'y a pas de certitude, ou il faut qu'il y ait une science qui, fondée sur un principe absolu et d'une vérité immédiate, puisse devenir le fondement

commun de tout savoir et de toute certitude. Ce dont on dit quelque chose est la *matière* de la proposition, et ce qu'on en dit en est la *forme*. Il faudra que le principe absolu tienne de lui-même sa matière et sa forme, de telle sorte que l'une soit déterminée par l'autre, la forme par la matière, et réciproquement. S'il y avait dans la théorie de la science d'autres principes renfermant quelque chose d'absolu, il faudrait au moins qu'ils tinssent du principe souverain, soit la matière, soit la forme, et l'on va voir qu'en effet la science fondamentale repose sur trois principes : le premier entièrement absolu, le second absolu seulement quant à la forme, et le troisième absolu quant à la matière seule.

La possibilité d'un principe souverain absolu suppose que le savoir humain forme un système unique. Si ce système n'existe pas, alors de deux choses l'une, selon Fichte : ou il n'y a rien d'immédiatement certain, et tout savoir repose, en définitive, sur une pétition de principe; ou bien il y a plusieurs systèmes, reposant chacun sur un principe spécial, soit qu'alors on admette plusieurs vérités innées, également primordiales, soit que l'on suppose hors de nous une *variété de choses simples*, laquelle se communique à notre esprit par des impressions simples, et dès lors il n'y a point d'unité dans notre savoir : il peut être certain, mais il ne forme pas un système ; ce serait encore une demeure solide, mais composée de pièces séparées, sans communication entre elles, sans lumière, sans harmonie, sans unité, et toujours inachevée.

Ainsi point de véritable système, s'il n'est *un*, et pour être un, il faut qu'il soit fondé sur un principe unique, qui soit pour le système ce que la force centripète est pour le globe.

Ce principe, il ne s'agit pas de le prouver, mais il faut le découvrir par la réflexion et en observant les lois ordinaires de la logique, lesquelles, après avoir servi à mettre le principe souverain dans tout son jour, y trouveront elles-mêmes leur preuve et leur fondement. Prenez un fait quelconque de la conscience ou de l'expérience interne, et retranchez-en tout ce qu'il sera possible d'en retrancher comme appartenant à l'expérience, ce qui restera sera du fait même de l'esprit et primitivement posé par lui.

Rien de plus incontestable que cette proposition $a = a$; car en disant a est a, je n'affirme rien du sujet, je dis seulement que si a est, il est ce qu'il est ; mais je porte un jugement, je juge, je pense, et par là je me pose moi-même. C'est le *Cogito, ergo sum*, sous d'autres termes. Tout jugement porté par moi implique celui-ci : Je suis, je suis *moi*. Mais là ne se borne pas la déduction de Fichte. En disant je suis, le *moi* se pose lui-même, et, en se posant lui-même, il devient, il se fait, de sorte qu'il est son propre produit, action et agent, cause et effet. Il n'y a pas de *moi* sans conscience, et ce n'est que du moment qu'il se pose qu'il acquiert la conscience de *soi*. Ce jugement fondamental, par lequel le *moi*, en disant je suis *moi*, se pose et se produit, est un fait-action, un acte-fait. Le *moi* est, parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. *Je suis absolument, parce que je suis*, et *je suis absolument ce que je suis*, et *l'un et l'autre pour moi*. Ce dont l'essence consiste à se poser lui-même comme étant, et le *moi* comme sujet absolu, tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte; telle en est aussi l'erreur radicale.

Pour assurer à l'esprit de l'homme une science absolue, il a dû lui arroger une existence absolue en abusant de ce qu'il y a d'ambiguïté dans le sens du mot *poser*, et en supposant que le *moi* se produit par cela seul qu'il s'affirme, et que son existence même date du moment où il s'en donne la conscience.

Fichte applique au *moi* la définition que Spinoza donne de la cause absolue, de la substance divine. *Le moi pose primitivement son propre être* : tel est le principe souverain absolu de la théorie de la science.

Par un second acte primitif, *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu* : tel est le second principe absolu seulement quant à la forme. Et comme ce second principe, par lequel le *moi* reconnaît à côté de lui quelque chose d'aussi absolu que lui-même, est en contradiction avec le premier principe et avec lui-même, il faut, pour résoudre cette double contradiction, admettre un troisième principe, absolu quant à la matière seulement, et conçu ainsi : *Le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre;* en d'autres termes : *J'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi indivisible.*

Tels sont les trois principes de la théorie de la science, reposant sur les trois idées fondamentales de la philosophie, l'idée du *moi* absolu, celle d'un objet extérieur absolu, et celle de la détermination réciproque de l'un par l'autre. Ces trois principes correspondent aux trois formes fondamentales du jugement, sous le rapport de la qualité : l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation;* ou la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. Tel est aussi le principe de la méthode de Fichte, perfectionnée depuis par Hégel. Dans une proposition actuellement donnée, l'analyse découvre et met en évidence la contradiction qu'elle renferme ; puis une synthèse conciliatrice résout cette contradiction, par une sorte de *mezzo termine*, dans une proposition nouvelle. Ainsi toute nouvelle proposition de la science est ou le développement ou la rectification d'une proposition précédente. Toutes elles se tiennent entre elles, et forment ensemble un système organique dont le *moi* est à la fois la base et le couronnement.

Les trois principes se résument dans cette proposition : *Le moi et le non-moi se déterminent réciproquement.* L'analyse y découvre ces deux propositions nouvelles : 1° Le *moi* se pose comme déterminé par le *non-moi*, ou le *non-moi détermine le moi;* 2° Le *moi* pose le *non-moi* comme déterminé par le *moi*, ou *le moi détermine le non-moi.*

La première de ces propositions est le principe de la philosophie *théorique;* la seconde, celui de la philosophie *pratique.*

Toute la philosophie théorique devra donc être déduite de ce principe : *Le non-moi détermine le moi.* Selon ce principe, le *moi* semble se trouver posé comme passif à l'égard des objets, et la connaissance paraît le produit de l'action que ceux-ci exercent sur le sujet pensant. Il n'en est rien cependant; car c'est le *moi* lui-même qui se pose comme déterminé par le *non-moi*. Le *moi* est virtuellement toute réalité, et rien n'existe que par un effet de son activité absolue. La prétendue réalité du *non-moi* n'est donc qu'un produit de cette activité : c'est autant de pris sur la réalité du *moi*, qui en aliène toute la part qu'elle fait au *non-moi.*

L'idée du *non-moi* n'est qu'une modification de celle du *moi*. Le *moi* sentant par la pensée sa réalité limitée, suppose hors de lui une cause de cette limitation, la réalise dans un *non-moi;* mais ce *non-moi*, en le posant, il le détermine selon sa propre nature. Le monde extérieur n'a donc dans ce système qu'une existence d'emprunt, due uniquement à la nécessité où se trouve le *moi* de se rendre compte de ce fait intime qu'il

est tour à tour passif et actif. Tout ce qui naît en lui de sensations, de sentiments et d'idées découle de sa propre réalité, et la réalité prétendue extérieure, c'est l'idéal réalisé ; elle procède du *moi* et n'a de véritable existence que dans le *moi*, et pour le *moi*. Tout ce que l'analyse critique laisse subsister à côté du *moi*, c'est une impulsion qui est venue le solliciter, et qui est le principe du développement de sa virtualité. Ainsi s'évanouit jusqu'à cette ombre de réalité que Kant avait laissée aux impressions parties des choses en soi, et l'idéalisme critique devient, dans le système de Fichte, *idéalisme subjectif absolu*, avec cette seule réserve que le *moi*, pour se développer, a besoin de recevoir une impulsion du dehors : le monde extérieur n'est plus, dans la philosophie théorique, qu'une hypothèse pour expliquer un phénomène intellectuel.

Le *moi* absolu, considéré comme intelligence, a besoin d'être déterminé ; par là même, il devient fini et n'est plus absolu. Il y a donc opposition entre le *moi* pris en soi et le *moi* connaissant, et cette opposition, il faut la concilier, ce qui ne peut se faire qu'autant que l'on admet que le *moi* détermine lui-même ce *non-moi* inconnu d'où lui vient l'impulsion comme intelligence. Le *moi* absolu devra être la cause du *non-moi*, et, par conséquent, la cause indirecte de cette impulsion elle-même. De cette manière le *moi* ne dépendra réellement que de lui seul. La science du *moi* actif ou pratique a donc pour principe cette proposition : *Le moi détermine le non-moi;* la détermination absolue du *non-moi* est l'objet de l'activité du *moi*.

En tant qu'absolu et pris en soi, le *moi* est sans étendue et sans mouvement, un point mathématique. Pour arriver à la conscience de soi, il éprouve le besoin de se développer. Il se livre à un mouvement centrifuge, mais c'est pour revenir à lui. Par là seulement devient possible l'impulsion du dehors, qui a ainsi sa cause première dans la nature même du *moi* absolu. Afin de réaliser son être tout entier, de se donner la pleine conscience de soi, il veut étendre à l'infini la sphère de son activité. Cette tendance se fortifie de la résistance même qu'elle rencontre. Aucune de ses actions, nul résultat déterminé de son activité ne peut satisfaire le *moi* et par là même il est poussé à redoubler d'efforts pour réaliser son idéal de perfection et d'harmonie : c'est une aspiration incessante vers l'infini. Le but commun de la connaissance et de l'action est d'assurer l'empire du *moi* sur le *non-moi*, de reprendre sur celui-ci toute la part de réalité que le *moi* lui a faite, et de rétablir ainsi l'unité parfaite de l'esprit par la conscience actuelle de son indépendance et de sa réalité absolue.

Ces principes, Fichte les appliqua au *droit naturel* et à la *morale*. Le droit et la morale ont pour base l'idée de la liberté qui suppose celle de l'individualité et celle d'une sphère d'action. Le *moi* absolu n'est pas l'individu : celui-ci se déduit de celui-là. Au point de vue pratique, la philosophie devient réaliste, admettant forcément une pluralité de personnes constituant ensemble une communauté morale sous une même loi, et un monde extérieur qui est l'objet de notre activité.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel, sans se poser comme individu, et sans poser en même temps d'autres êtres raisonnables. La liberté du *moi* absolu se partage ainsi entre tous les êtres doués de raison. Dans ses rapports avec ses semblables, l'homme se sent obligé de respecter leur liberté, qui limite la sienne. C'est là ce qui constitue le droit naturel. Le but de l'État est d'assurer, de réaliser ce droit.

La politique de Fichte est, du reste, à travers des déductions souvent pénibles, assez semblable à celle de Rousseau. Tout en reconnaissant la forme républicaine pour la plus rationnelle, il en fait dépendre l'application de l'esprit public des nations, et ne la croit possible que là où le peuple a appris à respecter la loi pour elle-même. Toute constitution est légitime, selon lui, à condition qu'elle favorise le progrès général et le développement des facultés de chacun. Le principe de sa police est de prévenir les crimes plus que de les punir, et quant au droit de répression, il se rapproche du système pénitentiaire et exclut la peine de mort.

La morale de Fichte (*System der Sittenlehre*, 1798) est pour le fond celle de Kant ; mais elle est chez lui formulée en d'autres termes, établie sur d'autres déductions et enrichie de développements nouveaux. Le principe de la moralité, selon Fichte, est que l'intelligence doit déterminer absolument l'exercice de la liberté d'après la notion de la personnalité. La fin de toutes les actions de l'homme moral est de faire régner la raison, la raison seule, dans le monde sensible, la raison et la moralité dans la cité formée par les êtres intelligents. La loi morale suppose la réalité du monde objectif ; elle détermine à la fois l'objet de l'action et le commandement absolu qui constitue le devoir. Par elle nous existons dans le monde intelligible, et par l'action seule nous existons dans le monde phénoménal. La liberté absolue en est la fin dernière et souveraine. De ce principe dérivent d'un seul et même jet les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers les autres. L'empire de la raison ne peut se réaliser que dans les individus ; mais tous tendent à une même fin, et ils ne peuvent se sauver que les uns par les autres. La loi morale, qui est en moi comme individu, a pour objet le triomphe de la liberté en général, le salut du monde. L'idéal de la perfection sociale, c'est un accord parfait de toutes les volontés, cet état d'harmonie universelle où, en obéissant à la loi de la raison, chacun travaillerait au salut commun, et où l'activité de tous tournerait à l'avantage de chacun. La liberté du *moi* pur est celle de tous les êtres doués de raison, la *vraie communion des saints*. Du point de vue divin, la conscience de tous, prise objectivement, est une seule et même conscience. De ce point de vue, qui est celui de Dieu et de la philosophie, tout être raisonnable est sa propre fin, et chacun est en même temps un moyen de réaliser les fins de la raison universelle. Par là même que l'individualité de chacun semble s'évanouir en présence de tous, chacun devient la pure expression de la loi morale, *moi* pur, le *moi* divin, par la libre détermination de soi. L'homme *est une fin en soi*, avait dit Kant ; mais il en est une pour les autres, ajoute Fichte, et c'est là précisément ce qui fait la dignité de l'individu : la vertu est l'oubli de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres intelligents ; chacun doit, selon la mesure de ses forces et à la place qui lui a été assignée, travailler à l'œuvre de la moralisation universelle, au triomphe de la raison : le salut du monde est à ce prix.

Si Fichte, dans ce système, a encore renchéri sur le rigorisme de Kant, il a en même temps ajouté à la beauté de la morale de son maître. Et si concevoir ainsi le devoir et la destinée de l'homme sur la terre, c'est se faire illusion, il faut convenir du moins qu'il n'est donné qu'aux plus grandes âmes, aux plus nobles esprits de se tromper de cette manière.

Nous venons de donner le résumé de la philosophie de Fichte, telle qu'il l'a exposée dans

ses premiers écrits sur la théorie de la science, sur le droit et la morale; écrits par lesquels il marque réellement dans l'histoire de la pensée allemande. Depuis, il apporta quelques modifications à sa doctrine primitive, tout en demeurant fidèle à son esprit. Il s'efforça de la mettre plus d'accord avec le sens commun, avec le sentiment religieux surtout, avec les nécessités pratiques, et parfois aussi avec les nouveaux systèmes qui s'élevaient à côté du sien.

Dans le traité *de la Destination de l'homme*, Fichte exposa sa philosophie sous une forme moins scientifique, en cherchant à la concilier avec la conscience universelle. Dans cet ouvrage, l'homme pensant passe du doute à la science, de la science à la foi. Dans la première partie du livre, le penseur balance incertain entre l'idéalisme et le réalisme, et plus il raisonne pour sortir de ce dédale de doutes, plus il s'y égare et s'y perd. Alors lui apparaît un esprit, le génie de la spéculation critique, qui lui révèle ou plutôt lui fait trouver par ses questions les principales propositions de l'idéalisme transcendantal; mais comme ce prétendu savoir, entièrement négatif quant au monde extérieur, ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience du *moi* avec son monde idéal, le penseur, déçu dans son attente, reproche à l'esprit de l'avoir trompé en lui donnant un vain fantôme pour la science. L'esprit se justifie en lui montrant que ce système, bien qu'il soit vrai, n'est pas le système tout entier de la conscience humaine, et il l'adresse à la foi pour le compléter. Tu as voulu savoir, lui dit-il; or, le savoir n'est qu'image et réflexion, et la réalité sur laquelle porte la réflexion, nul savoir ne peut y atteindre. Cette fausse réalité que tu croyais avoir reconnue hors de toi, et qui te pesait comme une servitude, notre système l'a détruite; mais ce système est d'ailleurs *absolument vide en soi*. Si maintenant tu cherches une autre réalité, ce n'est pas à la science qu'il faut la demander : il faut pour la trouver un autre organe; cet organe est en toi : c'est la conscience de la loi morale, qui nous impose en sa vérité une foi absolue, et avec elle la foi en toutes les existences que la loi morale suppose. Sur cette base, Fichte rétablit l'existence du monde phénoménal, celle d'un monde moral et spirituel, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la loi morale, comme la volonté infinie, universelle, qui se révèle dans la conscience, et qui est l'âme et le lien de tout ce qui existe.

Dans le petit écrit qui le fit accuser d'athéisme et dans son *Apologie*, Fichte n'admettait qu'un Dieu pour ainsi dire collectif, un monde moral divin, et d'autre religion que la foi en ce monde moral universel. Selon lui, l'idée d'un Dieu personnel impliquait contradiction; nier la substantialité de Dieu, ce n'était pas nier Dieu, c'était dire que Dieu est activité, intelligence, conscience pure; lui attribuer de la personnalité dans le sens ordinaire, ce serait le concevoir comme fini : toute notion précise ferait de Dieu une image, une idole. Ce n'était pas d'athéisme, disait-il, qu'il fallait l'accuser, mais plutôt d'*akosmisme* (négation du monde), parce que, selon lui, ce monde spirituel ou moral était le seul monde réel. Ce qui était vrai, c'est qu'à cette époque même le sentiment religieux n'était point réellement affaibli dans Fichte; plus tard il alla jusqu'à l'exaltation, jusqu'à un mysticisme peu éloigné de celui de Proclus et de Plotin.

Cette tendance se prononça de plus en plus dans ses nouveaux écrits, les *Traits caractéristiques du siècle présent* (in-8, Berlin, 1806); la *Fonction du savant* (in-8, ibid., 1806); la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (ibid., 1806) : c'est, dans son dernier développement, un panthéisme mystique et moral. Voulez-vous voir Dieu face à face? dit Fichte, ne le cherchez pas par delà les nues : vous le voyez dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui. Dieu est *ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée*, qui ne vit que par lui. Donnez-vous à lui, et vous le trouverez en vous-mêmes. La vraie piété est nécessairement active; elle consiste dans l'intime conviction que Dieu est en nous, et qu'il accomplit son œuvre par nous. Pour s'unir ainsi à Dieu, il faut renoncer entièrement à sa propre individualité. Le comble de la perfection et de la félicité, ce n'est plus seulement l'accord parfait de tous sous la loi de la raison, une entière abnégation de soi dans l'intérêt de la communauté, mais l'union avec l'Être divin par un renoncement sans réserve à sa propre personnalité. A la place du *moi* absolu est venu se mettre Dieu, et la théorie de la science est devenue une théorie de Dieu.

Les vues de Fichte sur l'histoire de l'humanité sont panthéistes dans le même sens. Selon lui, Dieu se révèle éternellement dans la conscience de l'homme. Cette révélation se montre d'abord sous la forme de l'instinct et d'une foi traditionnelle et devient peu à peu une vue claire et raisonnée de l'univers. Le dernier terme de la manifestation divine dans l'humanité est une sorte de théocratie rationnelle, le règne de Dieu, amené par le progrès de la raison, sous la loi du christianisme rationnellement interprété : considérés du point de vue religieux, tous les phénomènes du temps sont des développements nécessaires de la vie divine; ainsi chaque révolution est la condition d'un développement nouveau. Pour comprendre un siècle, il faut s'être fait *a priori* une idée du plan du gouvernement universel. La réalisation de ce plan se poursuit à travers cinq âges ou périodes : l'âge primitif, âge d'*innocence*, où la raison règne comme loi de la nature, comme instinct, sans liberté et sans effort; l'âge de l'*autorité* et du *péché*, où cet instinct, affaibli dans les masses, ne vit plus que dans quelques hommes d'élite; l'âge de *corruption* universelle, où l'on secoue à la fois le joug de l'autorité et le frein de la raison; l'âge de la *science*, où la vérité est recherchée comme le plus grand des biens, et où commence la *réhabilitation*; enfin l'âge de la *justification accomplie*, de l'innocence reconquise par la science et par la vertu. Ainsi toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'époque actuelle est, selon Fichte, le milieu du temps total, époque de transition de la troisième période à la quatrième; de l'âge de la corruption et de la licence à l'âge de la raison et du savoir. Les diverses phases de l'État correspondent par des formes analogues à l'esprit général des âges. L'État s'élève par trois degrés à sa perfection. Dans l'État parfait, chacun est *souverain* quant à la fin nécessaire de l'humanité, et chacun est *sujet* quant à l'usage de ses forces.

Les *Dialogues sur le patriotisme* et les *Discours à la nation allemande* (in-8, Berlin, 1808) sont comme la continuation des *Leçons sur le temps présent*. Dans le premier de ces écrits, Fichte représente l'époque actuelle comme étant le moment où va commencer le quatrième âge. Désormais le progrès de l'humanité dépendra de la science, et la science sera surtout gardée et cultivée par les Allemands, peuple élu de la philosophie, comme dira Hégel huit années plus

tard. Les *Discours*, abstraction faite de ce qu'il y a de purement national, étaient surtout destinés à annoncer la venue du règne de la science rationnelle, et à la préparer par la réforme de l'éducation. La fonction du savant est de présider à cette éducation. Le vrai savant est un *artiste* qui a pour mission de transformer le monde par la pensée. Dans l'ouvrage posthume publié sous le titre de *Politique* (*Statslehere*), in-8, Berlin, 1820, Fichte décrit le cinquième âge, cet âge d'or où la raison régnera en souveraine, et constituera le royaume de Dieu sur la terre, règne du droit, de la vérité et de la liberté.

Continuateur de Kant, Fichte ne forma pas une école proprement dite; mais il imprima une direction nouvelle au mouvement philosophique parti de Kœnigsberg. Il exerça une grande influence sur la pensée de Frédéric Schlegel, de Novalis, de Solger, de Schleiermacher. Il eut pour disciples M. de Schelling et même Hégel, qui, tout en le dépassant, relèvent immédiatement de lui, et lui doivent une grande partie de ce qu'il y a de plus remarquable dans leur philosophie.

Les œuvres complètes de Fichte ont été publiées par son fils qui occupe un rang distingué parmi les philosophes contemporains. Berlin, 1845 et suiv., 8 vol. in-8. La *Vie de Fichte* a été écrite par le même, Sulzbach, 1830-31, 2 vol. in-8. Plusieurs ouvrages de Fichte ont été traduits en français : *la Destination de l'homme*, par Barchou de Penhoën, Paris, 1836, in-8; — *de la Destination du savant et de l'homme de lettres*, trad. par Nicolas, Paris, 1838, in-8; — *de l'Idée d'une guerre légitime*, trad. par le Dr Lortet, Lyon, 1831, in-8; — *Doctrine de la science*, et *Principes fondamentaux de la science*, trad. par P. Grimblot, Paris, 1843, in-8; — *la Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. par F. Bouillier, Paris, 1845, in-8.

On peut consulter sur Fichte : Ch. de Rémusat, *Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande*, 1847 (dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et polit.); — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — C. Bartholmess, *Kant et Fichte*, dans le compte rendu des séances de l'Académie des sciences mor. et polit., tomes XXIX et XXX. J. W.

FICIN (Marsile), le plus considérable des platoniciens du XVe siècle, naquit à Florence en 1433. Son père, premier médecin de Cosme de Médicis, le destinait à la médecine, c'est-à-dire aux honneurs de sa survivance. Un événement dont l'influence en Occident a été immense dérangea ce plan paternel.

Parmi les Grecs venus au concile de Florence (en 1438) se trouvait Gémiste Pléthon, homme d'un vaste savoir et d'une rare éloquence, un second Platon, disent les contemporains. Dans l'intervalle des séances du concile, il exposa en public, avec tout le zèle d'un apôtre, les plus belles parties de la philosophie platonicienne, et sut si bien communiquer son enthousiasme, que le grand citoyen qui gouvernait Florence résolut d'y naturaliser cette noble philosophie. Il choisit le jeune Ficin, qui dès lors annonçait les dispositions les plus heureuses, pour être l'instrumentd e son dessein. Il le fit élever sous ses yeux dans l'intérieur de son palais, l'entoura de maîtres grecs, voulut qu'il lût dans leur langue tous les grands philosophes de l'antiquité; et quand il eut trente ans, il le mit à la tête de l'académie platonicienne de Florence, et le chargea d'être en Occident l'interprète et le propagateur de la philosophie de Platon. De là les nombreuses traductions de Ficin, celle de Platon, de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, de Denys l'Aréopagite, du faux Mercure Trismégiste, objet de son respect et de son admiration, travaux immenses et encore utiles malgré de nombreuses imperfections.

Dans ce commerce assidu avec tant d'esprits supérieurs, Ficin, malgré les enseignements du christianisme, n'a su guère qu'emprunter. Comme tout son siècle, il fut subjugué par tant de force, ébloui par tant de lumière. Dépourvu du véritable esprit philosophique, trop faible pour tenir la balance égale entre Platon et Aristote, entre Platon et les alexandrins, il se fit le disciple de toutes les écoles, sacrifia à tous les systèmes, et ne parvint à se donner qu'une philosophie d'emprunt. Exposons en peu de mots cette philosophie, qui, du reste, n'est relative qu'à une seule question, celle de la destinée humaine.

On sait que sur cette question l'école péripatéticienne du XVe siècle s'était divisée en deux sectes, dont chacune reconnaissait pour chef un des deux grands commentateurs d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise et Averroès. Les alexandristes pensaient que l'âme, inséparable du corps, périt avec lui; les averroïstes, qu'elle retourne à Dieu d'où elle est sortie, et s'y abîme en perdant sa personnalité. Ce sont ces deux solutions, l'une matérialiste, l'autre panthéiste, que Ficin tient à combattre.

A ceux qui disent que tout périt avec le corps, il oppose cette doctrine que l'âme humaine est sortie de Dieu, et que sa destinée est de se réunir à lui en se déchargeant des liens de la matière. De telle sorte que la mort du corps est pour l'âme le signal de la délivrance, et non le signal de l'anéantissement. En effet, sur cette terre, l'âme raisonnable aspire à la connaissance de la vérité et à la possession du bien. Or, le bien et la vérité sont Dieu lui-même. L'âme aspire donc à se réunir à Dieu; mais elle y aspire sans pouvoir y atteindre tant qu'elle est engagée dans les liens du corps. Cependant, si l'âme n'est éclairée par la sagesse divine, si elle n'est en communion avec le souverain bien, il n'est pas pour elle de vrai bonheur. L'homme serait donc la plus malheureuse de toutes les créatures s'il n'était pas immortel.

Voici un autre argument beaucoup moins concluant. L'univers, dit Ficin, est une chaîne dont le monde physique est le dernier anneau, Dieu l'anneau supérieur, l'homme l'anneau intermédiaire. Ce qui caractérise le monde physique, c'est sa passivité, son inertie. L'espèce d'activité dont il semble doué ne lui vient pas de sa masse, mais d'une force étrangère qui lui donne toutes ses qualités extensives et intensives, et qu'on peut appeler sa forme. Au-dessus de cette forme divisible comme la matière elle-même, il en est une autre qui n'est plus divisible, mais simplement variable. Cette forme est l'âme raisonnable, forme pure et vraie. Au-dessus de l'âme raisonnable est la nature spirituelle des anges, indivisible et immuable tout ensemble. Toutefois la nature de l'ange admet encore une certaine multiplicité; il y a donc une forme plus haute et absolument une, c'est Dieu, qui est l'unité même, la vérité et le bien. Quant aux âmes raisonnables, il y en a de trois espèces : l'âme du monde, les âmes des douze sphères, les âmes des animaux. Toutes subsistent par elles-mêmes, toutes sont indépendantes de la matière, indépendantes du temps et de l'espace, et, par conséquent immortelles.

Les mêmes raisons servent à réfuter les aver-

roïstes, qui prétendent que les âmes s'abîment en Dieu, et y perdent toute personnalité et toute existence propre.

Il n'est pas difficile de trouver la source de toutes ces idées, auxquelles Ficin n'a rien ajouté, qu'il n'a même pas su rajeunir par la forme, et auxquelles il associe avec une crédulité naïve toutes les fables alexandrines sur une tradition philosophique commençant avec Thot ou Mercure Trismégiste, continuant avec Orphée, Aglaophème, Pythagore, Philolaüs, et arrivant à son apogée dans Platon. Ce qui appartient en propre à Marsile Ficin, c'est son enthousiasme, nous devrions dire son culte pour Platon et sa doctrine. De cet enthousiasme sont nés dans la pratique des effets surprenants.

Dans une lettre inédite, trouvée par M. Franck dans les archives des Médicis à Florence, Ficin s'efforce de consoler une de ses cousines affligée de la mort de sa sœur. Sait-on de quoi il lui parle? De l'ordre universel, de la vie qui n'est qu'une prison dont la mort délivre. Il soutient même que notre affection a tout à gagner à la mort de nos proches, puisque pendant leur vie nous ne les voyons pas eux-mêmes, mais seulement leur corps, qui est leur ennemi, tandis que la pensée contemple facilement les âmes de ceux qui ne sont plus, et les voit libres et resplendissantes de la lumière divine. Du Christ et de sa religion, pas un mot, et il était prêtre alors. Chargé à quarante-deux ans de la direction de deux églises de Florence, il profita de sa position pour prêcher et encourager l'étude de la philosophie dont il se nourrissait lui-même. Du haut de la chaire sacrée, il recommanda aux fidèles la lecture des livres de Platon : il eut des frères en Platon au lieu de frères en Jésus-Christ, et s'efforça d'introduire des morceaux du philosophe grec jusque dans les offices et les prières de l'Église chrétienne.

Il mourut en 1499, estimé de tout le monde, et regretté de Laurent de Médicis, qui l'avait protégé après son père et son aïeul. Son principal ouvrage a pour titre : *Theologiæ Platonicæ de immortalitate animorum*, lib. XVIII, in-f°, Florence, 1482. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Paris, 1641, en 2 volumes in-f°.

Consultez sur Ficin les ouvrages dont voici les titres : *Commentarius de Platonicæ philosophiæ post renatas litteras apud Italos restauratione, sive M. Ficini vita, auctore J. Corsio ejus familiari et discipulo*, Pise, 1772; — Schelhorn, *Comm. de vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini*, en tête des œuvres complètes de Ficin, édition de Bâle, 1561, 2 vol. in-f°, et de Paris, 1641, 2 vol. in-f°; — Sieveking, *Histoire de l'académie platonicienne de Florence*, in-8, Goëttingue, 1812 (all.); — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, 13 vol. in-4, Milan, 1772-1782; et toutes les histoires de la philosophie, particulièrement Buhle, qui, dans le second volume de son *Histoire de la philosophie moderne*, a consacré à Ficin un article d'une immense étendue.

D. H.

FIGURES. Par ce mot, les logiciens désignent les différentes formes qui résultent pour le syllogisme des diverses positions que le moyen terme peut occuper dans les deux prémisses relativement aux deux termes extrêmes. Consultez Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*. Voy. SYLLOGISME.

FILANGIERI (Gaëtano), né à Naples en 1752, soldat, homme de cour sans être courtisan, philosophe animé au plus haut degré de l'amour de l'humanité, se fit une grande réputation par son livre de la *Science de la législation*. Ses premières études ne furent pas fort remarquables; mais ce fut moins sa faute que celle de la mauvaise méthode qu'on suivait en l'instruisant. Il fit des progrès plus rapides dans les sciences que dans les lettres. Toutefois, ce n'était pas encore là sa vocation intellectuelle. Sa famille, lui croyant un goût prononcé pour les sciences morales et politiques, lui fit faire son droit, et le destina au barreau. Mais, malgré de brillants débuts dans cette nouvelle carrière, les aridités du droit positif, le peu d'intérêt de la plupart des questions qu'il présente, son rapport avec les principes philosophiques de la science, principes qui ne font point partie des législations, mais qui en sont supposés ou méconnus; les vices des législations civiles et criminelles alors en vigueur; la nécessité de les faire ressortir, de les faire disparaître des codes des nations civilisées; l'influence des écrits de Montesquieu et de Beccaria, influence qu'il fallait étendre et corroborer; enfin le noble besoin de rendre à son pays et à l'humanité le plus signalé des services en provoquant des réformes profondes dans la législation : toutes ces causes réunies portèrent Filangieri à délaisser l'étude pratique des lois toutes faites, et à ne s'occuper que des lois à faire pour corriger ou perfectionner les premières. La mort, qui vint le surprendre en 1788, au milieu de ses travaux, ne lui a pas permis d'achever son monument; mais ce qu'il nous en a légué fait vivement regretter le reste. La partie de cet ouvrage qui concerne l'instruction criminelle est peut-être la plus remarquable, et nous ne doutons pas qu'on n'en puisse profiter encore dans les pays les plus avancés en matière de législation pénale.

Les autres parties présentent peut-être moins d'intérêt, surtout pour les nations qui ont le bonheur d'être, comme la France, régies par des lois libérales et justes. Aussi l'ouvrage de Filangieri ne peut-il être apprécié à sa juste valeur qu'en se reportant à l'époque où il a vu le jour, qu'en se rappelant que la législation féodale régissait encore toute l'Europe, et que les barons italiens, en particulier, étaient autant de petits despotes dans leurs terres. Machiavel, Gravina, Vico, Beccaria lui-même, ou n'avaient pas été compris, ou n'avaient produit qu'une admiration jusque-là stérile. Cette fois les préjugés et les intérêts, qui en sont la conséquence, s'émurent vivement. A peine les deux premiers volumes eurent-ils paru, qu'on essaya d'empêcher la publication de l'ouvrage. Mais l'auteur, ouvertement protégé par son souverain, continua son livre. Il se démit de ses emplois militaires et de ses charges de cour, et se retira à la campagne dans les environs de Naples, afin d'être tout entier à son œuvre. « Je n'ai pas entrepris ce travail pour mon avantage particulier, écrivait-il à un ami, mais uniquement pour le bien des hommes. Quant à moi, je me suis proposé de vivre loin des affaires. Je n'écrirais pas si les erreurs, les vices qui accablent la société ne m'en imposaient le devoir. Cet affreux spectacle est toujours présent à ma pensée. Veuille le ciel m'accorder le bonheur de remédier en quelque manière à tant de désordres! Puissent les princes eux-mêmes exaucer mes vœux pour la gloire de leur nom et pour la félicité de leurs peuples! »

La *Science de la législation* a été traduite dans presque toutes les langues de l'Europe. Gallois la publia en français en 7 vol. in-8, 1789 à 1791. Une autre édition, avec des notes de Béry-Constant, en a été faite en 6 vol. in-8, 1822. La traduction espagnole d'Antoine Rodio est très-incomplète; mais, malgré les omissions que le traducteur avait jugé prudent de faire, le tribu-

nal de l'inquisition n'en a pas moins condamné et la traduction et l'ouvrage original. J. T.

FISCHABER (Gottlieb-Christian-Frédéric), né à Gœppingen en 1779, mort à Stuttgart en 1829, après avoir été répétiteur au séminaire théologique de Tubingen, puis professeur de philosophie et de littérature ancienne au Gymnase supérieur de Stuttgart. Il a laissé les écrits suivants, tous conçus dans le sens du kantisme, dont il embrassa le parti avec chaleur contre le système de Fichte : *du Principe et du problème fondamental du système de Fichte, et idées pour en donner une nouvelle solution*, in-8, Carlsruhe, 1801 ; — *des Époques du génie dans l'histoire*, in-8, *ib.*, 1807 ; — *Une appréciation libre des principes philosophiques énoncés*, etc., in-8, Stuttgart, 1817 (c'est la critique d'un ouvrage à la fois philosophique et politique de M. de Wangenheim) ; — *Manuel de logique*, in-8, *ib.*, 1818 ; — *Droit naturel*, in-8, *ib.*, 1826 ; enfin il a publié aussi un journal philosophique, dont les quatre premières livraisons ont paru à Stuttgart de 1818 à 1820. — Tous les ouvrages de Fischaber sont en allemand. X.

FLUDD (Robert), en latin *de Fluctibus*, naquit à Milgate, dans le comté de Kent, en 1574, sous le règne d'Élisabeth. Il embrassa d'abord le métier des armes, qu'il quitta bientôt pour l'étude des lettres et des sciences. La philosophie, la théologie, la médecine, les sciences naturelles, et surtout les deux sciences imaginaires connues sous les noms d'alchimie et de théosophie, fixèrent tour à tour son esprit ardent et avide de connaissances. Non content de chercher la vérité dans les livres, il voulut observer de ses propres yeux la nature et les hommes. C'est dans ce but qu'à l'exemple de plusieurs enthousiastes de la même école il passa une partie de sa vie à voyager. Il visita la France, l'Allemagne, l'Italie, se liant partout avec les savants les plus illustres et s'instruisant dans leurs entretiens. Aussi doit-il être compté parmi les hommes les plus érudits et les plus célèbres de son temps, au jugement même de Gassendi, son adversaire (*Exercitat. in Fluddan. philosoph.*, 1re partie, ch. II). De retour en Angleterre, Fludd se fit recevoir docteur en médecine à l'université d'Oxford, et s'établit à Londres pour y exercer sa nouvelle profession. Il mourut, dans cette dernière ville, le 8 septembre 1637.

Le fond de sa philosophie est à peu près le même que celui des opinions de Paracelse et de Cornelius Agrippa : on y reconnaît à la première vue le même mélange des idées kabbalistiques, des chimères de l'alchimie, et des traditions moitié néo-platoniciennes, moitié hébraïques, déposées dans les prétendus écrits du Mercure Trismégiste. Mais tous ces éléments divers, que ses prédécesseurs et ses maîtres s'étaient contentés de recueillir et d'opposer avec enthousiasme à la science de leur temps, Robert Fludd, en les complétant par son érudition, les a combinés entre eux, les a fondus en un vaste système, où les aperçus les plus hardis de certaines doctrines de nos jours se montrent à côté des extravagantes ambitions et des rêveries les plus décriées de la société des Rose-Croix. Ce système, comme on doit s'y attendre, d'après le peu que nous venons de dire, c'est le panthéisme le moins déguisé, un panthéisme presque matérialiste, présenté sous le masque du mysticisme, et avec le secours de l'interprétation allégorique, comme le sens véritable de la révélation chrétienne.

Dieu est le principe, la fin et la somme de tout ce qui existe. Tous les êtres dont l'univers est peuplé, et l'univers lui-même, sont sortis de son sein, sont formés de sa substance, et retourneront en lui, quand le temps et le but de leur existence seront accomplis. Ils ne sont que les formes diverses plus ou moins parfaites, plus ou moins durables, dans lesquelles le principe infini des choses se révèle à lui-même, et se rend visible dans la création, d'invisible et de caché qu'il était. A proprement parler, la création n'a pas commencé ; Dieu, toujours semblable à lui-même, n'a jamais été un instant sans agir, sans créer, sans manifester toute sa puissance ; mais il peut, il doit être considéré sous un double point de vue : tel qu'il est dans son essence absolue, dans le foyer le plus reculé de son éternelle existence, et tel qu'il se montre dans l'univers ou dans l'acte incessant qui lui a donné l'être.

Le Dieu caché de Robert Fludd n'est pas autre chose que l'Ensoph de la Kabbale, ou l'Unité ineffable de l'école d'Alexandrie, ou le Père inconnu du gnosticisme. C'est cet état de la nature divine, où nulle distinction ne paraît encore, où nulle qualification n'est possible, où tous les contraires, l'être et le non-être, la lumière et les ténèbres, l'activité et l'inertie, la contraction et l'expansion, le bien et le mal, sont effacés et anéantis dans la plus parfaite identité. Nous venons de reproduire presque littéralement les expressions mêmes de Robert Fludd, expressions qu'il n'a pas inventées, et que l'on retrouve deux siècles après lui dans les deux plus célèbres systèmes de l'Allemagne (*Philosoph. mos.*, sect. I, lib. IV, c. V).

Lorsqu'on dit que Dieu s'est manifesté ou qu'il est sorti de sa solitude pour créer l'univers, cela signifie qu'au sein de cette unité incompréhensible dont nous venons de parler, la lumière s'est séparée des ténèbres, l'être en acte de l'être en puissance, et la volonté commençant à agir de ce qui est le contraire de la volonté, de l'inertie, de la résistance, à laquelle Fludd a donné le nom de *nolonté* divine (*noluntas divina*). Le premier de ces deux principes, plus particulièrement représenté par la lumière, c'est Dieu se concentrant sur lui-même pour se répandre ensuite dans l'univers sous des formes infiniment variées ; le second, particulièrement représenté par les ténèbres, c'est le vide, c'est la négation, c'est la simple possibilité que Dieu laisse hors de lui par cette concentration de sa substance, ou l'exercice actuel de sa volonté, et tous ces caractères réunis ne sont pas autre chose que la matière à son premier état, avant qu'elle ait reçu l'action de la lumière, le *vacuum et inane* de l'Écriture sainte.

De l'action simultanée et de la combinaison de ces deux choses sont nés successivement tous les éléments, toutes les qualités dont l'univers se compose. Les premières de ces qualités sont le chaud et le froid : le chaud, qui appartient naturellement à la lumière, et qui produit à son tour le mouvement ; le froid, pareillement inséparable des ténèbres, et source de l'inertie. Le chaud et le froid séparés l'un de l'autre produisent le sec ; enfin, en se combinant et en agissant l'un sur l'autre par le contact de la lumière avec les ténèbres, ils donnent naissance à l'humide. On sait quel rôle jouent ces quatre qualités dans la physique d'Aristote, dont Robert Fludd, en plus d'une partie de son système, subit encore l'influence, malgré le mépris qu'il affiche pour la philosophie péripatéticienne, et son désir de lui substituer une philosophie entièrement fondée sur la révélation. Il nous fait voir en même temps que les principes par lesquels il entreprend d'expliquer l'universalité des choses ont un caractère moins métaphysique qu'on n'aurait pu le supposer d'abord, et que son pan-

théisme, comme nous en avons déjà fait la remarque, penche beaucoup plus vers la matière que vers l'esprit.

Les qualités physiques que nous venons d'énumérer ont concouru et concourront éternellement avec les deux principes dont elles émanent à la formation des éléments. Le premier de tous, c'est l'air invisible qui remplissait l'abîme, sorte d'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, que Fludd nous représente comme l'élément universel, mais dont il nous laisse ignorer et la nature et l'origine. L'air invisible, pénétré par les rayons de la plus pure lumière, est devenu l'éther ou la substance du ciel; condensé par le froid qui sort des ténèbres, il est devenu l'eau, il a produit cette masse liquide que nous voyons, dans le récit de la *Genèse*, prendre la place des ténèbres et du vide. L'eau à son tour, comprimée par le souffle glacial de l'air, est devenue la terre et les minéraux contenus dans son sein; la lumière, se combinant avec les éléments grossiers du globe terrestre, a engendré le feu sublunaire, agent de corruption et de putréfaction; de même qu'en se mêlant à l'air invisible, elle a produit l'éther, autre espèce de feu, plus subtil et plus actif, principe de la génération et de l'organisme, véhicule de la vie dans toute l'étendue de l'univers. Enfin la lumière, dégagée des ténèbres, c'est la vie elle-même, c'est la pensée, c'est l'intelligence, c'est la volonté dans son essence la plus pure, c'est le moteur universel et la forme de tous les êtres, c'est l'âme du monde dont sortent par voie d'émanation et à laquelle retournent incessamment toutes les âmes particulières (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. III et IV). Ainsi les choses créées, sous quelque forme qu'elles se montrent à nous, et à quelque rang qu'elles appartiennent, ne sont qu'un mélange de lumière et de ténèbres, ou d'intelligence et de matière: deux principes ennemis en apparence, mais primitivement confondus et parfaitement identiques dans le sein de l'infini. Seulement, parmi ces créatures, les unes ont une plus grande part de lumière, les autres de ténèbres; chez d'autres, la lumière et les ténèbres ont des proportions égales : de là, la pyramide, ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'échelle des êtres. La terre est de tous les éléments celui qui contient le moins de substance lumineuse; mais elle en contient, et c'est ce que nous appelons la chaleur centrale. L'eau, comme le prouve sa transparence, en renferme davantage; aussi a-t-elle déjà une certaine activité, une certaine force de destruction qu'on ne trouve pas dans les masses inertes qui forment la terre; l'air, immédiatement en contact avec la substance éthérée dont se composent les astres, et traversé en tous sens par leurs rayons, est déjà un principe ou un agent de vie; car il est nécessaire à la végétation des plantes et à la respiration des animaux; enfin le feu qui, par sa nature, est le plus rapproché de la lumière, est aussi le plus actif de tous les éléments et le plus indispensable à la vie; mais, comme nous l'avons déjà dit, il faut distinguer le feu central de notre globe, le feu sublunaire, instrument de décomposition et de destruction, du feu céleste ou de l'éther qui forme un cinquième élément, et passe pour le véhicule propre de la lumière. L'éther n'est pas, à proprement parler, un corps, mais un terme moyen, une sorte de médiateur entre les corps et la force vivifiante dont ils sont pénétrés, c'est-à-dire l'âme du monde. Aussi quelques philosophes hermétiques, au lieu de deux principes sortant éternellement du sein de l'unité primitive, en ont-ils reconnu trois : l'âme du monde, la matière ou les ténèbres, et l'esprit, par lequel ils entendent la substance éthérée.

Voilà les matériaux de la création tout prêts; nous allons voir à présent comment ils se combinent et se coordonnent pour former l'ensemble de tous les êtres, c'est-à-dire le monde. Selon Robert Fludd, qui ne fait que répéter sur ce point l'opinion des kabbalistes, il y a quatre mondes étroitement unis et subordonnés l'un à l'autre : le monde archétypique, où Dieu se révèle à lui-même et qu'il remplit de sa substance sous la forme la plus élevée; le monde angélique, habité par les anges et les purs esprits, par les agents immédiats de la volonté divine; le monde stellaire, formé par les étoiles, par les planètes, par tous ces grands corps dont l'ensemble est nommé le ciel; enfin le monde sublunaire, c'est-à-dire la terre et les créatures dont elle est peuplée. Mais ces quatre mondes peuvent facilement se réduire à trois, dont les noms et les attributions ont également leur origine dans la kabbale : nous voulons parler du monde archétype, du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire de Dieu, de la nature et de l'homme.

Quant au premier, Fludd se borne à reproduire le système kabbalistique des dix séphiroths. Dieu, après s'être concentré sur lui-même comme nous l'avons vu tout à l'heure; après avoir séparé des ténèbres la lumière qui constitue son essence, s'est manifesté à sa propre vue sous dix formes différentes qui sont les conditions générales de l'existence et de la pensée. Mais ces dix formes, ces dix modes absolus de la nature divine peuvent aussi se ramener à trois : d'abord Dieu n'existe qu'en puissance dans l'unité ineffable : c'est la première personne de la Trinité ou Dieu le Père; puis il se révèle à lui-même et se crée tout un monde intelligible; il s'apparaît comme la pensée, comme la raison universelle : c'est la seconde personne de la Trinité, ou le Fils; enfin il agit et il produit, sa volonté s'exerce et sa pensée se réalise hors de lui : c'est la troisième personne de la Trinité, ou l'Esprit. Dieu, passant éternellement par ces trois états, nous offre, dit Fludd en se servant d'une expression déjà employée dans les écrits de Mercure Trismégiste, l'image d'un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part : *cujus centrum est in omnibus, circumferentia extra omnia* (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II, ch. IV).

L'univers ou le macrocosme est à la fois une image et une émanation de Dieu. Il se divise en trois régions qui correspondent aux trois personnes de la Trinité, et se distinguent l'une de l'autre, non par la place qu'elles occupent, mais par la substance dont elles sont formées. La première est la région empyrée ou la nature angélique; elle se compose de cette partie de l'éther qui, se trouvant en contact immédiat avec la lumière la plus pure, en demeure en quelque sorte imprégnée. La seconde est la région éthérée ou le ciel des étoiles fixes, dont la substance, aliment de toute vie et véhicule de toute âme, n'est pas autre chose que l'éther. La troisième, formée par le mélange des éléments et appelée pour cette raison la région élémentaire, est celle qu'occupent notre terre et les autres planètes.

Ce que Fludd appelle un ange n'est pas autre chose qu'une émanation divine, une espèce de souffle animé, plus pur que l'éther et moins pur que la lumière dont Dieu se sert pour agir sur les éléments et sur toutes les parties de la nature. En un mot, les anges sont les organes plutôt que les messagers de la nature divine, dont leur existence ne peut pas se séparer. Ce

sont eux qui rassemblent les nuages, qui forment les vapeurs destinées à arroser la terre, qui produisent les météores dont nos yeux sont frappés, qui dirigent la marche des planètes, qui font croître les arbres, les plantes et même les minéraux. Il y a plus, dans certains phénomènes de la nature regardés comme des effets de leur intervention, ce sont eux-mêmes que nous voyons et que nous entendons. Ainsi le vent, c'est un esprit angélique qui agite les éléments et dont la voix parvient jusqu'à nos oreilles; l'éclair, c'est un esprit semblable devenu visible pour nos yeux. Ils sont bons ou mauvais; ils méritent le nom d'anges ou d'esprits des ténèbres, selon que leur pouvoir s'exerce dans les régions supérieures du macrocosme, ou qu'ils se mêlent aux éléments grossiers de la terre. Les premiers se divisent en trois hiérarchies et en neuf ordres, conformément aux idées consacrées. Les derniers se partagent, comme les éléments mêmes qu'ils habitent, en esprits de l'air, esprits de la terre, esprits de l'eau et esprits du feu. De cette manière il n'y a rien qui ne soit animé, qui ne possède un certain degré de vie, de sensibilité et de mouvement. C'est aussi l'idée qui est entrée plus tard dans le système de Spinoza (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. V; *Macrocosme*, liv. IV, ch. IV et suiv.).

Les étoiles fixes dont se compose la région éthérée sont comparées par Robert Fludd à des mamelles qui versent sur les régions inférieures le lait céleste, c'est-à-dire la substance même de la vie et l'aliment nécessaire à tous les êtres, la lumière plus ou moins mélangée, qui émane du foyer éternel. Cette nourriture divine forma d'abord le soleil, placé au centre de l'univers, sur une ligne qui divise le ciel en deux parties égales; les rayons du soleil, se combinant avec la substance plus grossière qui sépare cet astre de la terre, donnent naissance aux planètes; et des planètes le même principe descend sur tous les êtres dont la terre est peuplée et sur tous les matériaux qu'elle renferme dans son sein. C'est par cette théorie d'une émanation universelle enveloppant comme dans un réseau toutes les parties de la création et descendant par une foule de canaux intermédiaires des profondeurs les plus reculées de la nature divine sur le dernier atome de la matière, que Robert Fludd essaye de justifier les rêveries de l'astrologie judiciaire, les merveilles qu'on raconte de la sympathie et de l'antipathie, la croyance pythagoricienne à une musique céleste formée par le mouvement des étoiles, et tant d'autres chimères que le mysticisme n'est pas libre de répudier. Toute la médecine hermétique, et celle de Fludd en particulier, est assise sur cette base.

Nous arrivons enfin au monde que nous habitons, c'est-à-dire au ciel élémentaire. Connaissant déjà la nature générale des corps dont il est composé, nous n'avons plus qu'à indiquer rapidement les diverses combinaisons que les corps nous présentent et la manière dont la vie se développe dans leur sein. Or, le premier degré de la vie dans le ciel élémentaire, c'est le minéral. Le minéral est un être animé et se compose de deux parties bien distinctes, dont l'une représente l'âme et l'autre le corps. L'âme, c'est une étincelle de lumière de l'espèce la plus grossière, la plus propre à se mêler aux éléments terrestres, et reçoit des alchimistes le nom de soufre ou de teinture. Le corps, c'est une portion de la vapeur, de la matière ténébreuse que la terre renferme dans son sein et porte plus particulièrement le nom de mercure. Plus le premier de ces deux principes l'emporte sur le second, plus le minéral est parfait, c'est-à-dire plus il approche de l'air qui réunit en lui toutes les perfections de ce degré de l'existence. Mais le minéral n'est pas seulement un être animé, il est aussi un être perfectible. L'âme qu'il porte dans son sein attirant à elle, par la loi des sympathies, les rayons bienfaisants des astres, se développe, se transforme sous leur influence, et communique les mêmes changements à la matière qu'elle anime. C'est sur cette base que repose la chimère de l'alchimie. Ce que nous venons de dire des minéraux s'applique aussi aux végétaux, avec cette différence, que l'âme des plantes est formée d'une parcelle de l'éther, et non de cette lumière impure qui se combine avec les éléments. L'âme des plantes se développe sous l'action du soleil, comme celle des minéraux sous l'action des planètes, et en se développant elle se multiplie; car chaque graine de la semence renfermée dans le calice des fleurs est un globule de lumière, est une âme distincte que recouvre une légère enveloppe d'eau et de terre. La même différence sépare les animaux des végétaux. C'est dans les animaux que l'éther est à l'état le plus parfait, et de la proportion dans laquelle ce fluide vivifiant est réparti entre eux, dépend leur perfection ou leur imperfection relative. L'homme n'est pas seulement le plus parfait des animaux, il est quelque chose de plus; il porte en lui une âme directement émanée de la lumière divine, qui forme par elle-même l'essence de Dieu et du monde intelligible (*Macrocosme*, liv. VI, ch. IV et suiv.).

L'homme, comme nous l'avons déjà observé, forme à lui seul tout un monde, appelé le *microcosme*, parce qu'il nous offre en abrégé toutes les parties de l'univers. Ainsi la tête répond à l'empyrée, la poitrine au ciel éthéré ou moyen, et le ventre à la région élémentaire. La première est le siége de l'âme intellectuelle; la seconde, de l'âme vitale; la troisième, de l'âme sensitive. L'âme intellectuelle, c'est l'étincelle que nous recevons de l'âme universelle dont elle nous offre la fidèle image. Lorsque, se détachant en quelque sorte de son enveloppe éthérée, elle se tourne vers la région sublime d'où elle est descendue, elle prend le nom d'*intelligence*. Si, au contraire, elle abaisse ses regards sur elle-même et vers les régions inférieures, elle s'appelle la *raison*. La raison et l'intelligence réunies à la substance de l'âme constituent dans les proportions du fini le mystère de la Trinité. L'âme vitale, formée de l'éther le plus pur, est le principe de l'activité, du mouvement et de la vie morale; car, placée entre l'intelligence et les sens qui la sollicitent dans deux directions contraires, elle est seule capable de faire un choix bon ou mauvais et d'être par habitude vertueuse ou corrompue. Enfin l'âme sensitive ou élémentaire réside dans le sang et est l'agent de la sensation, de la nutrition, de la reproduction, en un mot de toutes les fonctions organiques. Toutes les parties du grand et du petit monde correspondent entre elles par la loi des sympathies et agissent nécessairement les unes sur les autres; enfin l'homme, aussi bien que le minéral et la plante, peut subir au moyen de l'art une transformation merveilleuse, et conquérir dès cette vie le don de l'immortalité. C'est aussi, comme on sait, le rêve de Condorcet, et il est vraiment étrange de voir un des plus hardis représentants de cette philosophie du XVIIIe siècle, si railleuse et si sceptique, arriver au même résultat que les chercheurs de la pierre philosophale et les fabricants d'élixir de vie. Mais les espérances et les désirs infinis que renferme le cœur de l'homme se font jour dans tous les temps, même dans ceux où les boule-

versements les plus terribles ne semblent laisser de place qu'au désespoir et au doute.

Le système que nous venons d'exposer est, selon Robert Fludd, aussi ancien que le genre humain. Miraculeusement enseigné au premier homme, il s'est transmis par la tradition aux patriarches, à Moïse, à tous les âges de l'Ancien Testament, jusqu'au temps où le Christ jugea nécessaire de le révéler une seconde fois. Seul il nous fournit l'explication de tous les mystères du christianisme et de tous les textes de l'Écriture sainte ; hors de lui il n'y a que folie et mensonge inspirés par l'esprit des ténèbres. Ce qu'il y a de vrai dans la philosophie païenne est un souvenir ou un emprunt de cette sagesse traditionnelle et surnaturelle que Dieu, dans tous les temps, a réservée à ses élus. Pythagore, Platon, Mercure Trismégiste, les seuls philosophes de l'antiquité dont Fludd fasse quelque cas, connaissaient parfaitement, selon lui, les livres de Moïse et jusqu'aux traditions les plus secrètes du peuple juif; mais, séduits par une gloire mensongère, les ingrats ont caché le nom de leurs maîtres et ont mêlé l'erreur à la vérité. Aristote n'a pas même ce mérite; il est resté complétement étranger aux lumières de la révélation, il n'a pas connu d'autres guides que la raison et l'expérience : aussi ses écrits sont-ils un tissu de folies et d'erreurs ; il est la cause de toutes les hérésies qui ont déchiré et déchirent encore le sein de l'Église (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II et III).

Ces idées, non moins contraires à la religion qu'à la raison et à la philosophie du temps, sur laquelle Aristote régnait encore, attirèrent à Robert Fludd de nombreux adversaires, parmi lesquels Gassendi est le plus célèbre. Son livre intitulé : *Exercitatio in Fluddanam philosophiam* (in-12, Paris, 1630), est à la fois un modèle d'exposition et de critique polie. Quant aux écrits de Fludd, ils ne forment pas moins de 8 vol. in-f° ; en voici les titres : *Utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenheim, 1617 ; — *de Supernaturali, naturali, præternaturali et contranaturali microcosmi historia*, ib., 1619-1621 ; — *de Naturæ simia, seu technica macrocosmi historia*, Francfort, 1624 ; — *Veritatis proscenium*, ib., 1621 ; — *Monochordon lyræ symphonicum*, ib., 1622 et 1623 ; — *Anatomiæ theatrum*, ib., 1623 ; — *Medicina catholica*, etc., ib., 1629 ; — *Integrum morborum mysterium*, ib., 1631 ; — *Philosophia sacra et vere christiana*, ib., 1629 ; — *Sophiæ cum moria certamen*, ib., 1629 ; — *Summum bonum*, ib., 1629, publié sous le pseudonyme de Joachim Frizius ; — *Clavis philosophiæ et alchymiæ Fluddanæ*, ib., 1633 ; — *Philosophia mosaica*, etc., Gouda, 1638 ; — *Pathologia dæmoniaca*, ib., 1640 ; — *Apologia compendiaria fraternitatem de Rosea-Cruce suspicionis et infamiæ maculis aspersam abluens*, in-8, Leyde, 1617 ; — *Tractatus apologeticus*, etc., in-8, ib., même année ; — *Tractatus theologiæ philosophicæ*, etc., in-4, Oppenheim, 1617. — Gassendi a publié un examen de la doctrine de Fludd sous ce double titre : *Epistolica dissertatio, in qua præcipua principia philosophiæ Rob. Fluddi deleguntur*, Paris, 1631, in-12 ; ou *Examen philosophiæ Fluddanæ*, dans le tome III de ses Œuvres.

FLUGGE (Christian-Guillaume), né en 1772, à Winsen, près de Lunebourg, passa toute sa vie dans des fonctions ecclésiastiques, et s'occupa spécialement de théologie ; mais il publia aussi sur l'histoire de la philosophie quelques écrits dignes de lui assurer une place dans ce recueil. Ce sont les suivants : *Histoire de la croyance à l'immortalité, à la résurrection, au jugement dernier*, etc., deux parties in-8, Leipzig, 1794-1795 (all.) ; — *Essai d'une exposition historique et critique de l'influence de la philosophie de Kant sur la religion et la théologie*, in-8, Hanovre, 1796-1798 (all.). X.

FOI. Ce nom, qui joue un si grand rôle dans notre histoire intellectuelle et morale, et même dans notre histoire politique, n'avait chez les anciens aucun sens déterminé. Ce que les Grecs désignaient par le mot πίστις et les latins par le mot *fides*, c'était indifféremment, et la croyance que nous accordons à un fait, et la confiance que nous donnons à un homme, et les qualités que la confiance est obligée de supposer, c'est-à-dire la bonne foi, la fidélité à ses engagements, et enfin la parole que nous offrons comme témoignage et comme garantie de ces qualités. Sans doute ces notions diverses n'eussent jamais été confondues sous un même signe, si elles ne se rattachaient à un principe commun, profondément enraciné dans l'âme humaine; mais à l'époque dont nous parlons, ce principe n'a pas encore été nettement aperçu par la conscience ; on ne lui a pas encore fait sa place dans la philosophie ni dans la religion. Il est à remarquer, en effet, que les religions de l'antiquité, essentiellement variables et mobiles, toujours prêtes à adopter des dieux nouveaux, et à se mêler les unes avec les autres, se fondaient sur l'imagination bien plus que sur la foi, sur un entraînement involontaire excité par la poésie, par les arts ou par la magnificence de la nature, bien plus que sur une soumission réfléchie de la volonté et de l'intelligence. Aussi les dogmes y tiennent-ils moins de place que les légendes, que les théogonies et les cosmogonies, et la morale y est-elle presque sacrifiée entièrement au culte extérieur.

Depuis l'avénement du christianisme jusque dans ces derniers temps, le mot *foi* a été pris dans un sens exclusivement théologique et religieux. Il est resté consacré à la persuasion où nous sommes que certains dogmes présentés à notre esprit comme une révélation surnaturelle de Dieu ont été réellement communiqués aux hommes de cette manière, et sont, alors même que nous ne pourrions pas les comprendre, absolument vrais. Il y a plus : ce sentiment lui-même, et non pas seulement les dogmes auxquels il se rapporte, est regardé généralement parmi les théologiens comme un fait inexplicable par les conditions ordinaires de la persuasion humaine, ou comme une vertu surnaturelle. C'est à ce point de vue qu'on a distingué l'ordre de la foi de l'ordre de la raison, bien qu'il soit impossible *a priori* de les mettre en opposition l'un avec l'autre. « Comme la raison, dit Leibniz (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 39), est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. »

Enfin, et le nom et le principe de la foi se sont introduits assez récemment dans la spéculation philosophique, mais avec une signification bien différente de celle qu'ils tiennent de la théologie. Lorsque Kant, par les procédés de sa terrible critique, eut réduit les principes les plus absolus de la raison humaine, les idées sur lesquelles se fonde toute certitude et toute science à l'état de pures catégories ou de formes entièrement sté-

riles par elles-mêmes, et bonnes seulement pour mettre de l'ordre dans les phénomènes perçus par nos sens, des voix éloquentes s'élevèrent en Allemagne, entre autres celles de Hamann, de Jacobi et de Herder, pour protester au nom de la foi (*das Glauben*) contre ce scepticisme d'une nouvelle espèce. Mais qu'est-ce que la foi pour les philosophes dont nous venons de parler? C'est la certitude immédiate et irrésistible où nous sommes que les idées de notre raison et les perceptions de nos sens se rapportent à des objets réels ainsi que le sentiment de notre propre existence; c'est la conscience que nous avons d'être en rapport avec les êtres, avec la vérité et avec la source infinie de toute vérité et de tout être; c'est ce rapport lui-même se faisant sentir à notre âme d'une manière incompréhensible et indépendamment de toute réflexion. La foi, dans ce sens, est un fait purement naturel qui existe indistinctement chez tous les hommes et sert de base à tous nos jugements, à toutes nos connaissances et à toutes nos actions. « Nous tous tant que nous sommes, écrivait Jacobi à Mendelssohn, nous sommes nés dans la foi et devons rester dans la foi, comme nous sommes tous nés dans la société et devons y passer notre vie. » « Sans la foi, dit-il ailleurs, nous ne pouvons ni sortir de notre maison, ni nous asseoir à table, ni nous mettre au lit. » A cette foi naturelle correspond aussi une révélation naturelle supérieure et antérieure aux efforts réfléchis de la science. Kant lui-même reconnaît au nom de la foi l'existence de Dieu qu'il a refusé d'admettre au nom de la raison. Mais pour lui, encore plus que pour les philosophes qui lui ont succédé, la foi est un fait naturel qui résulte inévitablement des lois les plus essentielles de notre existence. D'une part, la règle absolue du devoir; de l'autre, le désaccord que nous apercevons entre la moralité et le bonheur, le font croire, bien que la raison ne puisse pas lui en fournir la preuve, à l'existence d'une autre vie et d'un être tout-puissant, rémunérateur infaillible du bien et du mal. En dehors de la philosophie, dans les habitudes générales du langage et de l'esprit moderne, l'idée de la foi est sortie également de ses anciennes limites, celles de la sphère purement religieuse, et semble, si l'on peut s'exprimer ainsi, vouloir se séculariser. N'entendons-nous point parler chaque jour de la foi de l'artiste en son art, du poëte dans la poésie, de l'homme d'État dans les principes selon lesquels il doit gouverner, et de l'homme, en général, en lui-même? Ces expressions, complétement inconnues au XVIIe siècle, désignent le même fait que les philosophes de l'Allemagne ont opposé au scepticisme de Kant, et les philosophes écossais au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley.

La philosophie étant une science de raisonnement et d'observation où rien ne doit être admis qui ne soit rigoureusement démontré et parfaitement accessible à la raison ou à l'expérience, nous n'avons pas à nous occuper ici de la foi entendue dans l'acception théologique, comme une vertu surnaturelle qui nous fait croire à une révélation non moins en dehors des lois de la nature; mais nous rechercherons s'il n'existe pas sous le même nom un fait universel et naturel qu'il soit impossible de confondre avec aucun autre, et dont la présence se révèle également chez tous les hommes; nous examinerons en même temps quels sont les caractères de cette foi naturelle, quel rôle elle doit remplir et remplit à notre insu ou malgré nous dans notre existence intellectuelle et morale; quelles sont enfin les différentes sphères de notre intelligence et de notre activité où son intervention devient légitime ou nécessaire.

Personne ne contestera, sans doute, que *croire* et *comprendre* soient deux opérations essentiellement différentes, bien que toutes deux conformes aux lois générales de notre nature. Il y a des choses que l'on comprend, c'est-à-dire que notre esprit se représente sans difficulté, dont il se fait une idée nette et parfaitement d'accord avec elle-même, mais que l'on ne croit pas : par exemple, un poëme où les règles de l'unité et de la vraisemblance sont bien observées, ou même une de ces hypothèses dont l'histoire de la philosophie est si riche, et dans lesquelles le génie a souvent dépensé toutes ses forces. Il y a aussi des choses que l'on croit, non par un sacrifice volontaire de sa raison et de sa liberté, mais par une nécessité irrésistible de notre nature intellectuelle, et que l'on chercherait vainement à comprendre. Ainsi je crois que tout phénomène se passe dans une substance; que moi, je suis un être identique, malgré les changements que je subis sans cesse, mais je ne comprends pas l'existence simultanée de ces divers objets de ma connaissance, ni le rapport qui les unit entre eux. Bien plus : il y a des faits qui me touchent immédiatement, dont je suis sûr, c'est-à-dire que je crois, parce que j'en ai l'expérience; mais que je ne comprends pas davantage : telle est l'action que mon âme, au moyen de la volonté, exerce sur mon corps; telle est la sensation que des agents insensibles, que des éléments bruts, mis en contact avec nos organes, font parvenir à ma conscience; tels sont aussi tous les phénomènes de la vie, de la génération et de l'organisme. Dans les cas les plus nombreux on croit et l'on comprend tout à à la fois, et la réunion de ces deux actes de notre esprit constitue, à proprement parler, la connaissance : car qu'est-ce qu'on appelle connaître sinon la certitude ou la croyance irrésistible qu'un objet conçu par notre intelligence existe réellement et tel que notre esprit se le représente? Mais les deux éléments ainsi réunis conservent leur caractère propre et se mêlent sans se confondre : la compréhension, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou la faculté que nous avons de nous représenter certaines choses, un certain ordre d'idées, sans blesser en aucune manière les règles de la logique et les conditions générales de la pensée, nous introduit seulement dans le domaine du possible, nous donne la forme des objets et leurs rapports; la foi (car il est impossible de donner un autre nom à la simple faculté de croire), la foi nous introduit dans le domaine de la réalité, et nous donne, non plus la forme, mais l'existence même des objets sur lesquels s'exerce notre intelligence. C'est lorsqu'on ne tient pas compte de ce second élément qu'on peut arriver, à l'exemple de Kant, par le chemin de l'idéalisme au scepticisme; lorsqu'on s'en préoccupe d'une manière exclusive ou qu'on l'isole tout à fait pour l'élever au-dessus de l'élément précédent, on tombe avec Jacobi dans le mysticisme.

Au point de vue général où nous venons de nous placer il est impossible qu'il reste le moindre doute sur l'existence même du fait que nous voulons établir. Il s'agit maintenant de le définir avec plus d'exactitude, d'en déterminer plus nettement la nature et les conditions, et de le distinguer avec soin de tous ceux avec lesquels on pourrait le confondre.

Croire, dans le sens philosophique du mot, n'est pas la même chose que juger. Juger, c'est affirmer ou nier intérieurement; c'est un acte qui m'appartient, que je puis suspendre ou produire à volonté, en résistant aux plus vives

sollicitations. N'a-t-on pas vu, en effet, des hommes égarés par l'esprit de système prononcer des jugements entièrement opposés à leurs instincts naturels, nier, par exemple, leur propre identité, leur propre liberté ou l'existence du monde extérieur, et se montrer dans leurs actions convaincus du contraire? Mais croire ne dépend pas de moi, et l'exemple même que nous venons de citer nous prouve qu'il y a des croyances tellement inhérentes à notre nature, tellement essentielles à notre existence, que toutes les erreurs du jugement ne sauraient les atteindre. Seulement il faut distinguer ces croyances naturelles et irrésistibles du sacrifice tout à fait volontaire que les hommes font souvent de leur raison et de leur volonté, afin de n'avoir pas la peine de penser et d'agir par eux-mêmes.

Croire diffère également de sentir; car je crois à des choses complétement étrangères à ma sensibilité : par exemple à l'infini, au temps et à l'espace, à la loi du devoir, à un être, sujet invisible des phénomènes qui tombent sous mes sens. D'ailleurs le sentiment est mobile et personnel; il augmente, il diminue, il disparaît entièment pour renaître. Ce que j'éprouve actuellement, je ne l'éprouve pas toujours ou je ne l'éprouve pas au même degré sous l'influence des mêmes causes; il est possible que les autres n'en aient aucune idée, et il existe en effet sous ce rapport une très-grande diversité, ou du moins une très-grande inégalité entre les hommes. Mais un grand nombre de nos croyances, précisément celles que nous avons citées tout à l'heure, sont nécessaires, invariables et universelles; en même temps que je les reconnais en moi, il m'est impossible de supposer qu'elles n'existent pas chez tous les hommes, ou plutôt chez tous les êtres intelligents, qu'elles souffrent un seul instant d'interruption et soient susceptibles de s'affaiblir ou de gagner en force.

Enfin nous sommes obligés de distinguer aussi en un sens la foi de la certitude. Sans doute nous tenons pour certain tout ce que nous croyons, si par certitude on entend l'absence du doute. Mais telle n'est pas la vraie ou du moins la complète signification du mot foi : la certitude a pour condition l'évidence, et l'évidence, comme l'a très-bien définie Descartes, c'est la clarté et la distinction des idées; c'est la qualité par laquelle certains objets de la pensée se montrent tout entiers à notre esprit attentif, de telle sorte qu'il puisse sans difficulté les comprendre et en saisir tous les rapports. Or il n'y a que deux classes d'objets qui soient véritablement dans ce cas : les phénomènes que nous apercevons d'une manière immédiate par la conscience ou par les sens, et les relations que le raisonnement et l'analyse nous font découvrir entre les idées, entre les principes déjà antérieurement établis dans notre pensée. Ainsi, quand j'éprouve de la joie ou de la douleur, et qu'en même temps j'observe ce que j'éprouve; quand j'aperçois hors de moi des couleurs, des formes, des mouvements, et que mon attention s'y arrête dans une mesure suffisante, que me reste-t-il à désirer par rapport à la connaissance de ces faits? Sans doute j'aurai encore beaucoup à faire si j'en veux savoir la raison, la cause, les conséquences, c'est-à-dire ce qui les précède, les suit et les domine; mais les faits eux-mêmes, je ne puis espérer et je ne conçois pas qu'il soit possible de les voir autrement que l'expérience me les montre; c'est précisément leur nature d'être embrassés, d'être connus tout entiers par l'expérience : aussi ont-ils toujours été exceptés des attaques du scepticisme. On remarque un caractère tout à fait semblable dans les relations que nous découvrons à l'aide du raisonnement et de la comparaison entre des idées ou des principes déjà connus, en un mot dans tous nos jugements analytiques. Par exemple, quand j'ai démontré en géométrie que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, mon esprit est satisfait, le rapport que je cherchais à connaître se montre à moi tout entier dans le jour le plus parfait, et je ne conçois pas qu'il soit possible d'y ajouter quelque chose. Les mathématiques ne sont qu'une suite de rapports de cette espèce, c'est-à-dire une suite d'équations : voilà pourquoi elles nous offrent le modèle le plus accompli de l'évidence et de la certitude qui en est la suite. De plus, les idées mêmes sur lesquelles les mathématiques se fondent, les idées de triangle et de carré parfaits, de ligne sans surface, de surface sans profondeur, de point sans aucune dimension, étant pour la plupart de pures créations de l'esprit, sont aussi embrassées et comprises par l'esprit avec une entière évidence comme les rapports auxquels elles donnent lieu. Mais la foi n'est pas renfermée dans les mêmes limites et ne reconnaît pas les mêmes conditions. Là où cesse l'évidence il y a encore de la place pour la foi. La foi est une espèce de certitude qui se passe de l'évidence et qui a pour objet propre, non les formes, mais la réalité; non les phénomènes, mais les êtres; non de simples équations entre nos idées, mais le commerce actif et vivant de toutes les existences. Peut-on dire, en effet, comme on le dit avec vérité des phénomènes et de ces rapports purement logiques dont nous parlions tout à l'heure, que nous embrassions les êtres tout entiers dans les idées que la raison nous en donne? Pour soutenir cette opinion, il faut admettre avec certains métaphysiciens de l'Allemagne que les idées et les existences, que l'être et la pensée sont une seule et même chose; que la pensée est tout, homme, Dieu, nature, et que les objets qui ne peuvent se confondre absolument avec elle ne sont rien. Les conséquences de cette doctrine sont connues et n'ont jamais été dissimulées : c'est que tous les phénomènes, tous les accidents de la nature, tous les événements de l'histoire, n'étant que des modes ou des formes de la pensée universelle, se suivent dans un ordre rigoureusement nécessaire, conduits par les seules lois d'une éternelle dialectique; c'est que toute action libre et spontanée, toute puissance efficace, toute production réelle est impossible ; c'est qu'enfin la distinction des êtres et des existences, même celle du fini et de l'infini, de Dieu et de la création, est une pure chimère. Nous démontrerons et nous avons déjà démontré ailleurs la vanité ambitieuse de ce système (voy. CRÉATION, HÉGEL, PANTHÉISME). Mais si l'on admet que la pensée ou la raison, au moins telle qu'elle existe dans les limites de la nature humaine, n'est pas absolument tout; si, au delà des formes représentatives, ou comme on voudra les appeler, des fonctions, des catégories, des concepts de cette pensée, il y a encore de l'être, comment pouvons-nous y atteindre, sinon par la foi? Nous entendons parler d'une foi universelle, spontanée et naturelle comme la vie, comme l'existence, comme la raison elle-même, dont elle est inséparable. Il y a plus : l'être une fois admis, non pas comme une simple forme de notre intelligence, mais comme une réalité, il est évident qu'il déborde toutes nos idées et toutes nos facultés compréhensives; il est évident que nous ne concevons ni ne pouvons nous représenter tout ce qui est. C'est cela même qu'exprime l'idée de l'infini telle qu'elle existe dans notre intelligence finie. L'idée de l'infini, pour nous,

est tout entière un acte de foi. C'est la croyance inébranlable et irrésistible que, par delà l'être que nous concevons, que nous sommes en état de nous représenter sous une forme ou sous une autre, il y a encore l'être que nous ne concevons pas, ou qui échappe à toutes les formes déterminées de notre intelligence. S'il en était autrement, l'infini ne serait qu'une forme du fini, et il faudrait donner raison encore une fois à ceux qui, sous prétexte de tout expliquer, d'introduire partout la lumière de l'évidence et de la démonstration, ont au contraire tout obscurci et tout confondu dans leur panthéisme algébrique. C'est à la croyance dont nous parlons que se rattache la foi universelle du genre humain dans l'incompréhensible et dans l'inconnu; c'est à elle que la poésie doit la plus grande partie de sa puissance, et elle fait l'essence même de la religion, qui ne saurait vivre sans mystères. Ainsi la foi nous donne en même temps l'existence des êtres en général et l'existence de l'être infini comme parfaitement distincte de celle du fini : deux résultats que nous demanderions en vain au raisonnement et à l'expérience, et sans lesquels toutefois le raisonnement et l'expérience seraient entièrement impossibles.

Ne craignons pas, avec un tel principe, de nous perdre dans les ténèbres du mysticisme. La foi, dans les conditions où nous sommes forcés de l'admettre, et telle qu'elle existe dans la conscience de tous les hommes, est inséparable de la raison. Ce n'est qu'avec les idées de la raison qu'elle pénètre dans notre âme, et avec leur concours ou sous leur contrôle, que son existence est possible. Elle est, à proprement parler, l'acte par lequel l'être absolu, objet suprême, objet véritable de toutes nos connaissances et de toutes nos croyances, s'unit à nous et descend dans notre esprit sous la forme de ces idées, sans que celles-ci, comme nous l'avons démontré tout à l'heure, puissent le contenir tout entier. En effet, quel est le caractère essentiel et invariable de la foi? C'est de supposer l'existence d'une vérité objective et absolue réellement présente à notre esprit dans la mesure où nos idées peuvent la contenir; c'est de nous mettre immédiatement en rapport avec cette vérité et d'être elle-même le lien, l'opération mystérieuse qui nous unit à elle ou la fait descendre jusqu'à nous. Or, que faut-il entendre par la vérité objective et absolue, sinon l'être, dans le sens le plus élevé de ce mot, c'est-à-dire l'être absolu et infini? C'est donc lui qui est en même temps l'objet et l'auteur immédiat de la foi, comme il est l'objet et l'auteur immédiat de nos idées. Ces deux choses, quoique distinctes aux yeux de la réflexion et placées dans l'histoire de la philosophie en face l'une de l'autre comme deux principes contradictoires, sont en réalité inséparables. Les idées sans la foi, au lieu d'être l'expression la plus élevée de la nature des choses et ses conditions éternelles, ne sont, comme les définissait Kant, que des concepts vides, que des formes stériles de notre pensée, que de vaines catégories. La foi sans les idées ne peut pas se concevoir; car, avant de croire, il faut savoir ce que l'on croit; il faut, de plus, que nous ayons une conscience parfaite de toutes les lois et de toutes les formes déterminées de notre intelligence pour nous élever au-dessus d'elles jusqu'à l'être en soi, et, lorsque nous sommes arrivés à ce point culminant, il ne faut pas supposer que là puissent commencer entre nous et ce qui est au-dessus de nous des communications d'une nature distincte et complétement affranchies des lois ordinaires de la pensée. Non, au sein de l'infini, il n'y a rien pour nous que mystères. Nous sommes facilement conduits jusqu'au bord de cet abîme; mais c'est en vain que nous chercherions à y plonger un regard ou même à le mesurer tout entier, comme l'ont essayé quelques systèmes contemporains. En nous apprenant que l'être s'étend plus loin que nos idées, que nous n'en avons pas qui lui soit absolument adéquate, la foi nous empêche de nous prendre nous-mêmes, c'est-à-dire notre faible intelligence, pour la mesure et la totalité des choses; elle nous enseigne la différence de l'être et de la pensée, elle met l'infini au-dessus de nous, et par là nous force à le distinguer de nous, autant qu'il est nécessaire, pour nous laisser la conscience de notre personnalité. Mais là s'arrête son empire; elle n'a rien de commun, elle ne peut se concilier, en aucune manière, avec cette exaltation tout à fait personnelle, sur laquelle repose en grande partie le mysticisme, et qui, sous les noms d'enthousiasme, de ravissement, d'extase, consacre les mêmes erreurs, aboutit à la même confusion que la doctrine de l'identité absolue. La réunion des deux choses dont nous venons de parler forme précisément ce qu'on appelle la raison : car la raison, quand nous l'écoutons sans prévention et ne commençons point par nous révolter contre elle, ne se compose pas seulement d'idées, mais aussi de foi. Nous croyons fermement, même avec le doute philosophique sur les lèvres, à l'existence réelle de tous les objets qu'elle nous représente, de la substance dans les phénomènes, de la cause dans les effets, de l'unité dans la variété, de l'identité dans les changements successifs. Chaque idée de la raison est en même temps un acte de foi, et au delà de toutes ces idées, de toutes ces formes parfaitement distinctes les unes des autres, nous sommes forcés d'admettre encore l'existence de l'incompréhensible, de l'inconnu, de ce qu'aucune intelligence finie ne saurait concevoir, de ce qu'aucune forme déterminée ne peut représenter, de l'infini, en un mot, regardé, à tort, comme une idée distincte de la raison, tandis qu'il en est le fonds commun et l'objet immédiat de la foi. L'infini est le fonds commun; nous ne voulons pas dire le fonds exclusif de la raison : car l'unité est au nombre des idées qu'elle nous fournit, et l'unité doit dominer ces idées elles-mêmes comme elle domine les phénomènes. Mais à quel résultat nous conduisent toutes ces idées de la raison, si nous sommes forcés de les rapporter à un sujet commun, qu'aucune d'elles ne représente d'une manière adéquate? N'est-ce pas à l'infini? Par là même l'infini est l'objet immédiat de la foi : car l'être qui déborde toutes les formes de notre intelligence, je ne puis ni le comprendre ni le démontrer, je suis obligé de le croire. C'est ainsi que la foi se trouve au fond même de la raison qui lui doit son unité, son sublime commerce avec l'infini, son autorité irrésistible. Elle fait de la raison une parole vivante descendant du ciel dans l'âme humaine, une communication immédiate et non interrompue, ou, comme on l'a dit si souvent, un véritable médiatenr entre Dieu et l'homme.

Et comment concevoir qu'il en soit autrement? Comment nous soustraire à un fait qui est une partie essentielle de notre vie et de notre intelligence, qui existe par cela seul que nous sommes et que nous pensons, et qui ne saurait disparaître sans nous emporter avec lui? En effet, l'existence de l'être infini et notre propre existence nous sont données en même temps; il nous est impossible de croire à l'une si nous ne croyons pas à l'autre, d'avoir conscience de

celle-ci si nous n'avons pas foi dans celle-là : du moment que j'ai conscience de moi-même, je sais que je suis un être fini, et, du moment que je me sais un être fini, je crois nécessairement à l'infini. Je crois à l'infini, je n'en ai pas simplement une idée : car aucune idée ne pourrait l'embrasser. Il m'apparaît nécessairement comme un être, et non pas comme une forme ou une loi de mon intelligence : car c'est là précisément ce qui constitue son caractère distinctif, de ne pouvoir pas se manifester tout entier dans les limites de ma conscience et de mon intelligence, d'être un objet de foi, et non pas un objet de compréhension. Pour atteindre le principe de la foi, sans lequel il n'y a rien d'infini, il faudrait donc commencer par supprimer le *moi*, c'est-à-dire la conscience. Or, la conscience, de quelque point de vue qu'on la considère, n'est pas seulement le caractère distinctif de notre existence, mais la condition générale de la pensée : car on ne pense pas sans savoir que l'on pense.

Ce n'est pas encore tout. En même temps que je crois à l'infini, qui est au-dessus de moi, je me distingue du fini qui est hors de moi. Le monde extérieur m'apparaît aussitôt que ma propre existence ; mais il ne m'apparaît qu'à travers mes propres idées, et je ne puis le regarder comme quelque chose de réel, qu'à la condition de *croire* à ces idées, ou de les faire participer de cette vérité objective et absolue, de cet être infini et en soi, qui est l'objet immédiat de la foi. Il est évident, par exemple, que si je ne crois pas à l'espace, au principe de causalité, à la notion de substance, la nature extérieure disparaît complétement à mes yeux. Or, qu'est-ce qu'on appelle croire à toutes ces choses, sinon leur attribuer une part d'existence et les regarder comme des manifestations réelles de l'être en soi? C'est, par conséquent, le même acte de foi qui nous révèle simultanément ce que nous avons le plus d'intérêt à croire et à connaître, Dieu, la nature et l'âme humaine. Ces trois termes de l'existence sont liés dans notre esprit de telle sorte qu'il nous est impossible de rejeter l'un sans rejeter également les deux autres. Les seuls rapports que nous apercevions entre eux sont d'une nature qui nous force à les unir sans les confondre, à les distinguer sans les séparer. Ainsi, puisque l'infini est au-dessus de moi, je vois clairement que son existence est distincte de la mienne ; mais je ne peux pas me concevoir séparé de lui, dont la présence se manifeste dans ma raison et dans ma foi. De plus, puisqu'il est l'être en soi, c'est-à-dire le seul être vraiment digne de ce nom, la source et le principe de toute autre existence, tout ce qui est en moi est une participation de son essence impénétrable ; rien ne m'est venu du néant. Je le distingue pareillement de la nature extérieure, tout en croyant que la nature extérieure tient de lui, et est par lui tout ce qu'elle est. Mais lorsque, au lieu d'affirmer ces rapports tels qu'ils nous sont donnés immédiatement par la raison, on tente de les expliquer ou d'y introduire, comme dans les matières ordinaires, la lumière de l'évidence, alors on les confond ou on les supprime. Tantôt on laisse de côté l'infini pour n'admettre que le fini : alors on tombe dans l'athéisme. Tantôt, au contraire, c'est le fini qu'on retranche, pour n'avoir à s'occuper que de l'infini : alors on prend parti pour le panthéisme. Quelquefois on a cru remédier à la difficulté en transformant, sous le nom de matière, le fini lui-même en un principe, non-seulement distinct, mais séparé de Dieu et nécessaire, c'est-à-dire éternel comme lui : cette doctrine a reçu le nom de dualisme. On démontre très-bien que le dualisme, le panthéisme et l'athéisme sont des systèmes insoutenables ; mais on ne va pas au delà, on n'explique pas le fait de la création (voy. ce mot), on le croit, sous peine d'être en révolte avec soi-même, et de se perdre dans un abîme de contradictions.

Le mystère qui s'étend du sein de l'infini sur la création embrasse également le problème de notre destinée, soit dans ce monde, soit ailleurs, et se réfléchit de la métaphysique dans la morale ; il faut donc savoir là aussi faire la part de la foi, et se passer de cette évidence logique qui, n'atteignant que des abstractions, ne pénètre jamais au sein de la réalité et de la vie. C'est bien vainement, en effet, que nous chercherions à comprendre ou à nous représenter par des idées précises ce que nous serons, ce que nous pouvons être hors des conditions présentes de notre existence, une fois séparés de ces organes dont le développement se lie si étroitement à celui de nos âmes, dont le concours, soit direct, soit indirect, est si nécessaire en ce moment à l'exercice de toutes nos facultés. Et cependant, quand nous écoutons les convictions spontanées de notre conscience, si clairement manifestées dans l'histoire ; quand nous comparons les misères et les bornes étroites de notre vie actuelle à l'horizon immense qu'ouvrent devant nous nos désirs, nos espérances, nos facultés et nos devoirs ; quand nous songeons surtout qu'en dépit de la dignité où ces devoirs et ces faculté nous élèvent dans l'ordre moral, qu'en dépit des droits absolus et du caractère inviolable qu'ils nous donnent, nous sommes dans l'ordre physique livrés à la merci des moindres accidents ou des plus vils caprices de nos semblables, il nous est impossible de ne pas croire à une autre vie avec autant de sécurité que nous croyons à celle-ci. Mais, cette autre vie étant complétement en dehors de l'expérience et ne pouvant se comparer que d'une manière très-éloignée à notre existence présente, la conviction dont elle est l'objet ne sort pas des limites de la foi. Elle nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu et de mystérieux en nous, comme la croyance dont nous parlions tout à l'heure nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu au-dessus de nous et au-dessus de tous les êtres. N'est-ce pas, en effet, toute la substance du dogme de l'immortalité, de nous promettre au delà de la tombe une existence sans terme et sans fin, qui dépasse nos espérances et nos désirs actuels, comme elle dépasse nos idées? Toutes les fois qu'on a voulu faire un pas de plus et tenter de substituer la clarté de l'évidence à l'obscurité de la foi, il est arrivé la même chose que dans la question des rapports et de l'origine des êtres : on a nié ce que l'on croyait expliquer. Ainsi les uns ont conçu notre destinée à venir sans souvenir et sans conscience, c'est-à-dire qu'ils font mourir avec le corps la personne humaine, sous prétexte d'établir son immortalité ; les autres nous ont rendu sous ce nom toutes les misères et tous les ennuis de la vie présente. On a vu même quelquefois ces deux systèmes, la métempsycose et l'immortalité sans conscience, se réunir en un seul. Nous pourrions en citer un exemple bien rapproché de nous ; mais réunis ou séparés, ces deux systèmes sont en contradiction avec la croyance qu'ils prétendent éclaircir et avec les faits qui la rendent irrésistible.

La foi, considérée toujours du même point de vue, comme un principe naturel et commun à tous les hommes, ne s'exerce pas seulement dans le champ de la spéculation, elle trouve aussi sa place et son emploi légitime dans la pratique de la vie, dans le gouvernement de l'individu et de la société. Sans elle, point d'éducation possible, pas d'autorité durable dans l'État, pas

de traditions, et partant pas d'unité morale dans le genre humain. L'éducation, en effet, repose tout entière sur ce fait, que nous croyons spontanément à la vérité en elle-même, à la raison en elle-même, et, lorsqu'elle n'a pas eu le temps de se développer en nous, nous recueillons avec avidité ses enseignements de la bouche de nos semblables, mieux instruits ou plus âgés que nous ne le sommes. C'est ainsi que la parole des précepteurs et des parents est toujours pleine d'autorité pour l'enfance. C'est ainsi que, dans les sociétés encore jeunes, tout ce qu'on raconte au nom des anciens, même les fables les plus absurdes, tout ce qui est écrit, tout ce qui s'appuie sur une tradition quelque peu éloignée, est accepté pour vrai : c'est ainsi qu'on répand parmi les masses ignorantes des vérités nobles ou utiles que leur intelligence accepte sans les comprendre. Ce n'est qu'après de tristes expériences, ou quand nous avons acquis la certitude d'avoir été trompés, que le doute et l'incrédulité commencent; mais la foi est le premier mouvement de l'âme humaine. Aussi, ce qu'il y a de mieux à faire pour conserver dans toute sa force ce précieux mobile, c'est de ne l'employer que dans les limites de l'utile et du vrai; c'est de ne pas demander aux esprits une soumission qui répugne à la dignité humaine, et de mesurer l'empire qu'on veut prendre sur eux au degré de culture où ils sont parvenus. Les mêmes observations s'appliquent au gouvernement de l'État, dont la tâche, à certains égards, a tant de ressemblance avec l'éducation. Pour conduire la société à sa fin et agir sur elle d'une manière durable et profonde, le pouvoir ne suffit pas, il faut aussi de l'autorité, et l'autorité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce, repose sur la foi. Il faut avant tout la croyance que le pouvoir sur lequel la société repose, quand ce pouvoir s'exerce dans les limites de ses attributions, est une chose éminemment sainte et vénérable par elle-même; il faut aux peuples la conviction que ceux qui ont mission de les conduire sont choisis parmi les plus éclairés et les plus dignes; il faut que les lois pour lesquelles on réclame leur obéissance, et surtout les lois fondamentales dont découlent toutes les autres, aient des racines profondes dans les idées et dans les mœurs, qu'elles s'identifient, en quelque sorte, au moyen de l'éducation, avec l'esprit public. Il paraît difficile au premier aspect de mettre ces conditions d'accord avec les habitudes politiques des nations modernes, avec cet esprit de critique et de libre examen qui s'étend indistinctement à tout, aux institutions comme aux hommes, aux assemblées comme aux individus; mais les nations modernes, à peine sorties des luttes par lesquelles elles ont conquis leur émancipation, ne seront pas toujours en proie à cet esprit de défiance qui les anime aujourd'hui contre toute espèce d'autorité et de pouvoir. Quand le passé ne sera plus décidément qu'un souvenir et que l'idée de le restaurer au profit d'une caste ou d'une autre ne pourra plus entrer dans une intelligence saine, alors la liberté et le pouvoir, tout en se contenant l'une l'autre, cesseront de se regarder comme des ennemis; se voyant plus respectés, les gouvernements se respecteront eux-mêmes davantage, et la foi pourra renaître dans l'ordre politique sans porter atteinte à la liberté de la parole et de la pensée. Enfin, malgré tous les sophismes mis en œuvre dans ces derniers temps pour nous montrer que les hommes, abandonnés aux seules ressources de leur intelligence, ou privés du secours d'une révélation surnaturelle, ne peuvent arriver qu'à des opinions individuelles et contradictoires, il y a en nous une conviction inébranlable que la même raison éclaire le genre humain, que la même vérité se révèle à lui, mais à des degrés divers selon les efforts qu'il a faits, et selon le temps qu'il a eu pour la chercher; que, nonobstant les intérêts et les passions qui le divisent, la même justice, le sentiment des mêmes droits et des mêmes devoirs est au fond de sa conscience. « Deux hommes, dit Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. II), qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. » Ce n'est pas là un fait dont l'expérience nous a donné ou puisse nous donner la preuve; c'est une foi indestructible et spontanée comme celle que nous avons en notre existence et dans l'existence des êtres en général; et cette foi, beaucoup plus que la ressemblance des formes extérieures ou l'identité d'origine, est le fondement de la fraternité humaine. C'est sur elle que reposent en définitive toute autorité, toute tradition, tout l'intérêt de l'histoire elle-même; car pourquoi ce commerce que nous entretenons avec le passé, pourquoi cette crainte que nos œuvres et nos pensées ne soient perdues pour l'avenir, si nous n'étions pas sûrs intérieurement que le même esprit, la même raison se développe chez tous les hommes à travers les âges, qu'il y a des principes communs d'où l'on peut partir pour faire accepter à tous les mêmes conséquences. C'est cette foi dans l'universalité de la raison qui dominait à leur insu les philosophes du XVIIIe siècle, qui leur inspirait cet amour ardent de l'humanité, qui leur faisait prendre avec tant de passion la défense de ses droits, dans le temps même où, niant son unité matérielle, ils refusaient de la reconnaître pour l'héritière d'un même sang et pour la postérité d'un même couple.

Nous avons déjà montré comment le principe dont nous avons parlé, isolé de tous les autres principes de notre nature et poussé à l'exagération par des exagérations contraires, a donné lieu à plusieurs systèmes philosophiques peu éloignés de nous. Nous avons signalé particulièrement l'opposition qui existe entre la doctrine de Kant et celle de Jacobi : l'une nous représentant les idées, et l'autre la foi, ces deux éléments nécessaires de la raison humaine. Sur un théâtre plus vaste, dans l'histoire générale de l'humanité, la philosophie et la religion nous offrent à peu près le même spectacle. La philosophie aspire surtout à l'évidence. La religion vit de mystères et de foi. Mais la philosophie est sous l'empire d'une illusion, lorsqu'elle espère introduire partout la lumière de l'évidence, et embrasser dans son horizon le champ tout entier de la vérité. C'est en vain que de loin en loin elle éblouit le monde par un de ces vastes systèmes où elle prétend avoir mis à nu le secret de toutes les existences; le monde ne la croit pas, et serait désespéré de la croire : car un des besoins les plus universels et les plus irrésistibles de notre nature, c'est d'avoir foi en l'inconnu, en l'incompréhensible, c'est-à-dire en l'infini; c'est de croire que la vérité et le bien sont inépuisables. Les défenseurs du principe religieux ne se trompent

pas moins lorsqu'ils prétendent que la foi doit être entièrement distincte et hors de la raison. Le mot de Tertullien, *Credo quia absurdum*, peut bien, comme les systèmes philosophiques dont nous venons de parler, subjuguer un instant par son audace; mais l'esprit ne peut se contenter longtemps d'un pareil motif de soumission; et quant à invoquer le témoignage de la raison contre elle-même ou à lui faire signer sa propre abdication, c'est une tentative que des écoliers seuls peuvent renouveler aujourd'hui. La raison, comme nous pensons l'avoir démontré, ne saurait se passer de croire; mais par cela même, la foi ne saurait se passer de réfléchir; ce qui signifie qu'elle a besoin de motifs pris en nous et dans les lois de notre nature intellectuelle, qu'elle doit jaillir comme une source vive du fond de notre âme, au lieu de venir seulement du dehors comme un fardeau imposé par une main étrangère.

FOLIE. Les médecins ont cherché de tout temps à définir la folie ou l'aliénation mentale ; mais le point de vue auquel ils se sont placés ne pouvait leur permettre d'en donner une définition rationnelle : les uns se sont bornés à dire que la folie est une maladie apyrétique du cerveau, avec lésion des facultés intellectuelles, oubliant de dire en quoi consiste cette lésion des facultés intellectuelles ; d'autres, croyant entrer beaucoup plus avant dans la question, ont ajouté que les fous ont des idées, des passions, des déterminations *différentes* des idées, des passions et des déterminations du *commun* des hommes ; mais en quoi précisément consiste cette différence? C'est encore là ce qu'ils ont oublié de nous dire. D'autres enfin ont ajouté que les malades, dans cet état, conservent en général la conscience de leur propre existence ; mais qu'ont-ils entendu par là? Ont-ils voulu dire que les fous conservent le sentiment, la conscience du *moi*, de la vraie personnalité? Si telle a été leur pensée, ils sont tombés dans une étrange erreur, comme nous chercherons à le prouver tout à l'heure; mais il est plutôt à croire qu'ils n'ont pas compris la portée de cette assertion. La plupart, et il est facile de le voir par leurs descriptions de la folie, la plupart ont méconnu les caractères du *moi* ou de l'âme, et la nature de ses relations avec le corps ou l'organisme. C'est probablement à l'isolement dans lequel les médecins se sont tenus à l'écart des philosophes qu'il faut attribuer ce qu'il y a d'incomplet dans toutes les histoires médicales de la folie. Les médecins, en effet, ont parfaitement exposé les symptômes des différentes espèces d'aliénation mentale, ils en ont décrit avec soin les altérations organiques; mais ils ont négligé de chercher la raison de ces phénomènes, et quand ils ont voulu remonter aux causes prochaines de la folie, à sa nature essentielle, ils se sont livrés aux hypothèses les plus invraisemblables.

Ainsi, si l'on en croit Cullen, la folie tiendrait dans tous les cas à une prétendue inégalité d'excitement du cerveau; suivant Pinel, le caractère de cette maladie serait essentiellement *nerveux*, il n'y aurait aucun vice dans la substance du cerveau ; tandis que, suivant Fodéré, il y aurait un vice : mais ce vice serait dans le sang des aliénés. Gall et Spurzheim y voyaient une inflammation de l'encéphale ; Esquirol, une lésion des forces du cerveau, et Broussais une irritation du même organe.

Ces hypothèses, on doit le pressentir, n'étaient guère propres à rendre raison des phénomènes de l'aliénation mentale; il est évident que dans une affection telle que la folie, pour arriver à une théorie rationnelle, il aurait fallu aller au delà des faits qui relèvent de la pathologie, et même au delà des faits purement physiologiques ; il aurait fallu se placer au point de vue de la psychologie. C'est ce que Royer-Collard avait parfaitement senti quand il a prié Maine de Biran de vouloir bien l'aider de ses lumières dans cette grave et complexe étude de l'aliénation mentale. Royer-Collard avait remarqué que les médecins n'avaient pas tenu un compte suffisant des données psychologiques ; que la plupart de ceux qui avaient écrit sur l'aliénation mentale étaient de cette école sensualiste qui avait supprimé un des deux termes du dualisme cartésien au profit de l'autre, et que partant, ils avaient considéré les actes de l'esprit comme des produits du cerveau, ou comme de simples transformations de la sensation.

Royer-Collard ne pouvait s'adresser à un homme plus compétent que M. Maine de Biran. C'est à cette occasion que fut composé, entre 1821 et 1822, le mémoire intitulé : *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale.* Esprit original et profond, Maine de Biran avait fait une longue étude de la physiologie de Sthal, de celle de Haller, de Cabanis et de Bichat, et il avait donné le premier signal de la réaction philosophique contre la doctrine du XVIIIe siècle : il était revenu au dualisme de Descartes ; mais il lui avait donné plus de précision, plus de force encore, grâce à ses études physiologiques. La définition cartésienne, en effet, avait quelque chose de vague, et quelques disciples, exagérant le spiritualisme du maître, avaient fini par tomber dans une sorte de mysticisme. La pensée, le *cogito* de Descartes, nous avait révélé notre existence morale, notre vraie personnalité; mais les deux attributs essentiels de l'âme ou du *moi*, *sentir* et *vouloir*, n'étaient pas nettement formulés. Maine de Biran, dans ses considérations sur la volonté, avait cherché à remplir cette lacune, et nul n'était plus propre que lui à venir en aide aux physiologistes; aussi, dans cette grande question de l'aliénation mentale, il avait parfaitement établi que, pour en trouver les véritables caractères, il fallait les chercher dans les rapports du moral et du physique de l'homme, et ces rapports, il les avait exposés de la manière la plus nette et la plus satisfaisante.

Leibniz, le premier, avait judicieusement distingué les simples impressions organiques qui relèvent de la physique générale, des sensations, qui relèvent de la physiologie, et des idées qui relèvent de la psychologie : trois ordres de faits dont il faut également tenir compte dans l'étude des opérations de l'intelligence.

Quand l'organisme, en effet, vient à être impressionné par les agents extérieurs, il apporte à l'âme des sensations, et c'est à l'occasion de ces sensations que la puissance personnelle entre en exercice et se développe. C'est donc dans la nature de ces relations qu'il fallait chercher comment, en certains cas, il peut y avoir de tels désordres, que l'homme finit par tomber dans l'aliénation mentale.

L'homme est environné d'agents qui impressionnent continuellement son organisme ; et lui-même, comme puissance intellectuelle, réagit perpétuellement sur ce même organisme; il en résulte que si celui-ci, par son *côté extérieur*, est en conflit avec les agents physiques, par son *côté intérieur*, il est en conflit avec l'âme ou le *moi*. C'est ce que M. Cousin a parfaitement exprimé, lorsqu'il a dit, en exposant la doctrine de Leibniz : « L'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme. »

L'âme toutefois ne sent pas à *travers* les organes, elle ne sent dans tous les cas que ses organes : quel que soit en effet le mode d'action des agents extérieurs, ils ont constamment pour effet d'amener dans les organes un changement, une modification quelconque, et c'est ce changement, cette modification que nous sentons.

Prenons l'œil pour exemple : quand la rétine est dans un repos complet, il y a *ténèbres;* il y a, au contraire, sensation de lumière quand, sous l'influence d'un excitant extérieur, elle entre en mouvement : donc, toutes les apparences de *corporalité* tiennent à l'intensité diverse de ce mouvement, et les *couleurs* elles-mêmes ne sont en réalité que des variations de vitesse des ondes éthérées.

Les organes des sens ont donc pour fonctions essentielles de recevoir des agents extérieurs et de communiquer au cerveau des modifications telles que le *moi* trouve en eux les éléments des diverses sensations. Mais il peut arriver, même dans l'état normal, que, sous l'influence d'un excitant, d'un stimulant tout autre, un sens soit impressionné et donne à l'âme des sensations non moins distinctes : ainsi, un choc, un coup sur l'œil peuvent exciter au milieu d'une profonde obscurité une sensation de lumière. D'autres fois, l'âme accuse des sensations dans un organe qui aura été enlevé; d'autres fois enfin, l'âme est poursuivie, non-seulement pendant le sommeil, mais pendant la veille, par de véritables hallucinations qui restent compatibles avec la raison la plus intacte.

Qu'est-ce qui distingue alors l'homme raisonnable de l'aliéné? Comment reconnaître que la raison persiste en lui ? Le psychologue seul est en mesure de le dire : il prouve que l'homme reste *compos sui;* qu'il se distingue parfaitement de son organisme. Dans ces conditions, l'homme sait que ses organes le trompent, il a ce *conscium :* il sent que ses organes, au lieu de lui apporter à lui esprit, la vérité, lui apportent l'erreur; quelquefois même, dans l'état de rêve, ce *conscium* persiste; l'esprit n'en croit pas alors ses organes. Maine de Biran avait bien vu l'analogie de toutes ces questions, et il expliquait par la même théorie l'état de veille et de sommeil, de rêve et d'aliénation : pour lui, la *veille*, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté; le *sommeil*, dans ses divers degrés, est l'affaiblissement de la volonté, le *sommeil absolu* en est l'abolition complète; pendant les rêves, la volonté ne tient plus les rênes. L'école physiologique à laquelle appartient Burdach a cherché, de son côté, à prouver que si l'état de veille, chez l'homme, consiste dans le double conflit que l'organisme vivant entretient, d'une part, avec les objets extérieurs par le moyen des sens, et, d'autre part, avec le *moi* ou l'âme, par le moyen des centres nerveux : dans l'état de sommeil complet, il y a suspension de ce double conflit, les organes des sens étant fermés aux excitants extérieurs, et l'âme n'étant plus en relation avec l'organisme : dans l'état de rêve, il n'y a de suspendu que le conflit extérieur; les agents environnants ne peuvent plus impressionner les sens; mais le *moi* peut, jusqu'à un certain point, rester en relation, en conflit avec les centres nerveux, et alors il trouve dans des organes fermés au monde extérieur des sensations distinctes; il y a dans ces organes persistance ou reproduction des changements que les objets extérieurs suscitaient dans l'état de veille. Cette dernière circonstance paraît fondée et peut donner, jusqu'à un certain point, l'explication de tout un ordre de faits particuliers à l'aliénation mentale, c'est-à-dire des *hallucinations*.

Ce qui rendait incompréhensible la production des hallucinations dans les théories sensualistes, c'est qu'il y a, dans ce cas, toutes les apparences des sensations, sans excitant, sans objets extérieurs; mais nous venons de voir que ceci a lieu dans l'état de rêve, avec la même incohérence et la même bizarrerie, sans que l'âme en éprouve aucun étonnement. Chaque appareil de sensations spéciales étant destiné à reproduire, à répéter ce qui se passe au dehors, il doit suffire d'un simple ébranlement de l'organe, d'un simple mouvement moléculaire pour donner lieu aux mêmes actes : la rétine pourra reproduire ainsi, et comme en miniature, pour ainsi dire, toutes les scènes du monde extérieur, et il y a dans l'oreille moyenne tout un système d'organes qui entrera en vibration pour répéter les sons naguère produits au dehors. On conçoit ainsi comment un mouvement quelconque peut faire entrer les organes en jeu et donner lieu à toutes les sensations auditives ou visuelles, en l'absence des excitants normaux; une simple congestion sanguine, un mouvement insolite du sang, fera également que tel malade, au milieu d'un profond silence, entendra des bruits divers, des sons musicaux, des paroles suivies; que, dans l'obscurité la plus complète, il sera ébloui par de vives clartés, ou obsédé par des apparitions.

Mais ceci ne suffit pas pour constituer l'aliénation mentale : on peut avoir des sensations fausses, complétement erronées, on peut même, ainsi qu'on l'a dit plus haut, avoir de nombreuses hallucinations, sans être fou. Quand est-ce donc qu'il y a folie? Si l'école exclusivement organique veut être conséquente avec elle-même, elle est arrêtée ici; il n'y a pas moyen, en s'en tenant à ses principes, de sortir de cette difficulté. L'école psychologique, au contraire, examine dans ces cas comment se comporte le *moi* dans ses relations avec les organes des sensations spéciales, et elle dit qu'il y a folie toutes les fois que le malade *ne peut plus régulièrement inférer de ses sensations et de ses actes la conscience de sa personnalité*, et que par cela seul il est *alienus a se*.

L'halluciné n'est pas fou, quand il est *compos sui*, quand il n'en croit pas ses organes; mais il peut se faire qu'il ait la conscience d'une folie imminente, qu'il s'en effraye; qu'il sente que ses organes le maîtrisent, qu'ils vont amener, pour ainsi dire, le naufrage de son intelligence. S'il est fou, au contraire, il ne peut plus faire ces distinctions, si ce n'est dans de rares moments de lucidité. Le fou s'identifie avec ses sensations, il ne peut les chasser, les écarter de son esprit : il est maîtrisé, et comme *absorbé* par elles; sa personnalité n'existe plus, et, comme le dit Maine de Biran, il est dès lors rayé de la liste des êtres intelligents.

Dans l'état sain, c'est le *moi* ou la volonté qui règle les relations avec les organes, c'est la raison qui tient, pour ainsi dire, les rênes; dans l'aliénation, l'esprit est dépossédé, c'est l'organisme, altéré matériellement, qui a changé l'ordre des relations. Il y a encore aperception immédiate des sensations vraies ou fausses, et production de mouvements; mais ce n'est plus le *moi* qui règle ces aperceptions : que le *moi* le veuille ou ne le veuille pas, cette aperception a lieu, et souvent en l'absence de tout stimulant extérieur. Et de même, pour les mouvements, ce n'est plus la volonté qui les règle, qui les coordonne. De là l'état connu sous le nom d'*agitation ;* de là cette instabilité si remarquable des idées et de la volonté.

Dans l'état de rêve, nous l'avons déjà fait remarquer, il y a quelque chose de semblable; mais au milieu des associations les plus incohérentes d'idées et de volitions, le *moi* peut dans certains cas rester *compos sui*. A qui n'est-il pas arrivé de sentir, pendant un rêve pénible, qu'il est le jouet d'étranges hallucinations, et que pour y échapper il faut revenir à la vie naturelle? On sent que, pour mettre fin à ces fausses et effrayantes situations, il faut rouvrir ses sens au monde extérieur. L'école physiologique allemande en avait conclu que si, dans les rêves, l'âme se laisse aller aux idées les plus incohérentes, que si elle accepte les sensations les plus folles, c'est que des deux conflits qui constituent la vie normale des êtres intelligents, un seul persiste, celui que l'âme entretient avec ses organes, et que la *polarité* est suspendue : les objets extérieurs, n'agissant plus sur les organes, ne peuvent plus rien sur les intuitions; ils ne règlent plus, ils ne coordonnent plus les sensations. En adoptant cette hypothèse, on pourrait dire que, dans les différentes espèces de délire, les choses se passent dans un ordre inverse : c'est l'âme, en effet, c'est le *moi* qui finit par s'effacer, comme force personnelle et agissante; l'organisation matériellement altérée a fini par aveugler cette même intelligence, et par suspendre aussi la polarité.

Quand le *moi* reste lucide et libre, il se rit en quelque sorte des terreurs, des déceptions de son organisation physique : comme Turenne, il gourmande sa carcasse qui tremble devant le danger; il est le témoin impassible de tous ses désordres, il les juge, en mesure la portée; mais il arrive un point où lui-même commence à s'en effrayer, c'est lorsqu'il sent que les rênes vont lui échapper et qu'il va tomber dans une véritable aliénation; il cherche d'abord à en sortir comme d'un rêve pénible : il fuit, par exemple, l'obscurité; il redoute de fermer les yeux, parce qu'il sait que l'éclat du jour peut seul dissiper les fantômes qui le poursuivent; mais les organes s'altérant de plus en plus, le délire s'établit et il y a destruction de la liberté morale; or, cette liberté étant, comme le dit Maine de Biran, notre vraie personnalité, le même coup qui frappe en nous l'organisme emporte l'homme et ne laisse qu'un automate sans conscience, et partant sans responsabilité.

Dans l'ivresse, qui est un délire passager, les choses se passent encore de la même manière : à mesure que le cerveau se pénètre d'un sang altéré par des principes alcooliques, l'âme ou le *moi* s'aperçoit que sa liberté va s'anéantir. Le *moi* fait des efforts pour réagir sur son organisation; mais celle-ci l'entraîne, l'absorbe entièrement, et l'homme n'existe plus : c'est encore un automate privé de conscience et de responsabilité. Ainsi ce qui constitue essentiellement l'aliénation mentale, c'est, comme le dit l'école psychologique, l'abolition de la liberté morale, de la personnalité; c'est cet état dans lequel le *moi* n'est plus *compos sui*. Les fonctions organiques et même intellectuelles peuvent encore alors s'exécuter, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience, ni la responsabilité : nous devenons étrangers à nous-mêmes, nous sommes hors de nous, c'est l'aliénation, la démence et la folie, dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté. Ce qui fait qu'il n'y a plus d'intelligence, puisque l'aperception et la volition, qui en forment les principaux caractères, n'existent plus.

Mais d'où vient qu'il y a une telle perturbation dans les rapports des organes avec le *moi*? d'où vient qu'il y a inaction de cette force personnelle dans les intuitions et dans les mouvements organiques? Nous l'avons déjà dit : c'est que des altérations organiques obstruent, empêchent, aveuglent l'intelligence; l'aliénation serait donc dans la théorie physiologique allemande, comme un rêve *retourné* : dans les rêves, il y aurait désordre, incohérence, bizarrerie dans toutes les idées, parce que l'un des deux conflits est suspendu, parce que l'organisation par son côté extérieur n'est plus en relation avec les objets environnants, parce que les organes des sens sont fermés aux excitants extérieurs, et que ce côté de l'organisme n'est plus impressionné par les stimulants physiques. Or, comme il est tel degré d'aliénation mentale dans lequel le *moi* peut n'avoir aucune espèce d'action sur le cerveau, soit par suite d'altérations congéniales, comme dans l'idiotisme, ou par des altérations accidentelles, comme dans certains cas de manie, il faudrait en conclure que le conflit intérieur serait alors aboli ou suspendu, l'organisme par son côté intérieur n'étant plus en rapport normal avec l'âme ou le *moi*. Ce serait l'inverse de ce qui se passe dans un sommeil troublé par des songes, ce qui nous faisait dire tout à l'heure que l'aliénation ainsi comprise est comme un rêve permanent et retourné.

Maine de Biran avait bien vu que ceci a lieu dans certains genres de folie. Dans l'idiotisme, dit-il, le *moi sommeille*, pendant que les organes sensitifs sont seuls *éveillés*; l'état de démence, ajoute-t-il, correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images, tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée *sommeille* ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

Et de même, dans le délire général, l'âme raisonnable et libre est sans action sur l'organisme; elle *sommeille;* les images, comme le dit encore Maine de Biran, prennent alors d'elles-mêmes, dans le centre cérébral, les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, et par le seul effet des dispositions organiques.

J'ajoute que ce sont les dispositions organiques qui ferment en quelque sorte le sens intérieur à l'action du *moi*, qui annulent ses effets et paralysent sa puissance. Si donc, dans l'état de rêve, l'âme veille dans un corps endormi, dans l'état de folie générale, complète, c'est la pensée qui sommeille dans un corps éveillé. Qu'on n'aille pas objecter que chez les fous la conscience, le sentiment du *moi* n'est pas aboli, qu'il persiste au contraire assez souvent : nous répondrons que dans les cas dont on parle il n'y a pas un état de complète aliénation. Ceux qui soutiennent, avec Georget, que même dans les cas où le délire est le plus général, le *sentiment de la conscience persiste*, ceux-là mêmes sont forcés d'avouer que dans les délires les plus bornés, l'esprit perd toute liberté. Or, pour nous, là où il n'y a plus de liberté, il n'y a plus de raison, il n'y a plus de personnalité. Lisez ensuite toutes les descriptions de folie, et vous verrez qu'à mesure que les symptômes prennent plus d'intensité, le *moi* s'efface; dans les exacerbations, dans les crises, tout est confus dans les idées : ce sont des cris, des chants désordonnés, une agitation perpétuelle, et nulle trace de conscience.

D'après tout ce que nous avons dit, on doit voir que pour nous les causes de la folie sont toutes matérielles; ce sont des lésions organiques qui *seules* peuvent ainsi paralyser la pensée, et nous ne concevons pas comment on a pu supposer des lésions qui porteraient ou sur la pen-

sée elle-même, ou sur des facultés, ou sur des fonctions dites essentiellement nerveuses. Nous sommes encore à nous demander comment des médecins ont pu attribuer tous les phénomènes de la folie à des causes autres que des altérations dans l'organisation du système nerveux, et comment des hommes, d'ailleurs éminents, ont voulu les faire dépendre de modifications qui n'auraient porté que sur des forces vitales. Haslam était, suivant nous, dans le vrai, quand il disait que c'est *uniquement* dans les changements que peut éprouver l'organisation du cerveau, qu'il faut chercher la cause des diverses espèces de folie; mais il faut tenir compte des altérations les plus légères, de celles qui portent sur la consistance du cerveau, sa coloration, son poids, etc., comme de celles qui portent sur sa structure interne. Les recherches anatomiques étant faites dans ce sens, on dira bien rarement, comme l'a remarqué Georget, qu'on n'a rien trouvé dans le cerveau.

Maintenant qu'il nous paraît bien prouvé que la cause efficiente de la folie consiste dans des altérations toutes matérielles, devons-nous nous demander si ces altérations sont toutes de la même nature, si toutes consistent comme le soutenait J. Franck, dans un état d'inflammation du cerveau ou de ses annexes, ou dans une atrophie de cet organe, dans un endurcissement, etc., etc.? A cela nous répondrons qu'une semblable supposition ne pouvait être faite qu'à l'époque où des systèmes exclusifs régnaient en médecine, et où toutes les maladies étaient ramenées à un ou deux genres d'altérations. Aujourd'hui que l'anatomie pathologique a révélé et la variété des altérations organiques et la spontanéité de leur développement dans le sein de tous les tissus, nous ne devons plus en être à faire ces hypothèses : la réalité des altérations anatomiques dans le cours de la folie est un fait qui ne saurait être nié, et il nous paraît en être de même de la diversité de nature de ces mêmes altérations. Quant aux symptômes de l'aliénation mentale, nous avons déjà dit que l'histoire en est assez bien connue. On sait qu'à raison de ses manifestations, on a distingué plusieurs genres de folie. Les anciens les avaient ramenées à deux grandes divisions : la *manie* et la *mélancolie*. Dans le premier cas, il y avait délire général avec propension à la fureur; dans le second, délire exclusif avec propension à la tristesse. Sauvages, multipliant les espèces, avait distingué la *démence*, la *manie*, la mélancolie et la démonomanie. Pinel avait mis plus de philosophie dans ses distinctions : il avait judicieusement divisé la folie en quatre grandes classes d'affections : sous le nom d'*idiotisme*, il comprenait tous les cas dans lesquels on remarque une *stupidité* plus ou moins prononcée, un cercle très-borné d'idées et une nullité complète de caractère; la *manie* était caractérisée par un délire général, une grande irascibilité et un penchant très-marqué à la fureur; la *mélancolie* par un délire exclusif, avec abattement, morosité et penchant au désespoir; enfin, la *démence* par une simple débilité des opérations de l'entendement et des actes de la volonté.

Esquirol n'a fait aucun changement important dans cette classification; il a seulement substitué au mot *mélancolie* celui de *monomanie*, qui a été adopté avec empressement, surtout dans les affaires d'expertises médicales.

Nous n'insisterons pas sur les symptômes qui dénoncent la manie générale, ni sur ceux qui caractérisent les diverses monomanies; on sait quels sont les désordres intellectuels offerts par les malades, l'incohérence et la bizarrerie de leurs sensations, les erreurs de perception qu'on remarque en eux; il suffit d'être entré une seule fois dans une maison de fous, pour savoir jusqu'où peuvent aller les différentes formes de délire. Chez quelques-uns, la folie est tranquille, calme; mais souvent il y a des exacerbations, des paroxysmes; et alors, comme emportés par l'indignation, ils vocifèrent continuellement, ils apostrophent ceux qui les surveillent ou les visitent. La fureur peut être portée au plus haut degré et accompagnée d'une agitation que rien ne peut calmer : la face est rouge et animée, les yeux étincelants, la bouche sèche; ils montrent à la fois et une extrême incohérence dans les idées, et une agitation excessive; quelques-uns brisent et déchirent tout ce qui leur tombe sous les mains.

Le plus souvent il y a privation de sommeil chez les aliénés, ou du moins le sommeil est rare et incomplet; on en a vu qui restaient des mois et des années entières sans goûter un moment de repos.

Quant aux *monomanies*, nous avons dit qu'elles sont caractérisées par un délire exclusif; mais, il faut le dire, ce délire n'est pas tellement circonscrit que les malades raisonnent judicieusement sur tous les autres sujets; dans tous les cas, on remarque qu'il y a altération générale, bien que plus légère. Ainsi presque tous les monomaniaques sont incapables d'une attention un peu soutenue; leur volonté est précaire, instable, et leurs affections totalement changées.

Il y a aussi chez eux des temps de paroxysmes et d'exacerbations, et alors il est facile de s'apercevoir que le délire est plus général qu'on ne le croyait d'abord; ce qui a fait dire à Georget que, dans les monomanies, le malade est presque aussi déraisonnable que dans la manie. La seule différence que présentent ces deux états, c'est que dans l'un le malade s'occupe plus ordinairement de sa marotte, et dans l'autre l'aliéné extravague indifféremment sur toute chose.

Les auteurs ont ramené les principales espèces de monomanies aux suivantes : 1° la *monomanie ambitieuse:* on trouve parmi les aliénés de cette classe, des rois, des empereurs, des papes, des prophètes, etc.; 2° la *monomanie érotique:* quand les aliénés sont dominés par un besoin indicible d'aimer ou d'être aimé; par le regret d'un amour auquel on a mis obstacle, etc.; 3° la *monomanie religieuse :* quand les malades sont tourmentés par l'idée des peines éternelles, ou par les prétendues obsessions du démon; 4° la *monomanie mélancolique :* les aliénés sont en proie à une tristesse profonde ; ils se disent abandonnés, trahis par leurs proches; il ne leur reste qu'à mourir, etc.; 5° la *monomanie hypocondriaque:* les aliénés, d'ailleurs parfaitement sains, se croient attaqués de maladies incurables et toujours extraordinaires; s'ils sont réellement malades, ils exagèrent leurs maux au delà de toute expression, ou les interprètent de la manière la plus étrange : ainsi ils soutiennent que leur sang est altéré, décomposé, qu'un vice profond les ronge et les conduira au tombeau, etc.

Ces délires dominants existent chez beaucoup de malades; mais on a abusé, dans ces derniers temps, de la doctrine qui tend ainsi à circonscrire l'aliénation mentale, à la limiter dans un seul ordre de faits, surtout en ce qui concerne les tendances, les propensions à commettre certaines actions. Combien de fois, par exemple, n'a-t-on pas donné comme atteints de *monomanie homicide* les plus grands criminels! d'autres comme atteints de la *monomanie du vol*, etc., etc. C'est l'absurde doctrine de Gall qui a conduit à

faire toutes ces suppositions. Mais revenons à l'aliénation mentale, et voyons quelles en sont les causes les plus fréquentes.

De ces causes il en est qui *prédisposent* seulement à la folie, tandis que d'autres amènent presque immédiatement son explosion. Parmi les premières, il faut ranger l'*âge* et le *sexe* des individus : la folie se déclare surtout dans l'âge des passions ardentes, de trente à quarante ans; puis de vingt à trente, puis de quarante à cinquante. Nous devons placer à part les idiots et les déments : l'idiotisme s'observe nécessairement dans le premier âge, puisque cette affection est presque toujours *congéniale*, et que ces infortunés arrivent rarement à un âge un peu avancé ; chez les vieillards on observe la *démence sénile*, genre de folie consécutif aux affections aiguës de l'encéphale, et qui peut même survenir par le seul effet des progrès de l'âge.

On remarque beaucoup plus d'aliénations chez les femmes que chez les hommes : on reçoit dans les hospices d'aliénés près du double de femmes. On a cherché à expliquer cette prédisposition par la plus grande susceptibilité du système nerveux chez les femmes, et par leur position dans la société.

L'*hérédité* joue un grand rôle dans la production de la folie. M. Esquirol avait trouvé dans quelques établissements que la moitié au moins des individus atteints de folie avaient eu des parents aliénés. On croit avoir remarqué que l'influence de l'hérédité se fait plutôt sentir dans les classes riches que chez les pauvres, et on l'explique chez les premiers par les alliances fréquentes entre parents. Il est certain que le défaut de croisement dans l'espèce humaine ne tarde pas à amener une dégradation très-prononcée dans les familles.

L'influence du tempérament a été également notée; mais elle est beaucoup plus contestable.

On a plus particulièrement signalé les *vices* d'une mauvaise éducation, et avec raison : tout l'avenir de l'homme moral dépend de ses conditions premières; il est des faits d'observation très-curieux dans l'étiologie de l'aliénation mentale : ainsi il y a beaucoup plus d'aliénés chez les célibataires que chez les personnes mariées, et cela s'applique aux hommes comme aux femmes; il y en a plus aussi dans les professions libérales que dans les classes industrielles; plus aussi en été qu'en hiver. On croit avoir remarqué que dans les différents pays l'influence du degré de civilisation, du mode de gouvernement et des croyances religieuses est beaucoup plus marquée que l'influence du climat. Cette observation paraît fondée; néanmoins il aurait fallu distinguer ici. L'influence des idées religieuses est incontestable, elle est même en rapport direct avec certains genres de folie ; celle du mode de gouvernement est beaucoup plus douteuse. Quant à l'influence du climat, c'est une question qui n'a pas été suffisamment étudiée : on manque de documents; on en manque même pour ce qui tient à l'influence des progrès de la civilisation; on a cité des faits qui ne sont rien moins que concluants; on a dit que M. Desgenettes, médecin en chef de l'armée d'Orient, n'avait trouvé que quatorze fous en Égypte dans l'hôpital du Caire; tandis qu'en 1815 l'Angleterre en comptait plus de 7000 à Londres, et la France près de 4000 à Paris! Mais quelle conclusion tirer de ce fait, si ce n'est que dans les pays plus civilisés on prend soin des fous, et qu'on ne les laisse pas libres comme en Orient?

Si j'en juge par ce que j'ai observé moi-même en Russie, la folie ne doit guère être moins fréquente dans les pays soumis au despotisme et peu avancés en civilisation que dans les gouvernements libres et policés.

Quant aux causes qui provoquent le plus communément l'explosion de la folie, elles sont assez nombreuses ; on a plus particulièrement signalé les chagrins domestiques, un amour contrarié, le fanatisme, l'époque critique pour les femmes et plutôt encore les suites de couches, les coups sur la tête, l'abus des boissons alcooliques, l'insolation, un travail intellectuel excessif, les veilles prolongées, une vive frayeur, le passage subit d'une vie aisée à une profonde misère, les remords, l'oisiveté surtout, le désœuvrement, l'ennui après une vie très-occupée, l'influence enfin d'une autre maladie, de l'hystérie, par exemple, ou de l'épilepsie.

Les causes agissent progressivement, mais leur effet peut être brusque et instantané : on a vu la folie se déclarer en quelques heures, quelquefois à l'instant même, au milieu d'une pleine raison ; une fois déclarée, elle se comporte comme nous l'avons dit plus haut. Il nous reste à dire un mot seulement sur le *traitement* de l'aliénation mentale.

A une époque même assez rapprochée de nous, les aliénés étaient traités avec barbarie ; c'est Pinel qui les a fait sortir de leurs affreux cabanons, qui a fait tomber leurs chaînes, qui, enfin, a voulu le premier les traiter comme des malades. C'est à la philosophie qu'on doit ces réformes : grâce à ses lumières, on a fini par reconnaître que chez ces infortunés il n'y a rien de surnaturel, rien de merveilleux ; il y a simplement des lésions qui portent sur cette partie de l'organisme qui sert aux manifestations de la pensée, et que, partant, il y a tout simplement à traiter des organes malades ; mais comme les organes malades sont soumis à la double action des agents extérieurs et de l'esprit lui-même, comme principe d'activité, les médecins ont cherché judicieusement à combiner le traitement physique avec le traitement moral, de telle sorte que, s'adressant directement à l'esprit de l'aliéné, ils le font intervenir dans le traitement, et le mettent ainsi en mesure de réagir sur son propre organisme. Les médecins et les physiologistes qui ont écrit sur la folie sont innombrables ; nous nous contenterons d'en citer quelques-uns dont les ouvrages méritent particulièrement de figurer dans un dictionnaire philosophique : Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, 1791, in-8 ; — Esquirol, *des Maladies mentales*, Paris, 1838, 2 vol. in-8 ; — Leuret, *du Traitement moral de la folie*, Paris, in-8 ; *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, in-8 ; — Broussais, *de l'Irritation et de la Folie*, Paris, 1839, 2 vol. in-8 ; — Moreau de Tours, *Psychologie morbide*, Paris, 1859, in-8 ; — Flourens, *de la Raison, du Génie et de la Folie*, Paris, 1861, in-12 ; — Trélat, *Recherches historiques sur la folie*, Paris, 1839, in-8. — Les philosophes ont rarement traité ce sujet ; on peut consulter cependant Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834, in-8 ; — Albert Lemoine, *l'Aliéné devant la philosophie, la morale et la société*, Paris, 1862, in-8. F. D.

FONTENELLE (Bernard Le Bovier ou Le Boyger de), né à Rouen le 11 février 1657, mort à Paris le 9 janvier 1757.

Si Fontenelle, dans ses volumineux écrits, a rarement traité des questions de philosophie proprement dite, néanmoins sa vie, son caractère et ses ouvrages sont empreints de l'esprit philosophique.

Sa vie, qui embrasse un siècle entier, l'a fait

participer aux deux grandes époques de notre littérature : aussi peut-on dire qu'il y a deux hommes en lui, le bel esprit du XVIIe siècle et le philosophe du XVIIIe ; le neveu du grand Corneille, et le contemporain de Voltaire ; l'ingénieux écrivain d'une école un peu maniérée, et le dernier des cartésiens. Il forme l'anneau intermédiaire entre les deux âges. Témoin de toutes les révolutions de l'esprit humain accomplies dans ce vaste intervalle de temps, il y a pris lui-même une part active, et si sa nature l'a détourné d'un rôle agressif, il a toujours le mérite incontesté d'avoir le premier rendu la philosophie populaire en France.

Il avait fait d'assez brillantes études au collége des jésuites à Rouen ; mais il n'eut pas le même succès dans la logique, hérissée alors de termes barbares. Il dit lui-même : « Je pris mon parti de ne rien entendre à la logique. Cependant, continuant de m'y appliquer, j'y entendis quelque chose ; je vis bientôt que ce n'était pas la peine d'y rien entendre, que ce n'étaient que des mots : je m'en tirai ensuite aussi bien que les autres. » Son père, avocat au parlement de la même ville, le destinant au barreau, il se fit recevoir avocat, et plaida même une cause qu'il perdit. Promptement dégoûté de cette carrière, il se décida à suivre son goût pour la littérature, et se rendit à Paris, auprès de son oncle Thomas Corneille, qui dirigeait alors le *Mercure galant* avec de Visé. La gloire du grand Corneille fut d'abord pour lui une amorce trompeuse ; il débuta par des tragédies, et une épigramme de Racine nous apprend quel fut le sort de son *Aspar*. Le premier ouvrage où il réussit, ses *Dialogues des morts*, qu'il fit paraître en 1683, à vingt-six ans, sont parsemés de traits d'affectation et de faux goût. Trois ans après, en 1686, il publia ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, où il expose avec une heureuse clarté les découvertes de Galilée, et le système de Descartes sur les tourbillons. On y admira le talent de mettre les matières scientifiques à la portée de tous les lecteurs. On peut y relever encore quelque chose d'un peu prétentieux et de quintessencié dans le style ; mais cette recherche même n'était pas sans agrément, et elle contribua sans doute à attirer le public, qui trouvait dans ce livre le système du monde, tel qu'on le connaissait alors, traduit en langue vulgaire. Déjà l'on y sent une certaine liberté de penser ; la clarté des idées se réfléchit dans le langage, et l'on reconnaît l'empreinte du philosophe à quelques réflexions telles que celle-ci : « Il n'y a que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paraître avec toutes ses preuves. Elle entre si naturellement dans l'esprit, que quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. » (2e *Soirée*, à la fin.)

Voici un exemple de la sage circonspection de son esprit, et de la méthode prudente qui règle toujours sa marche, même dans ses ingénieux badinages. Au commencement de la 3e *Soirée*, à propos des conjectures auxquelles il vient de se laisser aller sur les habitants de la lune, il ajoute : « Il ne faut donner que la moitié de son esprit aux choses de cette espèce que l'on croit, et en réserver une autre moitié libre, où le contraire puisse être admis, s'il en est besoin. »

L'année suivante, Fontenelle mit en français l'*Histoire des oracles* du savant hollandais Van Dale, c'est-à-dire qu'il donna un abrégé élégant et lumineux de ce traité, dont l'érudition, un peu diffuse, prit sous la plume de Fontenelle une forme plus appropriée au goût des lecteurs français. L'auteur lui-même en témoigna sa reconnaissance et s'exprima ainsi dans les *Nouvelles de la République des lettres :* « J'ai lu avec bien du plaisir l'*Histoire des oracles*, faite par un auteur français, où je suis copié fidèlement. J'approuve la liberté qu'il s'est donnée de tourner ce que j'avais avancé dans mes deux dissertations sur ce sujet, au génie de sa nation.... C'est peut-être un malheur pour la cause qu'il soutient avec moi, qu'il ne soit pas dans un pays de liberté ; car je ne puis imputer à une autre raison le silence qu'il a gardé, ou les déguisements qui semblent l'avoir commandé sur des faits de conséquence. » Malgré les précautions prises par Fontenelle, malgré les déguisements dont s'enveloppait sa discrète ironie, l'ouvrage n'en parut pas moins très-hardi. Plus tard, il fut vivement attaqué par le jésuite Baltus, qui soutint que les démons avaient fait des oracles, et qu'ils s'étaient tus à l'arrivée du Messie. Fontenelle n'eut garde de s'engager dans une controverse théologique. « Je ne répondrai point au jésuite de Strasbourg, écrivait-il à Leclerc, quoique je ne croie pas l'entreprise impossible. Mais l'*Histoire de l'Académie des sciences* me donne trop d'occupation, et tourne toutes mes études sur des matières trop différentes de celle-là. Ce serait plutôt à M. Van Dale à répondre qu'à moi ; je ne suis que son interprète, il est mon garant. Enfin je n'ai point du tout l'humeur polémique, et toutes les querelles me déplaisent. J'aime mieux que le diable ait été prophète, puisque le père jésuite le veut, et qu'il croit cela plus orthodoxe. »

Vers le même temps, il avait publié ses *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. Quoiqu'il professât une vive admiration pour Malebranche, qu'il appelle le plus grand génie de ce siècle, il critique ses idées par des raisonnements serrés, mais toujours avec mesure. Il prouve d'une manière irrécusable que le système des causes occasionnelles est contraire à la simplicité avec laquelle Dieu doit agir dans l'exécution de ses desseins. Ce morceau est un modèle de discussion. C'est en proposant ses doutes sur ce système que Fontenelle dit avec une finesse si spirituelle : « Ce qui doit répondre de la sincérité de mes paroles, c'est que je ne suis ni théologien, ni philosophe de profession, ni homme d'aucun nom, en quelque espèce que ce soit ; que, par conséquent, je ne suis nullement engagé à avoir raison, et que je puis avec honneur avouer que je me trompais toutes les fois qu'on me le fera voir. » Ce petit écrit se termine par une réflexion dont le tour piquant relève encore la justesse : « La vérité n'a ni jeunesse ni vieillesse ; les agréments de l'une ne la doivent pas faire aimer davantage, et les rides de l'autre ne lui doivent pas attirer plus de respect. »

Cartésien décidé, il resta toute sa vie fidèle à cette doctrine, mais sans aucun fanatisme. Aussi, dit-il quelque part : « Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois. » — « Ce grand homme, écrit-il ailleurs, poussé par son génie et par la supériorité qu'il se sentait, quitta les anciens pour ne suivre que cette même raison que les anciens avaient suivie ; et cette heureuse hardiesse, qui fut traitée de révolte, nous valut une infinité de vues nouvelles et utiles sur la physique et sur la géométrie. Alors on ouvrit les yeux, et l'on s'avisa de penser. »

De tous les titres de gloire de Fontenelle, ses *Éloges des académiciens* sont sans contredit le plus réel et le plus durable. En 1697, il avait été nommé secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Ce fut pour s'acquitter de ses fonc-

tions qu'il écrivit l'histoire de cette Académie depuis l'année 1666 jusqu'en 1699, et que pendant plus de quarante années il prononça les éloges des savants qui avaient appartenu à cette compagnie. Le recueil de ces éloges forme assurément un des meilleurs livres de notre langue. On n'y retrouve plus l'afféterie qui dépare quelquefois les écrits de sa jeunesse : là, sa manière est beaucoup plus simple; il sème toujours les aperçus spirituels, mais jamais aux dépens de la vérité, et l'expression dont il la revêt, emprunte une grâce particulière à son tour d'esprit fin et délicat. Il fallait une grande variété de connaissances pour apprécier convenablement plusieurs générations de savants, astronomes, mathématiciens, chimistes, physiciens, naturalistes, médecins, philosophes. Fontenelle donna le premier exemple de cet esprit encyclopédique, de cette universalité que Voltaire, après lui, devait reproduire avec tant d'éclat. Il possède en outre l'art d'intéresser à la vie studieuse de ces hommes dévoués à la science; il rend leurs découvertes accessibles aux gens du monde; tour à tour Vauban, Cassini, Tournefort, Malebranche, Leibniz, Newton, en un mot les plus grands génies de l'Europe, passent devant nous avec leurs travaux et leurs systèmes, en nous communiquant une instruction aussi agréable que variée.

Ce qui caractérise essentiellement l'esprit de Fontenelle, c'est la justesse unie à la finesse. Il se rendit célèbre par le charme singulier qui s'attachait à sa conversation autant qu'à ses écrits. Il avait été reçu à l'Académie française le 5 mai 1691. Doyen des trois académies, on l'appelait le Nestor de la littérature, et il resta jusqu'à la fin de sa vie l'ornement de ces salons du XVIIIe siècle, qui méritent d'occuper une place dans l'histoire, car ils étaient le siége d'une puissance nouvelle, l'opinion publique. Tout, jusqu'aux agréments de son style, qui n'est pas toujours irréprochable, au jugement d'un goût sévère, a contribué à propager les lumières, et à répandre le goût de la raison.

Cet esprit philosophique que nous avons indiqué comme le véritable mérite de Fontenelle, il serait facile de le faire ressortir dans ses principaux ouvrages; il suffirait d'en extraire un certain nombre de maximes, d'observations justes, de réflexions à la fois fines et profondes, qui formeraient, pour ainsi dire, le code du bon sens, les règles de la méthode pratique, une sorte de métaphysique populaire, mise à la portée des gens du monde. On aurait ainsi le résumé, et comme la quintessence de sa philosophie.

Dans sa réponse à l'évêque de Luçon, qui remplaçait Lamotte à l'Académie française (6 mars 1632), il disait : « Il s'est répandu depuis un temps un esprit philosophique presque tout nouveau, une lumière qui n'avait guère éclairé nos ancêtres. » Cet esprit nouveau, qui devait faire la gloire et la puissance du XVIIIe siècle, se révèle de deux manières : en premier lieu, par la méthode expérimentale, fondée sur l'observation des faits : « Comme on s'est avisé de consulter sur les choses naturelles la nature elle-même plutôt que les anciens, elle se laisse aisément découvrir; et assez souvent, pressée par de nouvelles expériences que l'on fait pour la sonder, elle accorde la connaissance de quelques-uns de ses secrets. (*Hist. de l'Acad. des sciences*, Préf.) En second lieu, par les progrès de l'esprit géométrique : « Les mathématiques servent à donner à notre raison l'habitude et le premier pli du vrai. Elles nous apprennent à opérer sur les vérités, à en prendre le fil souvent très-délié et presque imperceptible.... A mesure que ces sciences ont acquis plus d'étendue, les méthodes sont devenues plus simples et plus faciles. Enfin les mathématiques n'ont pas seulement donné une infinité de vérités de l'espèce qui leur appartient, elles ont encore produit assez généralement dans les esprits une justesse plus précieuse peut-être que toutes ces vérités. »

Son sens droit avait deviné l'éclectisme : « Tout le monde ne sait pas voir : on prend pour l'objet entier la première face que le hasard nous en a présentée.... Il n'est pas étonnant que l'on fasse quelques faux pas dans des routes nouvelles que l'on s'ouvre soi-même. L'esprit original, qui est ardent, vif et hardi, peut n'être pas toujours assez mesuré ni assez circonspect. » De cette manière d'envisager la marche des connaissances humaines, résulte comme conséquence naturelle la nécessité de la tolérance philosophique. « On voulut surtout qu'aucun système ne dominât dans l'Académie à l'exclusion des autres, et qu'on laissât toujours toutes les portes ouvertes à la vérité. »

Et ailleurs : « Il y a un ordre qui règle nos progrès. Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées, et quand son tour pour éclore est venu.... Quand une science ne fait que de naître, on ne peut guère attraper que des vérités dispersées qui ne se tiennent pas, et on les prouve chacune à part, comme l'on peut, et presque toujours avec beaucoup d'embarras Mais quand un certain nombre de ces vérités désunies ont été trouvées, on voit en quoi elles s'accordent, et les principes généraux commencent à se montrer, non pas encore les plus généraux ou les premiers; il faut encore un plus grand nombre de vérités pour les forcer à paraître. Plusieurs petites branches que l'on tient d'abord séparément mènent à la grosse branche qui les produit, et plusieurs grosses branches mènent au tronc. »

« Un avantage d'avoir saisi les premiers principes serait que l'ordre se mettrait partout de lui-même, cet ordre qui embellit tout, qui fortifie les vérités par leur liaison. »

N'a-t-il pas parfaitement caractérisé Leibniz, lorsqu'il l'appelle un esprit universel, non pas seulement parce qu'il allait à tout, mais encore parce qu'il saisissait dans tout les principes les plus élevés et les plus généraux, *ce qui est le caractère de la métaphysique?*

Fontenelle, dans un de ses éloges (celui de Duhamel), parle de raisonnements philosophiques qui ont dépouillé leur sécheresse naturelle, ou du moins ordinaire, en passant au travers d'une imagination fleurie et ornée, et qui n'y ont pris cependant que la juste dose d'agrément qui leur convient. Ces paroles s'appliquent très-bien à lui-même, et il se trouve avoir donné ainsi l'idée la plus fidèle de son propre talent. A...D.

FORBERG (Frédéric-Charles), né en 1770 à Meuselwitz, près d'Altembourg, fut un ami très-dévoué de Fichte, et un défenseur ardent des opinions de ce philosophe. Il s'attacha d'abord aux idées de Kant et de Reinhold, et ce fut sous cette influence qu'il publia une dissertation intitulée *de Æsthetica transcendentali*, in-8, Iéna, 1792; un autre petit écrit sur les *Motifs et les lois des actions libres*, in-8, ib., 1795 (all.); et divers morceaux qui ont paru soit dans le Recueil de Fülleborn (12 cahiers in-8, Züllichau et Freystadt, 1796-1799), soit dans d'autres journaux philosophiques. Mais, peu à peu, il se laissa séduire par la doctrine de Fichte, et écrivit, en 1797, dans un journal rédigé par son nouveau maître et par Niethammer, des *Lettres sur la nouvelle philosophie*. Bientôt après parut l'ouvrage qu'il publia de concert avec Fichte, et qui

leur attira à tous deux une accusation d'athéisme : *Développement de l'idée de la religion*, par Frédéric-Charles Forberg, précédé d'une introduction de Fichte sur le *Principe de notre croyance à un ordre divin qui gouverne le monde*, in-8, Iéna, 1798 (all.). Enfin, de même que Fichte, Forberg se défendit contre cette accusation dans une *Apologie relativement à son prétendu athéisme*, in-8, Gotha, 1799. Depuis ce moment Forberg se retira de la scène philosophique et s'occupa exclusivement des diverses charges qui lui furent confiées. X.

FORCE. L'origine de la notion de force est dans la conscience que nous avons d'être nous-mêmes le principe de nos déterminations ou de nos actes; nous nous connaissons alors, non-seulement comme une substance passive et diversement modifiée, mais comme un être qui est en même temps la cause efficiente de ses propres modifications. Nous concevons de même la matière du monde extérieur comme une force qui se révèle à nous par la résistance qu'elle oppose à l'effort que nous déployons pour mouvoir un de nos membres ou soulever tout autre fardeau. L'idée de force enveloppe donc à la fois l'idée de cause et l'idée de substance. La force est la substance capable d'agir et agissant en effet. Comme dit Leibniz, elle enveloppe l'effort, *conatum involvit;* elle n'a pas besoin pour agir d'une excitation étrangère, elle agit par le seul ressort de sa propre énergie, *instar arcus tensi qui non indiget stimulo alieno sed sola sublatione impedimenti*. La force et la substance ne peuvent être séparées que par la pensée; toute force est substance et toute substance est force; *quod non agit nec existit*, ce qui n'agit pas n'est pas. Ce sont des conceptions contraires à l'expérience et à la raison que celles de substances absolument passives, dénuées de toute énergie, et de forces qui n'appartiennent pas essentiellement à quelque substance.

Cependant l'histoire de la philosophie a vu se produire de pareilles conceptions. Les physiciens atomistes de l'antiquité, qui se représentaient l'univers comme un composé d'atomes en mouvement, sans placer la cause de ce mouvement, soit dans une énergie propre à ces atomes, soit dans un principe extérieur, réduisaient ainsi tous les êtres à l'état de substances impuissantes et le monde à un mécanisme en mouvement, mais sans moteur. Descartes concevait à peu près de même l'univers matériel quand il faisait consister l'essence de la matière dans l'étendue passive; et, s'il attribuait à Dieu le principe du mouvement, il séparait en réalité, du moins dans les corps, la substance de la force. Malebranche déclarait hautement que tous les êtres matériels ou spirituels, les âmes comme les corps, ne sont que des substances sans aucune énergie, absolument incapables d'action, un seul excepté, Dieu, cause unique de tous les êtres et de tous les phénomènes. Au contraire la scolastique a souvent imaginé des forces qui n'étaient pas des substances, entités chimériques, vertus plastiques, concoertrices, vivifiques, morbifiques, s'ajoutant à un corps, se retirant d'un autre, essentiellement indépendantes de la matière où elles agissaient temporairement. Aujourd'hui la philosophie et la science s'accordent généralement à reconnaître qu'il n'y a pas plus de substance qui ne soit pas une force, que de force qui ne soit pas une substance. L'accord existe même sur ce point entre la philosophie matérialiste et la philosophie spiritualiste; la divergence ou la contrariété ne consiste qu'en ce que l'une prétend que toute force soit une substance matérielle et que l'autre conçoit des forces qui sont des substances incorporelles.

Le mot *force* n'est pas toujours employé, même par ceux qui le définissent ainsi, avec une signification aussi rigoureuse. Par exemple, quand le psychologue appelle les facultés des forces, il ne prétend pas que l'intelligence qu'il distingue de la sensibilité ou de la volonté, soit une substance distincte d'une autre substance, la volonté ou la sensibilité, mais seulement que l'intelligence est la substance de l'âme considérée comme la cause de certains phénomènes qu'il distingue de phénomènes différents par l'apparence, mais dont le principe n'est pas moins la même substance de l'âme. La division qu'il établit est idéale et non réelle; il conçoit la substance de l'âme, cause unique et indivisible de tous ces faits; sous autant de points de vue qu'il croit pouvoir distinguer de catégories différentes de phénomènes psychologiques. De même le physicien qui dit que la pesanteur, le magnétisme, l'électricité, etc., sont des forces de la matière, ne prétend pas qu'il y ait dans le corps à la fois pesant, magnétique, électrique, une substance pesante, une autre magnétique, une autre électrique; il veut dire seulement que certains phénomènes, qui ont tous leur cause dans une force de la substance matérielle, ont des apparences différentes. Et les progrès les plus récents de la science contemporaine tendent en effet, en découvrant ou en soupçonnant la similitude, l'identité fondamentale ou la transformation les uns dans les autres de tous ces faits, à les rapporter tous à une seule force qui ne serait autre que la substance matérielle elle-même.

On peut consulter la *Monadologie* de Leibniz, le mémoire de Maine de Biran sur l'*Aperception immédiate interne*, et les articles de ce Dictionnaire, CAUSE, SUBSTANCE, DYNAMISME. A. L.

FORGE, voy. DELAFORGE.

FORME SUBSTANTIELLE. Dans le septième livre de la *Métaphysique*, Aristote recherchant ce que c'est que l'essence ou la substance, οὐσία, constate que parmi les quatre sens donnés à ce mot se trouve d'abord celui-ci, τὸ τί ἦν εἶναι, expression à laquelle Aristote substitue souvent les mots τὸ τί ἐστι, τὸ τι, ὁρισμός, μορφή, et que les traducteurs rendent par *quid erat esse*, *quiddité*, *cause formelle*, *forme essentielle* et *forme substantielle*.

Qu'est-ce maintenant que la forme substantielle? La forme substantielle se dit de ce qui est en soi et par soi-même (*Métaph.*, liv. VII, ch. IV). Les substances sensibles sont produites par l'union de la matière et de la forme; la matière est donc une substance, mais elle n'est substance qu'en puissance; elle n'existe pas, à proprement parler, parce qu'elle n'est pas quelque chose, τι. Pour le devenir, il faut qu'elle soit limitée et déterminée, et c'est la forme qui lui donne ce caractère. La matière est la substance en virtualité; et la forme, la substance en actualité. La forme substantielle est donc l'essence même, la vraie substance des choses. Elle n'est pas limitée par une matière, elle est la substance immatérielle qui limite la matière et la détermine. Les êtres étant ainsi composés de matière et de forme, il s'ensuit que l'âme des êtres animés en est la forme substantielle, qu'elle est l'essence même du corps animé, dont elle est distincte, mais inséparable. Quand la plante meurt, la matière perd sa forme substantielle; mais cette forme préexistait à la plante dans la graine d'où la plante est sortie, et elle lui survit dans les graines qui en sont sorties et qui donnèrent naissance à une autre plante. Il n'y a point de forme substantielle pour d'autres êtres que pour les espèces dans le genre; car tout ce qu'il y a de substantiel dans l'individu, c'est le genre et l'espèce qu'il représente et qui

se manifestent en lui. Les particularités ne viennent que de la matière déterminée déjà auparavant d'une certaine façon, et formant l'extérieur périssable dans lequel la forme substantielle se manifeste. La forme substantielle est donc ce qu'un individu a d'incorruptible; et moins un individu ajoute de qualités particulières aux qualités générales de son espèce, plus il approche de la perfection, car la forme substantielle semble identique avec la cause finale, qui est le bien (liv. VIII, ch. IV, et liv. I, ch. III). En conséquence, on doit dire de la forme substantielle qu'elle est l'objet propre de la définition; et qu'il n'y a forme substantielle que pour les choses dont la notion est une définition, c'est-à-dire qui ne peuvent pas être regardées comme des modifications et des accidents.

Ces idées d'Aristote sur la forme substantielle, une fois livrées aux commentateurs scolastiques, devinrent pour eux une inépuisable source de distinctions, de divisions, de classifications de toute nature, et de solutions pour toutes les questions.

Tantôt on établissait qu'il y a trois sortes de formes : d'abord l'être lui-même, l'être qui ne reçoit point l'existence d'une cause supérieure, et n'est point reçu dans un être inférieur, Dieu; en second lieu, les formes qui reçoivent l'être d'ailleurs, sans être elles-mêmes reçues dans la matière; c'est-à-dire les intelligences dégagées de toute concrétion corporelle; enfin les formes dépendantes de toute part, qui tiennent l'être d'une cause inférieure et sont reçues dans un sujet, la matière; tels sont les accidents et les formes substantielles déterminant la matière (*Collegii conimbricensis comment. in secundum librum de Gener. et corrupt.*, Lyon, 1613, p. 78). Tantôt, après une minutieuse division de la forme, dont la forme substantielle constituait la quatrième espèce, on reconnaissait six classes de formes substantielles : 1° celles de la matière première ou des éléments; 2° celles des composés inférieurs, comme les pierres; 3° celles des composés plus élevés, des drogues, par exemple; 4° celles des êtres vivants, les plantes; 5° celles des êtres sensibles, les animaux; 6° enfin, au-dessus de toutes les autres, la forme substantielle raisonnable (*rationalis*), qui ressemble aux autres en tant que forme d'un corps, mais qui ne partage point avec le corps son opération propre qui est la pensée (Toletus, *Comment. in Physicam Aristotelis*, Cologne, 1577, p. 56). On verra plus bas quelle conséquence cet auteur tirait du rang assigné à cette forme substantielle. D'autres, avec Cajetan, ne distinguaient que trois espèces de formes substantielles : 1° celles qui pénètrent toute sorte de matière; 2° celles qui animent l'homme et les animaux les plus élevés : elles ne résident que dans l'ensemble et se retirent d'un membre coupé; 3° celles qui animent les plantes et les animaux inférieurs : elles subsistent dans la partie comme dans l'ensemble, et des deux parties d'un individu coupé refont deux individus (*Collegii conimbricensis comment. de Anima*, Lyon, 1612, p. 82).

Comment se produit le feu? A cette question Toletus répond (*ubi supra*, p. 62) : « La forme substantielle est un principe actif par lequel le feu, avec la chaleur pour instrument, produit le feu. » Et plus loin (p. 154) : « Mais le feu ne provient pas toujours du feu. *Dicis : Quare hoc ita fit? Respondeo :* Il y a la plus grande différence entre les formes accidentelles et les substantielles. Car les formes accidentelles ont non-seulement de la répugnance, mais une répugnance déterminée, comme le blanc avec le noir; tandis qu'entre les formes substantielles il y a bien une certaine répugnance, mais non déterminée, parce que la forme substantielle répugne également à quoi que ce soit. De là il suit que le blanc, forme accidentelle, ne résulte que du blanc et non du noir, mais que le feu peut résulter de toutes les formes substantielles capables de le produire dans l'air, dans l'eau, dans toute autre chose. » On se rappelle involontairement les solutions du récipiendaire de Molière, quand on voit dans ces réponses les formes substantielles servir à dissimuler l'ignorance des lois réelles des phénomènes. Il semble cependant qu'Aristote avait prévu et voulu prévenir l'usage auquel on devait réduire sa théorie, lorsque ce profond penseur terminait ce septième livre, tout entier consacré à la forme substantielle, par un chapitre précisément destiné à indiquer comment on doit procéder à la recherche des causes des êtres simples et des phénomènes composés. Albert le Grand appuya sur la théorie de la forme substantielle l'explication qu'il donna du principe d'individuation. Aristote avait dit que l'âme des êtres animés en était la forme substantielle; saint Thomas, dans son commentaire sur le *de Anima* (*Œuvr. compl.*, Paris, 1660, t. III, 1re partie, p. 42), établit qu'il est impossible qu'il y ait en une chose plus d'une forme substantielle, et de là il conclut la simplicité de l'âme. Cependant ce principe que l'âme raisonnable est la vraie forme substantielle de l'homme, trouvait des contradicteurs; l'exposé et la réfutation de leurs arguments nous ont été conservés par les Coïmbrois (*Comment. de Anima*, in-4, Lyon, 1612, p. 72). Dans ses commentaires déjà cités (p. 56), Toletus, oubliant sans doute qu'Aristote avait établi que la forme substantielle est en réalité inséparable de la matière, regarde l'immortalité de l'âme comme une conséquence du rang qu'elle occupe dans la classification citée plus haut. On voit donc que les formes substantielles se trouvaient mêlées à toutes les théories et fournissaient des solutions à toutes les questions.

Par une conséquence nécessaire pour ces temps où la métaphysique péripatéticienne était le point d'appui de la théologie, la question de l'âme comme forme substantielle du corps de l'homme avait passé du domaine de la spéculation philosophique dans celui de la théologie. Un religieux de Béziers, Pierre-Jean d'Olive de Sérignan, ayant nié que l'âme raisonnable soit la forme substantielle du corps humain, le concile général de Vienne (1312) examina cette doctrine, la déclara « erronée et ennemie de la vérité de la foi catholique, et son auteur hérétique, ainsi que ses partisans. » En 1325, le pape Jean XXII joignit sa propre condamnation à celle du concile, et alla même jusqu'à sévir contre la mémoire de l'auteur, en faisant déterrer et brûler ses os. A la fin du siècle suivant, Sixte IV, sur la réclamation des frères mineurs, fit examiner les ouvrages de Pierre-Jean d'Olive, et, après avoir déclaré qu'ils ne contenaient rien d'expressément contraire à la foi catholique, il justifia la mémoire de l'auteur. Enfin, cette même doctrine émut Léon X, qui la fit condamner de nouveau dans la huitième session du concile de Latran.

Sur le sujet de cet article, après le texte d'Aristote (*Métaph.*, liv. VII et VIII), on consultera avec fruit la quatrième partie de la *Synopsis analytica doctrinæ peripateticæ* de Duval, dans son édition d'Aristote, de 1639, 4 vol. in-f°, Paris, t. IV, p. 23-31; — Ch.-L. Michelet, *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1836, p. 164 et suiv., et 287 et suiv.; — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1837, t. I, p. 149 et suiv. Voy. Péripatéticienne (Philosophie). J. D. J.

FORMEY (Jean-Henri-Samuel) était né en 1711, à Berlin, d'une famille de réfugiés français, originaire de Vitry en Champagne. A vingt ans, il était ministre de Brandebourg, et peu d'années après, il réussit à se faire appeler dans la capitale, où il professa successivement la rhétorique, puis la philosophie. Il fut compris, dès la formation de l'Académie des sciences et belles-lettres de Berlin, sur la liste de ses membres, et il en devint un des deux secrétaires perpétuels. Sa mort n'eut lieu qu'en 1797 : il était alors le doyen de l'Académie, correspondant de la princesse Henriette-Marie de Prusse, et conseiller privé. C'était un homme fort délié, actif, et qui ne perdit jamais de vue les moyens de pousser sa fortune; il était, de plus, fort laborieux, et il a immensément écrit sur toutes sortes de sujets. La longue liste de ses ouvrages, dans Meusel, n'est pas complète; aussi faut-il le regarder comme un polygraphe plus que comme un philosophe. Sa collaboration à la *Bibliothèque germanique*, de Beausobre, sa *Nouvelle Bibliothèque germanique*, entièrement de lui, et sa *Bibliothèque impartiale*, qu'il rédigea de 1750 à 1758, en partie sur des documents émanant du cabinet de Frédéric II, le classent parmi les écrivains périodiques de son époque. Par ses *Éloges des Académiciens de Berlin et de divers autres savants* (2 vol. in-12, Paris, 1757), auxquels il faut joindre une douzaine d'autres *Éloges*, et par sa *France littéraire ou Dictionnaire des auteurs français vivants* (2ᵉ éd., Berlin, 1757), recherchée encore aujourd'hui pour les détails qu'il y fournit sur les écrivains réfugiés, il a bien mérité de l'histoire littéraire. Il s'est aussi montré historien, soit en publiant son *Recueil de pièces sur les affaires de l'élection du roi de Pologne* (1732 pour 1734), soit en écrivant une *Histoire de la succession de Berg et Juliers*. Nous omettons ses Sermons, ses Traductions (sauf celle de Salluste le Philosophe), et d'autres ouvrages encore; mais comme philosophe, il mérite que nous nous arrêtions sur lui un peu plus longtemps. Nous le trouvons d'abord au nombre de ceux qui popularisèrent la philosophie de Wolf, soit en Allemagne, soit à l'étranger : aux étudiants allemands, en effet, s'adressaient ses *Elementa philosophiæ, seu Medulla Wolfiana* (in-8, 1746); à la France étaient destinés ses six volumes intitulés : *La belle Wolfienne, avec deux lettres philosophiques, l'une sur l'immortalité de l'âme, l'autre sur l'harmonie préétablie* (in-8, la Haye, 1752-1760), et aussi son *Abrégé du droit de la nature et des gens*, tiré du grand ouvrage de Wolf sur cette matière (3 vol. in-12, Amst., 1758). Un peu plus tard, nous le voyons figurer dans le discours préliminaire de d'Alembert, comme un des hommes dont le concours aide à édifier l'*Encyclopédie*; son nom est même cité le premier de tous, et précède celui de l'abbé Sallier. Il ne faut pas en conclure que Formey ait jamais été, à proprement parler, au nombre des collaborateurs de ce gigantesque dictionnaire. En 1758, au plus tard, il avait fait tenir à d'Alembert un manuscrit contenant bon nombre d'articles, dont pas un peut-être ne parut, dans les premières éditions de l'*Encyclopédie*, tel qu'il l'avait écrit. On peut dire, puisque la portion de l'*Encyclopédie* où il est traité de la métaphysique ne porte nulle trace de matérialisme, que, dans ce vaste Recueil, le secrétaire de l'Académie de Berlin est, avec Yvon, l'un des principaux représentants du spiritualisme. Il aimait, du reste, beaucoup à dire qu'il avait de son côté, antérieurement à Diderot et à d'Alembert, conçu le plan d'un ouvrage fort analogue à l'*Encyclopédie*; et il n'y a rien d'invraisemblable dans cette assertion, si l'on songe que Formey s'était toujours livré à des études moins profondes que variées. A partir de 1762, au plus tard, l'opposition de Formey aux doctrines des philosophes français du XVIIIᵉ siècle devient flagrante : l'*Anti-Émile* (2 vol. in-8, Berlin, 1764) en serait l'expression frappante, si l'*Émile chrétien* ne la dépassait encore. Dans cet ouvrage composé à la demande du libraire Néaulme, que les états de Hollande avaient censuré et failli mettre à l'amende pour avoir imprimé l'*Émile*, Formey, tronquant à son gré Rousseau, ici gardait des quarts de volume sans altération, là modifiait, dénaturait, remplaçait par des développements diamétralement contraires tout ce qui lui déplaisait : à la profession de foi du vicaire savoyard, par exemple, fut substituée une démonstration de la religion chrétienne. Ce procédé singulier, qu'il prenait pour une réfutation, lui attira une vigoureuse sortie de Rey dans le *Journal des savants*, et une note de Rousseau dans l'édition de l'*Émile* qui fut publiée à Deux-Ponts. Ses *Souvenirs d'un citoyen* (2 vol. in-8, 1789; 2ᵉ éd., 1797) donnèrent lieu de même à une réplique animée de Ch. Laveaux (*Frédéric le Grand, Voltaire, Rousseau, d'Alembert, etc., vengés contre les secrétaires perpétuels de l'Académie de Berlin*). On a de plus attribué à Formey la composition de l'*Anti-Sans-Souci, ou la folie des nouveaux philosophes* (in-8, Amst., 1761); mais c'est une erreur : il n'y a dans ce livre que les *Réflexions préliminaires* qui appartiennent à Formey. Le ton haineux et les injures qu'on y trouve sont loin de lui faire honneur. Le recueil de l'Académie de Berlin présente aussi grand nombre de mémoires ou dissertations de Formey; quelques-uns de ces opuscules ont été réunis sous le titre de *Mélanges philosophiques* (2 vol. in-12, Leyde, 1754) : nous indiquerons notamment les deux premiers, où il remanie et discute plus à fond deux des preuves de l'existence de Dieu (celle qui consiste dans la relation du contingent et du nécessaire, et celle qu'on tire des causes finales); l'*Essai sur le Sommeil* et celui *sur les Songes*, l'un et l'autre pleins d'excellentes remarques; les morceaux *sur la Conscience, sur la Perfection, sur le Système du vrai bonheur*. Un autre morceau *sur les Compensations* (mais qui n'est pas compris dans les *Mélanges*) peut avoir été l'origine du fameux système d'Azaïs. Le discours préliminaire qu'il a placé en tête de son édition de l'*Essai sur le beau* du P. André, présente quelques considérations intéressantes sur un sujet encore trop dédaigné des philosophes pendant le dernier siècle. Enfin il est l'auteur d'une *Histoire abrégée de la philosophie* (in-12, Amst., 1760), résumé précis et clair, mais très-insuffisant, du grand ouvrage de Brucker. Ce livre, principalement destiné à la jeunesse et aux gens du monde, est, à beaucoup d'égards, bien au-dessous de l'*Histoire critique de la philosophie*, de Deslandes, dont Formey parle dans son *Introduction* avec une extrême injustice. La *Logique des vraisemblances*, qui parut en 1747, est peut-être la meilleure de ses productions. Au total, on le voit, Formey ne fut jamais un penseur original; c'est un homme qui expose avec assez de clarté, qui embrasse beaucoup et approfondit peu, et c'est surtout un partisan de Wolf. Bien que de son temps et sous ses yeux mêmes la face de la philosophie se renouvelât à la voix de Kant, il s'en tint aux principes que Wolf avait empruntés à Leibniz.

VAL. P.

FOUCHER (Simon), philosophe français de la fin du XVIIᵉ siècle. Peu de personnes connaissent

de nos jours le nom de Foucher. Ses ouvrages, imprimés dans l'origine à un petit nombre d'exemplaires, sont devenus fort rares, et, quand ils le seraient moins, ils ne trouveraient guère plus de lecteurs; car ce sont en grande partie des opuscules de circonstance et de courtes dissertations destinées à un rapide oubli. Cependant, comme philosophe et comme érudit, comme adversaire de Malebranche et comme restaurateur de la philosophie académicienne, le nom de Foucher n'a pas été sans autorité ni même sans gloire au XVIIe siècle, et bien que la postérité se soit montrée plus sévère à son égard que ses contemporains, il a sa place marquée dans le tableau de la philosophie de cette heureuse époque.

Sa vie est peu connue. Il était fils d'un marchand de Dijon, et naquit dans cette ville le 1er mars 1644. Entré assez jeune dans les ordres, il avait reçu en même temps que la prêtrise le titre de chanoine honoraire de la Sainte-Chapelle de Dijon; mais, malgré les avantages que cette position lui présentait, il ne la conserva que deux ou trois ans. Cédant alors au désir de s'instruire, il vint à Paris prendre le grade de bachelier de Sorbonne, et peu après il se fixa dans cette ville, où d'étroites relations avec plusieurs savants célèbres déjà lui permettaient de développer son goût pour l'étude ainsi que ses talents. Lorsque les cendres de Descartes furent rapportées en France, seize ans après sa mort, Baillet nous apprend que Foucher, à peine âgé de vingt-trois ans, avait été chargé par Rohault de préparer un éloge du grand philosophe. Foucher est mort à Paris le 27 avril 1696.

L'idée à laquelle Foucher a attaché son nom est le projet, développé dans la plupart de ses ouvrages, de renouveler la philosophie académicienne, à peu près comme Juste-Lipse avait renouvelé le stoïcisme, et Gassendi le système d'Épicure. Mais sous le nom de philosophie académicienne Foucher ne comprenait pas les brillantes et sublimes spéculations du chef de l'ancienne Académie, ni même les doctrines plutôt négatives que sceptiques de Carnéade et d'Arcésilas, mais le doute, et particulièrement le doute à la manière de Socrate et de Cicéron, c'est-à-dire une sage réserve, née du sentiment de la faiblesse de l'homme, et consistant à ne se fier qu'à l'évidence, à ne point agiter de questions insolubles, à faire l'aveu de son ignorance, et à discerner les choses que l'on sait de celles que l'on ne sait pas. Telle est la méthode que Foucher considérait comme la plus haute expression du platonisme, et de laquelle il attendait le redressement de la plupart de nos erreurs et la fin des disputes stériles. Cette manière d'entendre Platon n'est certainement pas la plus fidèle; mais, abstraction faite de l'inexactitude du point de vue historique, la pensée première de Foucher, s'il ne l'avait pas exagérée, pouvait être utilement admise, même après Descartes et Bacon. Il est, du reste, curieux d'observer en quels termes ce partisan du doute méthodique, qui devait finir par l'idéalisme, parle de l'évidence des vérités premières. Ces vérités, « il ne les a point faites, dit-il (*Dissertation sur la recherche de la vérité*, p. 75), ni les académiciens ne les ont point inventées : elles sont écrites et imprimées dans tous les esprits; ce sont autant de rayons de la lumière éternelle qui éclaire tous les hommes et luit incessamment dans le fond de leurs âmes, malgré le nuage obscur de leurs préjugés; il n'est point nécessaire qu'ils en augmentent l'éclat, et c'est assez pour eux de ne le point obscurcir. » Non-seulement Foucher reconnaît des vérités premières; il admet encore, sur la foi de la conscience et du raisonnement, la spiritualité de l'âme, son immortalité, et l'existence de Dieu, ainsi que son unité et sa providence, c'est-à-dire les dogmes les plus essentiels qui se trouvent ainsi placés en dehors des atteintes du doute, sous la sauvegarde de la raison et de la philosophie. Cependant il est une classe de vérités que Foucher ne peut se décider à admettre, ce sont les vérités sensibles, c'est l'existence des corps. En effet, comment connaissons-nous les corps? Nous ne les connaissons et nous ne pouvons les connaître, de l'aveu de tous les philosophes, que par le moyen de nos idées et sous la condition qu'elles les représentent. Or, une idée ne peut ressembler à un objet matériel, puisqu'elle est d'une nature différente; et quand elle y ressemblerait, nous ne le saurions pas, dépourvus que nous sommes de tout moyen de comparer l'original avec la copie. Nous devons donc nous abstenir de juger, et croire, à l'exemple des anciens sceptiques, que toutes les choses du dehors sont incompréhensibles. Si Foucher avait su se dégager entièrement des préjugés d'école et rester fidèle aux maximes établies par lui-même, il aurait été amené, comme le fut Reid, par cette argumentation irrésistible, à repousser la théorie des idées, sans contester la réalité des corps; mais, malgré la ferme volonté de faire au scepticisme sa part, il se laissa entraîner sur cette pente dangereuse qui conduit de la réserve au doute, et du doute à l'idéalisme.

La méthode et les doctrines de Foucher étaient trop ouvertement opposées à celles de Malebranche pour qu'il ne saisît pas l'occasion de les combattre. Cependant, malgré l'attention qu'elle excita au XVIIe siècle, la polémique entre ces deux philosophes ne porta, en général, que sur des points d'un intérêt très-secondaire, et les grandes questions y furent un peu laissées dans l'ombre. Foucher releva minutieusement, dans la *Recherche de la vérité*, sept suppositions dénuées de preuves et sept assertions contestables, dont la dernière est l'hypothèse de la vision en Dieu. Il avoue que cette hypothèse ne fait pas moins d'honneur au jugement qu'à la piété de Malebranche, qui a vu, dit-il (*Critique de la Recherche*, etc., p. 115), que ces manières selon lesquelles on croit ordinairement que nous connaissons les choses hors de nous ne sont point évidentes; mais il se plaint qu'elle ait un caractère trop théologique, et qu'elle confonde les domaines séparés de la foi et de la raison. Il soutient en outre qu'elle est insuffisante pour deux motifs: le premier, c'est qu'il est aussi difficile d'entendre comment Dieu, être infiniment plus simple et plus immatériel que nous-mêmes, est en rapport avec la matière, et comment ses idées la lui représentent, que d'expliquer la perception des objets extérieurs par l'âme; le second, c'est que les idées qui sont en Dieu, précisément parce qu'elles sont en lui et non en nous, ne servent de rien à notre connaissance, à moins qu'elles ne déterminent dans l'âme d'autres idées qui soient ses propres manières d'être. Ces objections, présentées sous une forme concise, ne manquaient certainement ni de force, ni d'originalité; elles ont conservé de la valeur à certaines parties des opuscules de Foucher contre Malebranche, qui, sans elles, ne seraient que des curiosités biographiques, dénuées de toute importance aux yeux de l'historien de la philosophie.

Foucher se plaît à insister sur les avantages que sa doctrine offre à la religion; c'est, à l'en croire, la manière de philosopher la plus utile pour éviter les hérésies et pour entretenir la paix

dans les États des princes chrétiens; c'est aussi la plus conforme aux sentiments des Pères de l'Église, et en particulier de saint Augustin et de Lactance, qui ont entrepris de faire voir par leurs ouvrages que la sagesse humaine consiste dans des lumières mêlées de ténèbres, sorte de milieu entre le savoir et l'ignorance (*Dissertation*, etc., p. 3 et suiv.). On serait porté à conclure de là que le scepticisme n'a été pour l'abbé Foucher, comme il le fut pour l'évêque d'Avranches, Daniel Huet, qu'une feinte et un jeu, une arme de guerre contre la raison et la philosophie au profit de la foi et de la théologie. Nous croyons que cette conclusion serait peu fondée. Foucher nous paraît avoir été très-sincère dans son doute. S'il s'étend avec complaisance sur les avantages du scepticisme, c'est évidemment pour calmer les scrupules de ses adversaires, et peut-être les siens propres; c'est afin de concilier sa foi religieuse avec sa foi philosophique, et de rester chrétien sans cesser d'être académicien. Ajoutons qu'il n'a pas poussé le doute à ses dernières extrémités, comme l'évêque d'Avranches. Son bon sens naturel, développé par l'étude assidue de Descartes, se révoltait à l'idée de méconnaître la lumière de l'évidence, et nous avons vu qu'il ne conteste pas à l'esprit humain le pouvoir de démontrer la spiritualité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu. Ceux qui entreprennent de décourager l'homme, afin de le ramener par le désespoir au joug de l'autorité, ne reconnaissent pas ordinairement à la raison une portée aussi haute, ni une telle fécondité.

Voici la liste à peu près exacte, non pas de tous les ouvrages de l'abbé Foucher, mais de ceux qui sont relatifs à la philosophie : nous l'empruntons à la *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, de Papillon, in-f°, Dijon, 1745, t. I, p. 122 et suiv.; *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou sur la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, in-12, Paris, sans nom d'imprimeur et sans date; mais il paraît, d'après une note de la première page, que cette dissertation remonte à l'année 1673; — *Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes*, in-12, Paris, 1675 (cette même année parut une *Critique* de cette critique, attribuée à dom Robert Desgabetz, bénédictin); — *Réponse pour la Critique à la Préface du second volume de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1676; in-12, *ib.*, 1679; — *de la Sagesse des anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme*, in-12, Paris, 1682; *ib.*, 1683; — *Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1679; — *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'apologie des académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la Critique, etc., avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes*, in-12, Paris, 1687. Une nouvelle édition parut en 1690, accompagnée d'une *Histoire des académiciens*. Foucher y joignit deux ans plus tard une troisième partie, et une quatrième en 1693. Tous ces opuscules furent alors réunis sous le titre de *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes*, in-12, Paris, 1693; — *Lettre à M. Lantin, conseiller au parlement de Bourgogne, sur la question, si Carnéade a été contemporain d'Épicure*. Elle a été imprimée dans le *Journal des savants* de 1691; — *Deux lettres à Leibniz*, publiées par Dutens dans le recueil de ses Œuvres, t. II, p. 102 et 240; — *Dialogue entre Empiriastre et Philalèthe*, in-12, sans nom d'imprimeur ni de ville. On n'a imprimé que 360 pages de cet ouvrage resté incomplet. C. J.

FOURIER, voy. SOCIÉTÉ, SOCIALISME.

FRANÇAISE (PHILOSOPHIE). Du fonds commun de la philosophie scolastique commencent à se détacher, au XVIe siècle, toutes les philosophies nationales de l'Europe moderne. Déjà dans Ramus se manifeste l'esprit qui bientôt doit caractériser la philosophie française. En effet, quel a été le but de l'entreprise si éclatante et si audacieuse de Ramus? Affranchir à jamais la philosophie non-seulement de l'autorité d'Aristote, mais de toute autre autorité, sauf celle de la raison, la mettre à la portée du plus grand nombre d'intelligences, la faire sortir de la théorie pure pour entrer dans les applications et dans la pratique. C'est pourquoi dans ses écrits et dans ses leçons il dépouille toutes les vieilles formes de la philosophie scolastique, pour y substituer des formes littéraires et oratoires; c'est pourquoi il accompagne toujours d'applications et d'exemples ses préceptes de logique, nouveautés qui font scandale dans la vieille université de Paris. Enfin Ramus, en introduisant l'usage de la langue commune à la place de la langue latine dans les ouvrages de philosophie, a le premier renversé cette barrière infranchissable d'une langue étrangère, qui fermait au grand nombre l'accès des questions philosophiques. Plus de cinquante ans avant l'auteur du *Discours de la Méthode*, il avait publié en français un traité de dialectique. Ainsi, brillant et malheureux précurseur de Descartes, il inaugura avec éclat la philosophie française au milieu du XVIe siècle, et au sein même de l'université de Paris. Mais il devait payer cet honneur de sa vie; et le jour de la Saint-Barthélemy, Ramus périt victime des haines philosophiques et religieuses accumulées contre lui. A la même époque l'Italie, plus encore que la France, produisait de hardis novateurs en philosophie. Parmi eux, il en est qui ont passé en France une partie de leur vie, et qui, sans nul doute, ont contribué par leur influence au mouvement philosophique, d'où devait sortir la philosophie française du XVIIe siècle. Tels furent Giordano Bruno, qui enseigna et qui eut des disciples à Paris; Vanini, qui passa en France une grande partie de sa vie errante, et expia à Toulouse, par une mort plus cruelle encore que celle de Ramus, la témérité de ses opinions philosophiques et religieuses; tel fut aussi Campanella, qui, échappé après les plus cruelles tortures des cachots des Espagnols et des inquisiteurs, vint achever paisiblement en France sa vie orageuse, sous la protection du cardinal Richelieu. Avec des formes moins scientifiques, Rabelais, Montaigne et Charron, animés de ce même esprit de critique et d'indépendance, qui de tout côté se faisait jour, contribuèrent aussi à discréditer, en les couvrant de ridicule, l'esprit et les formes de la philosophie scolastique. Il ne faut pas oublier Gassendi, à la fois prédécesseur et contemporain de Descartes. Dans ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristotelem*, Gassendi porta le dernier coup à l'autorité d'Aristote, et à la vieille philosophie scolastique vainement défendue par les arrêts

des parlements et de la Sorbonne; le premier peut-être, avec Descartes, il donna chez nous l'exemple d'une discussion philosophique élégante, claire et précise.

Mais, si les libres penseurs du XVIe siècle ont commencé, au péril de leur vie, cette révolution du sein de laquelle devait sortir la philosophie française, ils n'ont pas eu la gloire de l'achever. Cette gloire appartient à Descartes. Sortie du sein des ruines de la philosophie scolastique, vers la fin du XVIe siècle, arrosée et fécondée par le sang de quelques généreux martyrs de l'indépendance de la raison, définitivement fondée par Descartes, la philosophie française nous présente dans son histoire trois grandes révolutions, si l'on compte celle qui lui donna naissance. A partir du milieu du XVIIe siècle, jusque vers le milieu du XVIIIe, la philosophie de Descartes règne seule en France. Elle subjuge toutes les grandes intelligences de l'époque; elle suscite Malebranche et Spinoza, elle influe puissamment sur Locke et sur Leibniz. Non-seulement elle marque de son empreinte toute la philosophie, mais toute la science et toute la littérature du grand siècle. Ni dans les temps anciens, ni dans les temps modernes, une autre école ne s'est produite avec de plus grandes et de plus glorieuses destinées. Cependant, au XVIIIe siècle, une vive réaction s'opère dans les esprits, et le cartésianisme à son tour succombe. Comment est tombée cette grande philosophie si remplie de vérités fortes et fécondes? Comment surtout est-elle tombée sous les coups d'une métaphysique moins vraie et moins profonde? Le cartésianisme triomphant se discrédita bientôt par les prétentions et l'arrogance de certains disciples qui, dans leur enthousiasme pour le génie de Descartes, juraient déjà sur la parole du nouveau maître, et semblaient vouloir le faire succéder à l'infaillibilité d'Aristote. Aussi arriva-t-il que les adversaires du cartésianisme parurent au XVIIIe s. faire une protestation nouvelle en faveur de l'indépendance de l'esprit humain. Le cartésianisme se perdit encore, par un certain dédain pour l'expérience, à un temps où l'expérience était de toute part mise en honneur et consacrée par de grandes découvertes dans toutes les branches des sciences physiques et naturelles. Mais il se compromit encore davantage par la fausseté et la témérité de quelques-unes de ses hypothèses soit physiques, soit métaphysiques. Il eut le tort de repousser l'hypothèse de l'attraction de Newton, de s'attacher avec opiniâtreté à l'hypothèse des tourbillons, dont le brillant interprète de Locke et de Newton en France, Voltaire, avait mis en lumière les côtés faibles dans ses éléments de physique. Le cartésianisme en était donc venu au point de sembler vouloir à son tour immobiliser la science, en même temps que la société elle-même, par le soin avec lequel il s'abstenait, à l'exemple de son maître, de toute spéculation sur l'ordre social et politique. Telles sont les causes principales qui enlevèrent la vogue au cartésianisme, et firent accepter au XVIIIe siècle, des mains de Voltaire, un système placé après coup sous le patronage de Bacon, le philosophe de l'expérience, et recommandé par le nom de Locke, son auteur, défenseur intrépide de la liberté religieuse et politique de l'Angleterre.

La métaphysique de Locke et de Condillac sans doute est inférieure à la métaphysique de Descartes et de Malebranche. On connaît les traits fondamentaux de cette philosophie du XVIIIe siècle. Elle prétend faire dériver toutes nos connaissances de la sensation; elle rejette toutes les idées innées, particulièrement l'idée de l'infini, sur laquelle Descartes avait si fortement fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais, d'un autre côté, elle se recommandait à la plupart des esprits, en proclamant le règne de l'observation, en soutenant l'attraction de Newton contre les tourbillons de Descartes, enfin en liant sa cause à celle des réformes sociales et politiques, en prêchant la tolérance, la liberté, l'égalité. A la différence du cartésianisme, elle ne considérait pas seulement l'homme en lui-même, mais aussi l'homme en société; elle se préoccupait du droit naturel et politique; elle s'efforçait de faire pénétrer dans l'organisation sociale les principes de la justice et de la raison; elle déclarait la guerre à la superstition et au despotisme. C'est par là qu'en dépit de la faiblesse et de la fausseté de quelques-uns de ses principes métaphysiques, elle triompha de la philosophie du XVIIe siècle. Sa domination fut à peu près aussi longue et aussi absolue que celle du cartésianisme.

A son tour elle succomba dans les premières années du XIXe siècle. Elle fut condamnée sans appel le jour où elle fut examinée et jugée en elle-même, dans sa métaphysique, abstraction faite de sa lutte généreuse contre l'intolérance, la superstition et le despotisme. Or, ce jour arriva lorsque, la grande cause qu'elle avait défendue ayant triomphé, et la révolution étant terminée, rien ne s'opposait plus à un examen impartial et approfondi de ses doctrines métaphysiques. La réaction fut commencée par MM. Maine de Biran et Laromiguière, qui remirent en lumière l'activité essentielle de l'âme, niée ou du moins méconnue par la plupart des métaphysiciens du XVIIIe siècle, et surtout par Condillac. Elle fut continuée et developpée avec plus d'autorité par M. Royer-Collard qui, s'aidant de la philosophie écossaise, renversa le fameux principe, que toutes nos idées viennent des sens. Enfin, avec bien plus de force et d'éclat, et en revenant aux principes fondamentaux du cartésianisme, M. Cousin acheva cette nouvelle révolution philosophique. Il approfondit les caractères et l'origine des idées absolues; comme Malebranche, il les rapporta à une raison impersonnelle et divine de laquelle participent tous les êtres raisonnables. Ainsi il reconstitua une philosophie nouvelle qui prit le nom d'éclectisme, pour marquer qu'elle aspirait à comprendre en une même synthèse tous les éléments de la nature humaine, séparés ou mutilés par des systèmes plus ou moins exclusifs. A la même époque, et avec un certain retentissement, parurent d'autres réformateurs en philosophie; nous ne contestons ni leur talent, ni leur influence dans un cercle plus ou moins étroit; nous pensons qu'ils méritent une place dans une histoire générale de la philosophie française. Mais les uns niaient la raison, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, pour lui substituer l'autorité et la révélation; les autres s'occupaient plutôt d'une nouvelle organisation sociale que de métaphysique proprement dite, et d'ailleurs, en métaphysique, ils étaient plutôt les continuateurs que les adversaires de la philosophie du XVIIIe siècle. Nous n'éprouvons donc aucun scrupule à appeler plus spécialement philosophie française, le mouvement philosophique connu sous le nom d'éclectisme. Avec la meilleure foi du monde, nous cherchons vainement une autre école qui, soit par sa méthode, soit par ses principes, soit par son influence, puisse plus légitimement prétendre à ce titre. Nous invoquons ici en notre faveur l'impartial témoignage de tout le monde savant. En Allemagne, en Angleterre,

en Italie, qu'appelle-t-on philosophie française, que critique-t-on comme la philosophie française, si ce n'est l'éclectisme?

Telles sont les trois grandes phases parcourues par la philosophie française depuis le commencement du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours. Chacune de ces phases présente des différences profondes que nous venons de signaler rapidement. Mais, au milieu de ces différences, il y a des ressemblances qui constituent l'unité et l'esprit commun de la philosophie française. Quelles sont ces ressemblances, c'est-à-dire quels sont les caractères généraux qui distinguent la philosophie française entre toutes les philosophies de l'Europe moderne, quelle est sa physionomie propre, quel est l'esprit particulier qui l'anime? Il faut chercher la réponse à cette question dans l'examen de ce qu'il y a de plus général dans sa méthode et dans ses principes.

Une foi ferme et inébranlable dans l'autorité et la souveraineté de la raison, voilà quel est, à ce qu'il nous semble, le premier et le plus général caractère de la méthode adoptée par la philosophie française. Après avoir mis à l'écart, comme dans une arche sainte, à l'exemple de Descartes son maître, toutes les vérités révélées, le XVII[e] siècle, dans le domaine de la pure philosophie, est tout aussi ferme sur ce point fondamental, que le XVIII[e] siècle lui-même ou le XIX[e]. Tous les cartésiens placent également dans l'évidence l'unique criterium de la vérité. En matière de philosophie, Bossuet, tout autant que Voltaire, soutient la souveraineté de la raison. C'est l'autorité et la tradition qu'il faut suivre dans l'ordre de la foi, et la seule raison dans l'ordre de la science, voilà ce que répètent à chaque page Pascal, Arnauld, Malebranche, Fénelon et Bossuet. Aussi, ni le XVII[e] ni le XVIII[e] siècle ne nous présentent le triste spectacle de philosophes cherchant la vérité philosophique ailleurs que dans la raison, soit dans la révélation ou la tradition, soit dans l'inspiration et l'extase. Ces déplorables erreurs étaient réservées à notre temps. Il est vrai que l'école théologique, représentée par MM. de Maistre et de Bonald, n'a été qu'un accident qui n'a pas laissé après lui de traces profondes, et qui n'a pas altéré le caractère général de notre esprit philosophique. Cette foi si ferme en l'autorité de la raison, a préservé la philosophie française des écarts du scepticisme non moins que du mysticisme. Il est remarquable combien le scepticisme, à partir du XVI[e] siècle, tient peu de place dans son histoire. Si l'on y trouve quelques philosophes sceptiques, ils ne sont qu'au second ou au troisième rang. C'est à l'Angleterre et à l'Allemagne qu'appartiennent les grands sceptiques des temps modernes. Il en est de même du mysticisme, qui a aussi sa source dans une défiance des forces et de la légitimité de la raison. Le rôle du mysticisme est à peu près nul dans la philosophie française du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. Souvent on a accusé de mysticisme Fénelon, l'ami de Mme Guyon. On peut découvrir peut-être cette tendance dans quelques-unes de ses maximes de piété, mais non dans sa philosophie, qui est celle de Descartes. Voilà donc un premier caractère général de la méthode qui se retrouve identique dans toutes les phases de la philosophie française.

Un autre caractère non moins général de notre méthode philosophique, en dépit de quelques essais récents d'ortologisme, est d'aller du connu à l'inconnu, de s'appuyer sur l'expérience, c'est-à-dire de prendre l'âme humaine, non pas pour le terme et la mesure, mais pour le point de départ de toutes les spéculations sur la nature de Dieu et sur la nature des êtres. Quelle réalité connaissons-nous immédiatement dans l'intimite de sa nature et non pas seulement par voie d'induction et d'hypothèse? Nulle autre, si ce n'est notre réalité propre, si ce n'est nous-mêmes. Où pouvons-nous puiser une idée légitime de la nature de la substance, de la nature de Dieu et de ses attributs? Nulle part ailleurs qu'au dedans de nous-mêmes et dans le sentiment immédiat que nous avons de notre causalité, de notre amour, de notre liberté, de notre intelligence. La philosophie française, en général, a toujours eu plus ou moins conscience de cette vérité, et toujours suivi cette méthode. Elle ne se place pas de prime abord au sein de l'absolu pour en déduire *a priori* les êtres contingents en général et l'homme en particulier; elle prend, au contraire, son point d'appui dans l'âme humaine et dans la conscience, d'où elle cherche à s'élever jusqu'aux sommets de la métaphysique ou de l'ontologie Sans doute, l'absolu, l'infini nous sont déjà donnés en même temps que le contingent et le fini au sein du premier fait de conscience. Le cartésianisme ne s'y est pas trompé; mais il a également reconnu que pour déterminer les attributs de l'infini, il fallait procéder par une induction, dont le fondement nécessaire était la connaissance de la nature et des facultés de l'âme humaine. Telle est la voie indiquée par Descartes. *Je pense, donc je suis;* voilà la vérité première qu'il place à la base de toutes les autres. Or, cette vérité est celle de notre propre existence, immédiatement attestée par la conscience. Depuis Descartes, tel a été le point de départ de tous les philosophes français, avec cette différence que les uns ont été au delà, et que les autres y sont demeurés enfermés. On trouve dans Spinoza une exception à cette règle générale; mais on n'en trouve pas dans le cartésianisme français, et encore moins dans la philosophie du XVIII[e] siècle.

Non-seulement les philosophes français ont été à peu près unanimes à prendre pour point de départ l'étude plus ou moins approfondie de l'âme humaine, mais ils sont à peu près également unanimes à lui appliquer les mêmes procédés et la même méthode. Cette méthode est la méthode psychologique tout entière exprimée dans ce précepte : Rien n'appartient à l'âme que ce que la conscience et la réflexion nous découvrent; tout ce que les sens nous attestent, tout ce que l'imagination reproduit, appartient exclusivement au corps et non à l'âme. Descartes, dans ses *Méditations*, a donné à la fois le précepte et l'exemple de cette méthode. Après lui, avec plus ou moins d'exactitude et de profondeur, elle a été suivie, soit par les philosophes du XVII[e] siècle, soit par les philosophes du XVIII[e]. En effet, sauf le degré d'exactitude et de profondeur, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* suit la même méthode que l'auteur des *Méditations*. A son tour, Condillac fait profession de la suivre, soit qu'il l'ait empruntée à Locke, soit qu'il l'ait empruntée à Descartes. La diversité des résultats obtenus par les uns et par les autres s'explique parfaitement par la seule diversité des applications d'une même méthode. En l'appliquant avec plus de force et de profondeur, l'éclectisme a retrouvé dans la conscience ce qu'y avait découvert le génie de Descartes et de Malebranche.

Prenant ainsi son point de départ dans le sentiment immédiat de notre propre réalité, la philosophie française s'est préservée du panthéisme, comme par sa foi dans l'autorité de la raison, elle s'est préservée du scepticisme et du mysticisme. En effet, quand on part d'abord de

la conscience de notre réalité et de notre causalité propre pour arriver ensuite à concevoir la nature du monde et de Dieu, on est peu disposé à sacrifier cette réalité à quelque hypothèse ontologique plus ou moins spécieuse. Certains principes de la métaphysique de Descartes pouvaient peut-être aboutir à cette conséquence; mais Descartes et Malebranche, mais le cartésianisme français tout entier ont su résister à cette tendance, et se retenir sur la pente glissante de ces principes. Ainsi, grâce à sa méthode, la philosophie française s'est en général préservée de ces grandes erreurs qui discréditent la philosophie en la mettant en contradiction directe avec les croyances du sens commun. Nul doute qu'elle ne doive en grande partie à sa sagesse l'influence profonde qu'elle a exercée sur les destinées sociales et politiques de la France et même de l'Europe tout entière.

En outre, la méthode propre à la philosophie française se distingue par un caractère extérieur qu'il importe de signaler. Ce caractère extérieur est une admirable clarté par laquelle elle frappe tous les yeux, et s'adresse à toutes les intelligences. A la différence des philosophes d'autres contrées, qui, dans leur langue et leurs formules obscures et bizarres, semblent ne vouloir faire que des monologues avec eux-mêmes, et s'efforcer d'être inintelligibles à tous les autres, les philosophes français parlent une langue intelligible à tout le monde, et font tous leurs efforts pour donner une forme populaire à leur méthode et à leurs doctrines. Déjà nous avons signalé cette tendance dans Ramus; elle a été encore bien plus évidente et plus efficace dans Descartes. Pourquoi Descartes a-t-il écrit en français le *Discours de la Méthode?* Il dit lui-même que c'est pour s'adresser à tous les hommes de bon sens, et non pas seulement aux pédants nourris de grec et de latin. Il voulait, raconte son historien Baillet, être compris des enfants et des femmes. On a trouvé dans ses papiers, après sa mort, le commencement d'un dialogue dans lequel, sous une forme toute populaire, il exposait les principes du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Pour la forme comme pour le fond, la philosophie du XVIIe siècle a subi l'influence de Descartes. La clarté du maître se retrouve dans les disciples, et jusque dans les plus hautes spéculations de Malebranche et de Fénelon sur la raison éternelle et sur l'infini. Cette même tendance et ce même caractère se retrouvent à un plus haut degré dans les philosophes du XVIIIe siècle. La langue de Voltaire est encore plus claire que celle de Descartes, et la philosophie du XVIIIe siècle a fait encore plus d'efforts pour introduire ses principes dans toutes les intelligences. Depuis le pur traité de métaphysique jusqu'au roman et au conte, il n'est point de forme dont elle ne se soit revêtue pour se rendre accessible à tous.

Cette clarté d'exposition ne dérive pas seulement du caractère propre de la langue française, mais aussi de l'idée que les philosophes français se sont généralement faite du but de la philosophie. Ce ne sont pas des solitaires contemplatifs se livrant à leurs spéculations métaphysiques sans aucun souci de leur influence au dehors et de leurs conséquences pratiques; ils ne conçoivent pas la philosophie comme une science stérile sans rapport aux choses de ce monde. Descartes, de même que Bacon, dans le *Discours de la Méthode*, assigne à la philosophie un but pratique. Il explique comment ce but pratique a été si souvent méconnu, par cette excellente raison, que la plupart s'arrêtent rebutés devant l'apparente stérilité des principes de la métaphysique par lesquels il faut nécessairement passer avant d'arriver aux conséquences. La philosophie du XVIIIe siècle a été encore plus loin dans cette voie, et s'est peut-être plus préoccupée de la pratique que de la théorie, des applications que des principes. Avant tout, elle a eu pour but de détruire les croyances vieillies du passé, de faire triompher la tolérance, la liberté, les droits sacrés de l'humanité. Il semble même que souvent, au lieu de considérer la vérité des principes en eux-mêmes, elle ne les ait adoptés que comme des armes plus ou moins redoutables contre les adversaires de l'esprit nouveau. De là les erreurs, les inconséquences, les contradictions que chacun peut si facilement découvrir et reprendre en elle, et pour lesquelles sera indulgent quiconque tiendra compte des immenses services qu'elle a rendus à la cause de l'humanité.

Quelle que soit la diversité dans les applications de cette méthode commune, cependant elle a nécessairement produit quelques résultats généraux au sein de la philosophie française. Il en est un d'abord qui dérive tout naturellement de la méthode psychologique, à savoir le spiritualisme, c'est-à-dire la distinction du principe pensant et du principe corporel. Malgré l'opposition de Gassendi et de sa petite école, la prédominance du spiritualisme est évidente dans toute la philosophie du XVIIe siècle. Elle n'est pas moins évidente, malgré certains physiologistes, dans la philosophie de notre époque; où elle paraît contestable, c'est dans la philosophie du XVIIIe siècle, dont l'idée, pour un grand nombre d'esprits, est étroitement associée aux doctrines d'Helvétius, de Lamettrie et du baron d'Holbach. Mais ces matérialistes ne sont que des enfants perdus de la philosophie du XVIIIe siècle; ils n'en sont ni les chefs ni les représentants. On sait qu'ils ont été hautement désavoués et sévèrement blâmés par Voltaire et par Rousseau : or, Voltaire et Rousseau ne sont-ils donc pas les chefs des libres penseurs du XVIIIe siècle? Condillac, qui a dit que nous ne sortions jamais de notre pensée, soit que nous nous élevions vers les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, incline plutôt à l'idéalisme qu'au matérialisme; or, Condillac n'a-t-il pas été le métaphysicien par excellence du XVIIIe siècle? En général, jusqu'à présent, on s'est beaucoup trop attaché à marquer par où la philosophie du XVIIIe siècle diffère de la philosophie du XVIIe, et pas assez par où elle s'y rattache. Nous allons en donner une preuve nouvelle, dans les considérations suivantes, sur un autre point de doctrine commun à toute la philosophie française.

Ce point commun de doctrine est la croyance en une raison universelle, lumière qui éclaire tous les hommes, principe d'une justice et d'une morale universelle et absolue, principe de devoirs absolus et de droits imprescriptibles pour tous les êtres raisonnables. Cette doctrine appartient non-seulement à la philosophie du XVIIe et du XIXe siècle, mais aussi à celle du XVIIIe. Une telle assertion, plus encore peut-être que la précédente, paraîtra étrange à ceux qui sont accoutumés à voir la philosophie du XVIIIe siècle tout entière dans cette maxime, que toutes nos idées viennent des sens. Cependant il est facile de la justifier, et de montrer encore ici le lien qui rattache le XVIIIe siècle au XVIIe.

Descartes avait reconnu l'existence de cette raison universelle dans ce qu'il appelle les idées innées, et particulièrement dans l'idée de l'infini, sur laquelle il a fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais il n'avait fait aucune application de cette raison universelle soit à l'ordre

social, soit même à la morale pure. A ce point de vue Malebranche l'emporte sur son maître Descartes. Non-seulement, au point de vue métaphysique, il a beaucoup plus approfondi la nature de cette raison universelle, mais encore il en a déduit les principes absolus de la justice, et il a fondé sur ces principes la morale tout entière. Il ne se borne pas même entièrement à la morale pure : déjà il en fait quelques applications au droit social et politique. C'est ainsi qu'il définit admirablement le souverain, le vicaire de la raison. Bossuet, et surtout Fénelon, ont en ce point suivi les traces de Malebranche plutôt que celles de Descartes. Comme Malebranche, ils admettent une raison universelle et divine éclairant toutes les intelligences; comme lui, ils en déduisent une morale, ils posent sur le même fondement des maximes absolues de justice. On voit dans tous les ouvrages de Fénelon, et principalement dans le *Télémaque*, une tendance marquée à faire une application de ces maximes à l'organisation sociale et politique. Considéré sous ce point de vue, Fénelon forme, pour ainsi dire, la transition entre les philosophes du XVIIe et les philosophes du XVIIIe siècle. Ainsi, en général, les philosophes du XVIIe siècle avaient considéré la raison universelle en elle-même, et dans son application à la morale pure; mais non ses applications à l'organisation sociale et politique. Or, telle fut la mission accomplie d'une manière éclatante par le XVIIIe siècle. Mais les philosophes du XVIIIe siècle ne sont-ils pas unanimes à rejeter bien loin les idées innées, les idées naturelles, absolues, à proclamer que toutes les idées, sans exception, viennent des sens? ne sont-ils pas unanimes à nier l'existence d'une raison universelle et toutes les vérités nécessaires, soit pour la spéculation, soit pour la pratique ? Il est vrai que tel est leur langage; il est vrai que la négation de tous les principes absolus de justice et de droit est contenue implicitement dans la fausse hypothèse sur l'origine de nos connaissances, généralement adoptée et opiniâtrément défendue par la philosophie de cette période. C'est en quoi consiste leur erreur : mais, s'ils nient théoriquement la raison universelle et les principes absolus, en revanche ils les admettent, ils les invoquent dans la pratique, quand il s'agit de morale, de justice et de politique. Partout on dit et on répète que Voltaire est un disciple aveugle de Locke et de la philosophie de la sensation; cependant cela n'est vrai qu'avec une importante restriction. En effet, Voltaire admet une raison universelle, la même chez tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Il considère même cette raison comme une émanation de l'Être suprême (t. VI, p. 65 de l'édit. de Kehl.) « Cette raison, dit-il encore (*ib.*, p. 39), enseigne à tous les hommes qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste. » Avec autant d'éloquence, avec autant de force que l'auteur du traité *de l'Existence de Dieu*, il soutient qu'il y a une morale et une justice universelles, des lois antérieures et supérieures à toutes les lois écrites, et il montre cette justice et ces lois naturelles reconnues à la Chine et au Japon tout aussi bien qu'à Londres ou à Paris. « L'idée de la justice, dit-il (*le Philosophe ignorant*, ch. XXXI et XXXII), me paraît tellement une vérité de premier ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la nature humaine sont tous commis sous un faux prétexte de justice.... La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. » Il ne serait pas difficile de multiplier de pareilles citations pour prouver qu'il s'agit ici d'un système, et non pas de quelques passages contradictoires échappés par hasard à la plume facile et abondante de Voltaire. On peut s'en convaincre en lisant son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Le principe constant de toute sa critique historique est l'idée d'une morale et d'une raison universelle : l'histoire, telle qu'il l'écrit, est un admirable et perpétuel plaidoyer en faveur de cette justice et de cette raison. Voltaire d'ailleurs lui-même déclare hautement que sur ce point important il se sépare de Locke. Il combat tous ses arguments contre l'existence d'une morale universelle; il ose même pousser l'irrévérence jusqu'à se moquer un peu de l'excessive crédulité avec laquelle son philosophe par excellence accueille indistinctement tous les faits qu'il croit pouvoir objecter contre l'existence de principes universels de morale. Je cite Voltaire lui-même : « En abandonnant Locke en ce point, je dis avec le grand Newton : *Natura est semper sibi consonans*, « la nature est toujours semblable à elle-même. » La loi de gravitation qui agit sur un astre agit sur tous les astres, sur toute la matière; ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations bien connues. » (*Le Philosophe ignorant*.) On voit qu'il est impossible de se mettre en opposition plus directe avec la philosophie de Locke. Donc Voltaire, tout en proscrivant les idées innées, proclame avec Malebranche et Fénelon une raison universelle éclairant tous les hommes, et leur découvrant à tous, dans tous les temps et dans tous les lieux, les mêmes principes absolus de justice et de morale.

Les penseurs les plus éminents du XVIIIe siècle, de même que Voltaire, admettent cette doctrine. Elle est dans le premier chapitre de l'*Esprit des lois*. « Avant qu'il y eût des lois faites, dit Montesquieu, il y avait des rapports de justice possibles.... Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle tous les rayons n'étaient pas égaux.... Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi qui les établit. » Qui ne se rappelle quelques-unes de ces admirables pages de l'*Émile* et de la *Nouvelle Héloïse*, où Rousseau proteste avec tant d'éloquence contre la morale de l'intérêt et du plaisir, en invoquant et proclamant cette loi absolue de l'honnêteté et du devoir révélée par la conscience? Malgré ses fougueux emportements d'athéisme et de matérialisme, Diderot lui-même nous présente de belles pages et de beaux mouvements inspirés par les mêmes vérités. Dans son *Tableau d'une esquisse historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet s'appuie aussi sur ces lois universelles et nécessaires de la justice, tout en les faisant dériver à tort de la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur. « L'analyse, dit-il, nous fait découvrir dans le développement de notre faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, le fondement des vérités générales qui déterminent les lois immuables, nécessaires du juste et de l'injuste. » Il en déduit ces droits imprescriptibles et sacrés de l'humanité dont il eut l'honneur de défendre si intrépidement la cause, non-seulement dans la spéculation et dans les livres comme ses prédécesseurs, mais aussi dans la pratique et dans les premières grandes assemblées nationales de la révolution. C'est surtout dans les ouvrages et dans la vie de Condorcet qu'est visible le passage de la théorie philosophique aux

applications sociales et politiques. Avoir abouti à la déclaration des droits de l'homme, à cette formule de la liberté, de l'égalité et de la fraternité qui, bien comprise, est toujours vraie, toujours sacrée, quelque abus qu'on en ait pu faire, et qu'on puisse en faire encore, en un mot avoir abouti aux principes de 89, voilà l'honneur de la philosophie du XVIIIe siècle ! En quel pays du monde, en quel temps la philosophie a-t-elle agi d'une manière plus profonde et plus heureuse sur les destinées de l'humanité ? A la même époque, Kant et surtout Fichte, pénétrés de la vérité de ces mêmes principes, tentèrent également d'agir par la philosophie sur l'organisation sociale et politique de la nation allemande ; mais leur influence ne peut être comparée à celle des philosophes français, et les réformes accomplies dans l'Allemagne elle-même furent plutôt l'effet des idées françaises que de la philosophie allemande.

Or, d'où vient cette influence si forte et si féconde de la philosophie du XVIIIe siècle? Par quoi a-t-elle enfanté 89 et la déclaration des droits ? Assurément, ce n'est pas par cette maxime que toutes nos idées viennent des sens, ni par cette conséquence, qui logiquement en découle, à savoir qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni devoir ni droits. Le mouvement philosophique du XVIIIe siècle et son influence doivent paraître la plus étrange des énigmes à qui les considère sous ce point de vue exclusif. C'est par une ardeur généreuse à suivre, dans toutes ses applications sociales et politiques, cette raison universelle dont le cartésianisme avait montré l'apparition au sein de la conscience, que la philosophie du XVIIIe siècle a marqué glorieusement sa place dans l'histoire des progrès de l'humanité. La philosophie du XVIIe siècle avait placé dans la raison universelle le principe du vrai absolu ; elle avait fait triompher son indépendance souveraine et ses droits dans l'ordre de la spéculation et de la science pure. A son tour, le XVIIIe siècle reprenant son œuvre là précisément où elle l'avait laissée, travaille à faire triompher ses droits dans l'ordre social et politique.

Héritière à la fois de la philosophie des deux grands siècles qui l'ont précédée, la philosophie du XIXe, en revenant aux grands principes métaphysiques du cartésianisme et en combattant les principes de Condillac, n'a pas en même temps renoncé à cet amour ardent de l'humanité et de la justice sociale qui animait la philosophie du XVIIIe siècle. Ce qu'elle laisse seulement au XVIIIe siècle, c'est cette flagrante contradiction par laquelle il réclamait et défendait les droits de l'humanité et de la justice, tandis qu'il soutenait un principe métaphysique qui en contenait implicitement la plus absolue négation.

Au XIXe siècle, en dehors de la philosophie éclectique, d'autres écoles se sont produites.

Telles sont les principales phases parcourues depuis Ramus jusqu'à nos jours par la philosophie française, et tels sont les caractères les plus généraux, soit de sa méthode, soit de ses principes. J'ai montré que, grâce à l'excellence de sa méthode, elle s'est en général préservée des écarts du scepticisme, du mysticisme et du panthéisme. Elle a su se tenir à égale distance des témérités de l'idéalisme allemand et des timidités de l'empirisme anglais. Mais ce qui la recommande entre toutes les philosophies modernes, c'est l'action qu'elle a exercée sur le monde social, c'est le long et éloquent plaidoyer par lequel elle a démontré et gagné la cause des droits de l'humanité, c'est la réforme accomplie sous son influence dans le sein des sociétés modernes. Par là elle s'élève au-dessus de toutes les autres philosophies, par là elle a droit à la reconnaissance du monde entier. Telle a été la philosophie française dans le passé, telle elle sera dans l'avenir, sous peine d'abdiquer son antique influence en perdant tout ce qui, jusqu'à présent, a fait son caractère propre, sa puissance et son originalité. F. B.

FRANKLIN (Benjamin), né à Boston, le 17 janvier 1706, mort à Philadelphie, le 17 avril 1790, a joué un rôle original et considérable dans la révolution intellectuelle et morale, aussi bien que dans l'histoire politique du XVIIIe siècle. Il est vrai que Franklin n'a attaché son nom à aucun système de philosophie. A part quelques lettres et quelques mémoires sur ses expériences en physique, et une correspondance assez volumineuse, consacrée presque tout entière aux affaires publiques où il s'est trouvé mêlé, Franklin n'a guère écrit que des almanachs et, dans un âge très-avancé, des mémoires sur sa vie pour servir à l'instruction de ses enfants. Mais il résume en lui, au plus haut degré, le génie pratique, l'esprit politique et moral du XVIIIe siècle, comme Voltaire en représente le scepticisme métaphysique et religieux. Vivant, pour ainsi dire, sur la place publique à la manière des sages de l'antiquité, activement mêlé aux événements de son temps, l'intérêt qu'il nous offre est surtout dans sa vie, dans les efforts constants qu'il a faits sur lui-même pour se gouverner selon ses idées, dans l'influence que son exemple a exercée sur les autres, et enfin dans la vigoureuse impulsion qu'il a imprimée à ses concitoyens. C'est à tous ces titres qu'il a mérité d'être appelé le Socrate de l'Amérique.

Il était le quinzième enfant d'un petit trafiquant qui, vers la fin du règne de Charles II, avait émigré d'Angleterre en Amérique, pour cause de religion. Son père, fabricant de savon et de chandelle, le destina d'abord à succéder à son commerce; mais le jeune Franklin s'y montra peu disposé, et, à douze ans, il entra en apprentissage chez un de ses frères qui était imprimeur. Déjà il avait un tel goût pour la lecture, que tout l'argent dont il pouvait disposer passait en achat de livres. Parmi ceux qui le frappèrent le plus, il cite les *Vies* de Plutarque ; c'est aussi l'ouvrage qui laissa sur la jeune imagination de J. J. Rousseau l'impression la plus vive. Franklin nomme encore deux autres ouvrages qui ont laissé dans son esprit des traces profondes : l'un est l'*Essai sur les projets*, par Daniel de Foë, auteur de *Robinson Crusoé*: l'autre, du docteur Mather, est l'*Essai sur les moyens de faire le bien*. Il avait trouvé dans la bibliothèque de son père des livres de controverse théologique, qu'il lut presque tous, et qui lui donnèrent le goût et l'habitude de la discussion. Enfin, un volume dépareillé du *Spectateur* d'Addison étant tombé sous sa main, il en reconnut sur-le-champ le mérite littéraire, et s'efforça, par un exercice aussi ingénieux que persévérant, à s'en approprier le style.

Ce fut par un hasard à peu près semblable que le nom de Socrate arriva à sa connaissance. Dès lors il n'eut point de repos qu'il ne fût instruit de la doctrine de cet illustre martyr de la raison. Il étudia plutôt qu'il ne lut les *Mémorables* de Xénophon, et chercha à s'assimiler la méthode du philosophe grec, sa manière d'interroger un adversaire et de le convaincre par ses propres aveux, comme il avait fait auparavant le style d'Addison. Mais peu à peu il en retrancha ce qu'elle a de subtil et de captieux,

pour n'en conserver que l'habitude de s'exprimer avec une défiance modeste.

Rien n'est plus bizarre que la manière dont il commença sa carrière d'écrivain. Son frère imprimait un journal, et l'idée vint un jour au jeune apprenti de publier ses propres œuvres. Sachant bien que sa collaboration, s'il osait l'offrir, serait repoussée avec mépris, il imagina de déguiser son écriture, et le soir il fit passer le manuscrit sous la porte de l'atelier. L'article fut imprimé et eut du succès.

Quelques années plus tard, employé à Londres, comme simple compositeur, à la réimpression de la *Religion naturelle* de Wollaston, il ne goûta pas la théorie de ce philosophe, et écrivit, pour la réfuter, une brochure métaphysique qu'il intitula : *Dissertation sur la liberté, la nécessité, le plaisir et la peine.* Il regretta plus tard la publicité qu'il donna à cet écrit de sa jeunesse, comme un des *errata* de sa vie qu'il aurait voulu corriger. Au reste, sa vocation n'était point là. Homme d'action plutôt que penseur, propagateur ardent de l'esprit de son siècle, dans ce qu'il y a de plus pratique et de plus immédiatement utile, il devait se trouver mal à l'aise au milieu des questions de pure métaphysique. Aussi allons-nous le trouver bientôt occupé de publications d'un tout autre genre.

Établi à Philadelphie, où on l'avait vu dans sa jeunesse simple ouvrier, à la tête d'une imprimerie importante, dont la prospérité était entièrement son œuvre, il fonda bientôt, sous le nom de clubs, des réunions où toutes les lumières du pays furent mises en commun, des bibliothèques publiques et des publications populaires.

Dès l'année 1732, Franklin avait commencé la publication de l'*Almanach du bonhomme Richard.* C'est en 1757 qu'il réunit les préceptes épars dans ces almanachs, et forma ce morceau si connu sous le titre de *Science du bonhomme Richard.* Cet entretien familier, tissu de sentences proverbiales, faites pour inspirer l'amour du travail et de l'économie, était aussi merveilleusement approprié à l'éducation du peuple auquel il s'adressait. Dans la patrie de Franklin, où l'industrie semble faire le fond de l'existence individuelle et publique, où le commerce est le soutien de la liberté, l'intérêt devient le principe de l'éducation, et l'utilité est regardée comme la base de la morale. La philosophie de Franklin, il faut bien le dire, est la philosophie de l'utile, mais de l'utile dans son développement le plus noble : chez lui, elle se confond avec le génie des inventions bienfaisantes, l'esprit d'ordre, la modération, la justice, le patriotisme et la charité universelle. Il ne faut pas perdre de vue qu'il appartenait à une société au sein de laquelle n'existaient ni les grandes inégalités de fortune, ni les distinctions de naissance : il parle à des populations industrieuses; ce sont les classes laborieuses qu'il veut moraliser. Le plus pressé, pour lui comme pour elles, était de leur montrer les moyens d'améliorer leur condition : dans ce but, il leur prêche le travail et l'économie; et ces moyens, si bien faits pour assurer leur bien-être, sont en même temps les agents les plus efficaces de leur amélioration morale. Ainsi, cet ouvrier qui s'est élevé par son énergie personnelle, prêche à ses compatriotes l'activité, les habitudes de labeur, le mépris des jouissances superflues, afin de leur apprendre à se passer de la tyrannie anglaise; cet artisan qui leur enseigne l'indépendance par l'économie, se trouve être un moraliste, un réformateur, un apôtre; et la *Science du bonhomme Richard* est en quelque sorte l'évangile industriel, le catéchisme des populations laborieuses.

Ce fut vers 1733 qu'il forma le projet de tendre à la *perfection morale.* Il comprit bientôt que l'intérêt purement spéculatif que l'on peut apporter dans une pareille entreprise est insuffisant pour nous préserver des chutes, et que l'important est de faire naître en nous de bonnes habitudes, et de triompher des habitudes contraires. Pour y parvenir, il se fit une méthode à lui. Il réunit sous treize noms toutes les vertus et qualités qu'il désirait acquérir. Il unit à chacun de ces noms un court précepte pour déterminer l'idée qu'il y attachait.

Voici les noms de ces vertus, et les préceptes qui y étaient joints :

1. *Tempérance.* Ne mangez pas jusqu'à vous abrutir; ne buvez pas jusqu'à vous échauffer la tête.
2. *Silence.* Ne parlez que de ce qui peut être utile à vous ou aux autres. Évitez les conversations oiseuses.
3. *Ordre.* Que chaque chose ait sa place fixe. Assignez à chacune de vos affaires une partie de votre temps.
4. *Résolution.* Formez la résolution d'exécuter ce que vous devez faire, et exécutez ce que vous aurez résolu.
5. *Frugalité.* Ne faites que des dépenses utiles pour vous ou pour les autres, c'est-à-dire ne prodiguez rien.
6. *Activité.* Ne perdez pas de temps. Occupez-vous toujours à quelque chose d'utile. Abstenez-vous de toute action qui n'est pas nécessaire.
7. *Sincérité.* N'usez d'aucun détour : que l'innocence et la justice président à vos pensées et dictent vos discours.
8. *Justice.* Ne faites tort à personne, et rendez aux autres les services qu'ils ont droit d'attendre de vous.
9. *Modération.* Évitez les extrêmes. N'ayez pas pour les torts qu'on a envers vous le ressentiment qu'ils vous semblent mériter.
10. *Propreté.* Ne souffrez aucune malpropreté sur vous, sur vos vêtements, ni dans votre maison.
11. *Tranquillité.* Ne vous laissez pas troubler par des bagatelles ou par des accidents ordinaires et inévitables.
12. *Chasteté.* Usez rarement des plaisirs de l'amour, et seulement pour votre santé ou pour avoir des enfants, sans en contracter ni lourdeur ni faiblesse, et sans compromettre votre conscience, votre réputation ou celle des autres.
13. *Humilité.* Imitez Jésus et Socrate.

Afin d'acquérir l'*habitude* de toutes ces vertus, il jugea qu'il valait mieux ne pas diviser son attention en la portant sur toutes à la fois, mais la fixer d'abord sur une seule, et s'y bien affermir avant de passer à une autre. Il conçut la nécessité de faire chaque jour un examen de conscience, suivant l'avis que donne l'auteur des *Vers d'or.* Il faut voir dans les mémoires de Franklin les détails du procédé qu'il employa pour l'exécution de ce plan. Il avait le dessein d'écrire sur chaque vertu un petit commentaire qui en aurait montré les avantages, ainsi que les maux attachés au vice opposé : il aurait intitulé ce livre l'*Art de la vertu,* parce qu'il aurait montré la manière de l'acquérir, ce qui l'aurait distinguée des simples exhortations au bien, qui ne donnent pas l'indication des moyens d'y parvenir.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer la vie politique de Franklin; nous dirons seulement que l'enthousiasme extraordinaire qu'il excita en

France, quand il vint solliciter en faveur de son pays l'appui du cabinet de Versailles, est un des faits qui caractérisent le mieux l'esprit du temps. Homme du peuple, arrivé par lui seul au plus haut degré de fortune et de gloire, apôtre de la liberté au milieu d'une nation impatiente d'en finir avec l'autorité absolue, fidèle à sa mission et à son origine dans tous les détails de sa vie extérieure, il fut salué comme le précurseur d'un autre âge, comme le symbole vivant des idées nouvelles. D'ailleurs Franklin, par ses qualités personnelles, devait éveiller dans l'esprit français les plus vives sympathies. Ce qui le distinguait surtout, c'était la clarté, la netteté de l'intelligence, l'esprit pratique, le bon sens. Le bon sens, il le possédait à ce degré où il devient du génie.

Pour les œuvres de Franklin, il nous suffit d'indiquer ici ses *Mémoires de sa vie privée, écrits par lui-même et adressés à son fils*, traduits en français, in-8, Paris, 1791 et 1794; — *Vie de Benjamin Franklin écrite par lui-même, suivie de ses œuvres morales, politiques et littéraires*, etc., traduite en français, 2 vol. in-8, Paris, an VI (1798). On a publié séparément l'*Éloge de Franklin*, par Condorcet, in-8, Paris, 1791.

Les *Œuvres de B. Franklin* ont été publiées à Londres, 1806-1811, 3 vol. in-8. Elles avaient déjà été traduites en français par Barbeu-Dubourg, 1773, 2 vol. in-4. On a traduit et publié séparément sa *Science du bonhomme Richard*, Dijon, 1795 (il existe aujourd'hui plusieurs éditions populaires de ce petit ouvrage); les *Mémoires de sa vie privée*, Paris, 1791, in-8; sa *Correspondance*, 1817, 3 vol. in-8. Un extrait des Œuvres de Franklin a été donné par M. C. Renouard sous le titre de *Mélanges de morale, d'économie et de politique*, 3e éd., Paris, 1853, in-12. Condorcet a prononcé son éloge à l'Académie des sciences, Paris, 1791, in-8. M. Mignet a publié dans les *Petits traités de l'Académie des sciences morales et politiques* une *Vie de Franklin* en deux livraisons. A...D.

FRASSEN (Claude), un des plus savants défenseurs du parti des scotistes, naquit dans le voisinage de Péronne, en Picardie, l'an 1620. Entré à l'âge de seize ans au couvent des cordeliers de cette ville, il se fit remarquer de ses supérieurs qui l'envoyèrent à Paris faire ses cours de philosophie et de théologie. En 1662, il fut reçu docteur et professa ensuite la philosophie dans le grand couvent de son ordre. En 1682, s'étant rendu à Tolède pour assister à un chapitre général de l'ordre qui devait se réunir en cette ville, il y fut nommé définiteur général (*diffinitor generalis*). Louis XIV le distingua et lui confia même quelques négociations difficiles, qui furent terminées à la satisfaction du monarque. Il mourut à Paris en 1711, dans sa quatre-vingt-onzième année. Le P. Frassen ne s'est pas beaucoup signalé par son originalité; il est resté fidèle, soit en philosophie, soit en théologie, aux opinions scotistes qu'il a exposées et développées, sans les modifier, dans les deux ouvrages suivants : *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelis et scotisticis rationibus, et sententiis brevi ac perspicua methodo adornata*, in-4, Paris, 1657, et 2 vol. in-4, Paris, 1668; — *Scotus academicus, seu Universa doctoris subtilis theologica dogmata*, 4 vol. in-f°, Paris, 1672, et 12 vol. in-4, Venise, 1744. X.

FRÈSISOM. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FRIES (Jacques-Frédéric), né à Barby, en 1773, dans la Saxe prussienne, fut élevé à l'école des frères moraves, où il étudia aussi la théologie. Voulant se consacrer aux sciences philosophiques, il suivit les cours de l'université à Leipzig et à Iéna. Après avoir passé ensuite quelques années en Suisse comme précepteur, il revint dans cette dernière ville, où il ouvrit un cours de philosophie. Nommé professeur titulaire à Heidelberg, puis rappelé à Iéna en 1816, il fut révoqué de ses fonctions, pour avoir pris part au mouvement démocratique d'alors. On finit cependant par lui rendre une chaire de physique et de mathématiques.

En philosophie, Fries procède de Kant, et s'en rapproche beaucoup d'abord; mais il a fini par s'en éloigner notablement, et par incliner de plus en plus vers le système de Jacobi, admettant que les vérités éternelles se révèlent à nous d'une manière immédiate, au moyen de l'intuition et du sentiment. Sa polémique contre Fichte et Schelling a été parfois fort vive; ses attaques contre Reinhold sont plus mesurées.

Les idées de Fries sur les atomes, le mouvement, les forces motrices, la perception extérieure, en un mot sur ce qu'on pourrait appeler avec Kant la métaphysique de la physique, sont à peu de chose près les mêmes que celles de ce philosophe. Doué d'une âme naturellement élevée et plaçant au-dessus de tout les intérêts de la morale, Fries, dans tous ceux de ses écrits qui traitent de ce sujet, exprime les convictions les plus nobles et les plus fortes. Sous ce rapport encore, il est un vrai disciple de Kant. Son roman de *Julius et Évagoras* est une œuvre remarquable par l'élévation des sentiments.

En métaphysique, Fries ne reconnaît qu'une certitude subjective. C'est là la base de sa doctrine : tout le reste n'en est que le développement. Le sujet connaissant ne peut jamais se comparer qu'à lui-même; il peut bien rechercher si ses idées sont ou ne sont pas d'accord entre elles; mais il ne peut raisonnablement se demander si elles sont d'accord avec quelque chose d'extérieur à lui. Nous ignorons comment nous pouvons être en rapport avec un objet qui n'est pas nous, comment nous en sommes affectés, comment nous pouvons agir sur lui. La connaissance porte uniquement sur ce qui est en nous : elle n'est qu'une connaissance de soi-même. Kant a donc eu tort, suivant Fries, de rechercher la valeur objective des connaissances intuitives des sens par l'application du principe de causalité. Il lui reproche encore de n'avoir pas assez nettement établi le rapport qui doit exister entre ses trois *Critiques*, de n'avoir pas fait ressortir l'unité absolue de conscience qui doit régner entre les objets également absolus de ces trois grands ouvrages. Peut-être que Fries ne s'est pas assez rappelé la préface de la *Critique du Jugement*.

La vérité de nos connaissances, suivant Fries, n'a rien de commun avec leurs rapports aux objets; c'est une question d'accord entre elles-mêmes. De plus, toute connaissance véritablement primitive est vraie, et la raison est infaillible en ce sens. De là un idéalisme sceptique, qui défend de porter un jugement décisif sur quoi que ce soit de réel, qui se renferme exclusivement dans les lois de la pensée. Ainsi, le principe de la permanence des substances ne prouve absolument rien quant aux substances considérées en elles-mêmes; il n'indique qu'une façon de concevoir nécessaire dans une raison finie telle que la nôtre. Il en est de même du principe de causalité. D'où l'on conclut que l'existence de Dieu ne se démontre pas, mais seulement qu'elle est crue de toute raison finie.

Jusque-là, rien de bien original dans la doctrine de Fries. Mais il prend une physionomie plus caractérisée, lorsqu'il gradue la connaissance, et qu'il distingue et superpose, pour ainsi dire, le *savoir*, le *croire* et le *pressentir*. Ici se montre le disciple de Jacobi.

Le savoir se fonde toujours immédiatement ou médiatement sur l'intuition. Nous demander si nous savons quelque chose, c'est rechercher si la vérité d'une connaissance a sa raison dans l'enchaînement nécessaire de notre intuition sensible : c'est là ce qui constitue le savoir médiat. Mais lorsqu'il s'agit de nos idées rationnelles ou des différents états de notre âme, par exemple de l'idée de beauté, des sentiments de respect et d'amour, notre savoir est réfléchi, certain, immédiat; c'est le savoir accompagné de croyance. Le pressentiment, supérieur à ce savoir et à la croyance elle-même, est aussi un jugement primitif dont la certitude parfaite arrive à la conscience sans se fonder sur une perception, comme dans l'intuition du savoir, ou sur une notion, comme dans la croyance immédiate aux sentiments et aux idées de la raison. Nous *savons* donc, au moyen de l'intuition des sens et des notions de l'entendement, comment l'existence des choses nous *apparaît* dans la nature; nous *croyons*, d'après les idées de la raison, à l'*essence éternelle* des choses de pure raison, telles que le beau, le vrai, le bon, et nous *pressentons* dans le sentiment l'existence des choses en elles-mêmes, pressentiment qui n'est ni perception ni notion.

Nous pourrions insister davantage sur cette distinction; mais elle n'en deviendrait ni plus radicale, ni plus claire, ni plus vraie. En donnant plus de précision à la pensée de Fries, pour mieux faire ressortir ces trois degrés de la connaissance, nous risquerions de la fausser. D'ailleurs, comment la foi ou le pressentiment, qui semble être la faculté de la connaissance objective dans ce système, se concilie-t-elle avec l'idéalisme ou le mode de connaître tout subjectif que notre philosophie a commencé par établir? Comment le disciple de Jacobi peut-il se mettre d'accord avec celui de Kant? Cette difficulté de concilier Fries avec lui-même a déjà été signalée par M. H. Fichte, qui le représente aussi comme édifiant d'une main et détruisant de l'autre.

Fries a beaucoup écrit; voici la liste de ses principaux ouvrages philosophiques : *Reinhold, Fichte et Schelling*, in-8, Leipzig, 1803; in-8, Halle, 1824; — *Théorie philosophique du droit, et critique de toute législation positive*, in-8, Leipzig, 1804; — *Système de la philosophie, considérée comme science évidente*, in-8, ib., 1804; — *Savoir, foi et pressentiment*, in-8, Iéna, 1805; — *Critique nouvelle ou anthropologique de la raison*, 3 vol. in-8, Heidelberg, 1807-1828; — *Nouvelles doctrines de Fichte et de Schelling sur Dieu et le monde*, in-8, ib., 1807; — *Système de la logique, et Esquisse de la logique*, in-8, ib., 1811-1828; — *De la philosophie, du genre et de l'art allemands; un Vœu pour Jacobi contre Schelling*, in-8, ib., 1812; — *Manuel de philosophie pratique*, t. I, *comprenant l'éthique générale et la théorie philosophique de la vertu*, in-8, Leipzig, 1818; — *Manuel d'anthropologie psychique*, 2 vol. in-8, Iéna, 1820, 1821 et 1837; — *Philosophie mathématique de la nature*, in-8, Heidelberg, 1822; — *les Doctrines de l'amour, de la foi et de l'espérance, ou points principaux de la morale et de la foi*, in-8, ib., 1823; — *Système de métaphysique*, in-8, ib., 1824; — *Julius et Évagoras, ou la Beauté de l'âme* (roman philosophique), 2 vol. in-8, Heidelberg, 1822 : le premier volume du *Manuel de philosophie pratique* ou de *Théologie philosophique* contenait l'éthique générale ou la morale philosophique ; le second, qui a paru à Heidelberg, 1832, in-8, contient la science philosophique de l'État ou la politique, la philosophie de la religion ou la théorie des fins dans le monde, et l'esthétique; — *Histoire de la philosophie, exposée d'après les progrès de ses développements scientifiques*, t. I, in-8, Halle, 1837. — Divers articles philosophiques du même auteur ont été insérés dans les *Études*, recueil publié par Daub et Creuzer. J. T.

FRISESOMORUM. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Les deux dernières syllabes de ce mot n'ont aucun sens, elles sont ajoutées pour fournir le spondé nécessaire à la mesure du vers mnémonique usité dans l'École :

Célentès, Dabitis, Fopesmo, Frisesomorum.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, et l'article SYLLOGISME.

FRONTON (M. Cornélius), rhéteur latin, né à Cirta, en Numidie, vers la fin du premier siècle après J. C. La philosophie ne lui doit rien; il est vrai qu'il fut le maître de Marc-Aurèle, mais il employa toute son autorité à le dégoûter de la philosophie, et à le gagner à la rhétorique. On trouve dans sa correspondance avec ce prince de singulières préventions contre les philosophes : il les croit occupés à inventer des arguments captieux, à diviser et à distinguer sans fin, il les juge incapables de parler ou d'écrire avec goût, et en tout lieu inférieurs aux rhéteurs. Voy. dernière édition de ses *Lettres*, Leipzig. 1867, et en outre G. Boissier : *la Jeunesse de Marc-Aurèle, Revue des Deux-Mondes*, 1er avril, 1868.

FÜLLEBORN (Georges Gustave), né à Glogau, en 1769, professeur de latin, de grec et d'hébreu à Breslau, a publié un recueil précieux. On y trouve une foule de dissertations remarquables sur différents points de l'histoire de la philosophie. Outre ce recueil intitulé *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie*, 3 vol. en douze cahiers in-8, Züllichau et Freystadt, 1796, Fülleborn a fait paraître aussi quelques leçons de philosophie dans la *Revue* mensuelle de Silésie (ch. VI, VII et IX). Il mourut en 1803.

GALE (Théophile), presbytérien anglais, né en 1628 à King's-Teiguton, dans le Devonshire, et mort en 1678 à Holborn, pasteur d'une congrégation secrète de non-conformistes, fut le fondateur de cette école moitié théologique, moitié philosophique, moitié païenne et moitié chrétienne, en tout cas plus érudite que savante, qui comptait dans son sein Cudworth, Henri More, Thomas Gale, et qu'on a coutume d'appeler l'école platonicienne d'Angleterre. La lecture du livre de Grotius, *de la Vérité de la religion chrétienne*, inspira à Théophile Gale l'idée de son premier ouvrage, *The court of the gentiles* (*Aula deorum gentilium*, in-8, Londres, 1676), où il s'efforce de prouver que tout ce que nous admirons chez les sages du paganisme est un emprunt fait à la révélation; qu'ils ont puisé à cette source les éléments les plus essentiels de leur théologie, de leur philosophie, et jusqu'aux mots dont ils se servaient pour exprimer leur pensée. D'après cela on pourrait croire que la philosophie doit disparaître du nombre des sciences, et que la théologie seule, sévèrement renfermée dans les textes de l'Écriture, doit être appelée à résoudre tous les problèmes qui intéressent la pensée humaine. Il n'en est rien cependant. Gale croyait, avec saint Justin et Clément d'Alexandrie, que la parole de Dieu fut révélée aux hommes de diverses manières et à

différentes époques, et qu'il faut savoir la retrouver et la reconnaître partout où elle existe, si l'on veut avoir la vraie philosophie. De là l'éclectisme; mais un éclectisme sans franchise et sans liberté, toujours subordonné à des croyances théologiques. L'école d'Alexandrie paraissait à Gale le meilleur modèle à suivre pour arriver à ce résultat. D'ailleurs la doctrine d'Alexandrie est, selon lui, l'interprétation la plus légitime de celle de Platon, et Platon, plus qu'aucun autre philosophe de l'antiquité païenne, a puisé aux sources de la révélation. Toutefois le néoplatonisme alexandrin, soumis au contrôle de la Bible, ne suffisait pas à Gale; il y ajoutait encore les idées kabbalistiques interprétées par Reuchlin et Pic de la Mirandole. C'est dans cet esprit qu'il a écrit son second ouvrage, *Philosophia universalis* (in-8, Londres, 1676), composé de deux parties : dans la première il retrace l'origine et l'histoire de la philosophie, principalement de la philosophie platonicienne; dans la seconde il expose son propre système tel que nous venons de l'esquisser à grands traits. — C'est l'influence de Théophile Gale qui a poussé Thomas Gale, plus philologue que philosophe, à publier les *Mystères des Égyptiens*, attribués à Jamblique, et la lettre de Porphyre à Anébon.

X.

GALIEN. Personne n'ignore quelle est la place de Galien dans l'histoire de la médecine; mais on connaît moins bien le rôle qu'il a joué dans les destinées de la philosophie. Les historiens même de cette science en ont à peine parlé; le souvenir rapide et superficiel qu'ils ont consacré au médecin de Pergame ne nous apprend rien de certain sur ses doctrines et sur son influence. Cependant rien n'est plus injuste qu'un tel oubli. Entraîné dès sa jeunesse vers la philosophie par une vocation naturelle et décidée, Galien n'a jamais séparé l'étude de cette science de l'étude de la médecine, et poussa même si loin cette alliance, qu'il composa des traités philosophiques à l'usage particulier des étudiants en médecine. Critique et historien plutôt encore que philosophe dogmatique; n'ayant pas toujours une doctrine bien arrêtée; trop souvent incertain et en contradiction avec lui-même, soit par caractère, soit par principe; éclectique en philosophie plus encore qu'en médecine, mais de cet éclectisme en quelque sorte matériel, qu'on a appelé le syncrétisme; dialecticien comme Aristote, dont il suivit presque tous les principes logiques et auquel il doit la disposition méthodique de ses ouvrages; psychologue comme Platon, qui lui a fourni ses plus belles inspirations sur la nature et sur la vie, Galien occupe une place à part dans l'histoire de la philosophie. Les Arabes surtout lui doivent peut-être autant comme philosophe que comme médecin. On a comparé Galien à Aristote : cette comparaison est juste, si l'on tient seulement compte des connaissances encyclopédiques des deux écrivains, de leur esprit d'observation et de leur influence au moyen âge; mais elle ne soutient pas l'examen, si l'on considère la direction générale de leurs idées, la trempe de leur génie, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, leur valeur intrinsèque.

Galien (Claude) naquit l'an 131 de notre ère à Pergame, en Asie, sous le règne de l'empereur Adrien. Son père, nommé Nicon, architecte très-distingué, possédait des connaissances étendues en mathématiques, en astronomie, en philosophie, et jouissait, en outre, d'une fortune considérable. Premier précepteur de son fils, il ne contribua pas peu à lui inculquer de bonne heure l'amour de toutes les sciences qu'il cultivait lui-même, surtout le goût des mathématiques, qu'on est un peu étonné de rencontrer chez un médecin, ce qui lui attira même quelquefois, ainsi qu'il nous l'apprend, les railleries de ses confrères. Dès l'âge de quatorze ans, Galien fut envoyé aux écoles de philosophie, qu'il fréquenta toutes en même temps. Nicon accompagnait partout son fils et lui servait de répétiteur. Ce fut à l'âge de dix-sept ans que, d'après un songe de son père, Galien se décida à embrasser la médecine, et se consacra dès lors tout entier à l'étude de cette science. Il avait un goût prononcé pour les voyages; mais il n'en fit aucun sans un but vraiment scientifique. En l'an 164 il vint à Rome, où il passa la plus grande partie de sa vie, exerçant son art avec un succès presque inouï, rédigeant ses nombreux et immortels ouvrages, souvent en butte à l'envie de ses confrères, et cependant honoré par eux et par ses contemporains comme un des plus savants médecins de son siècle. On ne connaît ni le lieu ni la date précise de la mort de Galien : on sait seulement qu'il parvint à un âge très-avancé.

Le nombre des écrits philosophiques de Galien était considérable; mais la plupart ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et cela s'explique aisément par le peu d'importance qu'on devait leur accorder, en comparaison de ceux d'Aristote. Presque tous ses livres se rapportaient à la logique et à la dialectique, quelques-uns à la morale, et les autres, presque entièrement historiques, renfermaient l'exposition critique des quatre principaux systèmes suivis alors. C'est dans cette dernière classe que se range un fragment sur le *Timée* de Platon, publié seulement en latin, et le fameux traité des *Dogmes d'Hippocrate et de Platon* en neuf livres, dont malheureusement nous avons perdu le commencement. Galien a, en outre, composé plusieurs écrits sur les mathématiques dans leur application à la philosophie, entre autres un livre intitulé *que la Démonstration géométrique est préférable à celle des stoïciens*.

Malgré cette prédilection, et peut-être à cause de cette prédilection pour les mathématiques, Galien, comme on en sera bientôt convaincu par l'exposé de ses doctrines, montre peu de rigueur dans ses recherches relatives à la philosophie : choisissant, dans les systèmes les plus célèbres, les idées qui lui offrent un certain degré de probabilité, il en poursuit les conséquences par le raisonnement, sans trop s'inquiéter de savoir quelle est la valeur de ces idées considérées en elles-mêmes, quelle en est la portée et la signification exacte, quelles sont les relations qui existent entre elles.

Privés, comme nous l'avons dit, de la plupart des livres de Galien, nous allons essayer de faire connaître, à l'aide de ceux qui nous restent, ses opinions touchant les points les plus importants de la science philosophique, telle que les anciens la comprenaient. Nous exposerons donc successivement les théories de Galien sur la nature en général, sur la nature particulière de l'âme et de ses facultés, puis les principes fondamentaux de sa morale, ce qu'il a ajouté à la logique d'Aristote, et enfin les avantages qu'on peut retirer de la lecture de ses œuvres pour l'histoire de la philosophie.

1° *Opinion de Galien sur la nature.* — Rien n'est plus confus que la doctrine de Galien sur la *nature* : ici il en fait une force, et là un être, tantôt il entend ce mot dans le sens universel, tantôt dans le sens particulier : aussi est-il très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer quelques notions générales des diverses définitions que nous trouvons dans ses nombreux ou-

vrages, où les opinions de ses devanciers sont presque toujours placées à côté de celles qui lui sont propres. Ainsi, Galien admet dans plusieurs passages la définition que l'on retrouve le plus souvent dans les écrits hippocratiques, c'est-à-dire que la nature est la substance universelle formée par le tempérament des quatre éléments, quelquefois des quatre humeurs. Ailleurs elle est « la substance première qui forme la base de tous les corps nés et périssables », ou bien une force, une faculté mise en nous, et qui gouverne le corps. Dans le livre *sur le Tremblement, la Palpitation*, etc., il dit, en parlant de la chaleur innée : « La nature et l'âme ne sont rien que cela; de sorte que vous ne vous tromperez pas en les regardant comme une substance qui se meut elle-même et meut toujours.— Il n'est personne de si stupide, dit-il ailleurs (*de la Formation du fœtus*, ch. VI), qui ne comprenne qu'il y a une cause de la formation du fœtus; nous la nommons tous *nature*, sans savoir quelle est sa substance; mais, comme j'ai montré que la construction de notre corps indique la sagesse et la puissance sublime de son créateur, je prie les philosophes de m'indiquer si celui qui l'a fait est un Dieu puissant et sage, qui délibère d'abord comment il convient de construire le corps de chaque animal, et qui détermine ensuite la force par laquelle il pourra construire ce qu'il se proposait, ou si c'est une autre âme (ψυχὴ ἑτέρα) différente de celle de Dieu. Ils diront que la substance de ce qu'on appelle nature, qu'elle soit corporelle ou incorporelle, n'atteint pas cette sagesse sublime, puisque, selon eux, il est impossible de prouver qu'elle puisse agir avec tant d'art dans la formation du fœtus. Mais quand nous entendons dire cela à Épicure et à ceux qui croient que tout se fait sans Providence, nous ne les croyons pas. »

Ce qu'il y a de plus clair dans les idées de Galien sur la nature, c'est qu'il admet, avec Platon et Aristote, le principe des causes finales. Ce principe qui revient à chaque instant dans ses œuvres, et qu'il applique à tous les détails de l'organisme et de la vie, est aussi la preuve sur laquelle il s'appuie pour reconnaître, au-dessus de la nature, un être infini en sagesse, en bonté et en puissance. Le passage où il exprime cette conviction (*de l'Usage et de l'utilité des parties*, liv. III), est devenu classique, et mérite d'être reproduit ici.

« Pourquoi disputerais-je plus longtemps avec ces êtres dépourvus de raison (les blasphémateurs)? Les personnes sensées ne seraient-elles pas en droit de me blâmer et de me reprocher à juste titre de profaner le langage sacré qui doit être réservé pour les hymnes à l'honneur du créateur de l'univers? La véritable piété ne consiste pas à immoler des hécatombes, ou à brûler mille parfums délicieux en son honneur, mais à reconnaître et à proclamer hautement sa sagesse, sa toute-puissance, son amour et sa bonté.... Le père de la nature entière a prouvé sa bonté en pourvoyant sagement au bonheur de toutes ses créatures, en donnant à chacune ce qui peut lui être réellement utile. Célébrons-le donc par nos hymnes et nos chants! Il a montré sa sagesse infinie en choisissant les meilleurs moyens pour parvenir à ses fins bienfaisantes, et il a donné des preuves de sa toute-puissance en créant chaque chose parfaitement conforme à sa destination. C'est ainsi que sa volonté fut accomplie. »

Mais, tout en proclamant la toute-puissance divine, il croit, avec toute l'antiquité païenne, qu'elle ne peut agir qu'en se soumettant à certaines conditions inhérentes à la matière éternelle. « C'est là, dit-il, ce qui distingue l'opinion de Moïse de la nôtre, de celle de Platon, et de tous les Grecs qui ont bien traité la science de la nature. Car pour Moïse, il suffit que Dieu veuille arranger la matière, et elle est de suite arrangée. Il croit que tout est possible à Dieu, quand même il voudrait changer de la cendre en cheval ou en bœuf. Nous ne pensons pas ainsi; mais nous croyons qu'il y a des choses naturellement impossibles, et que Dieu ne touche pas à ces choses-là; mais qu'entre les choses possibles il choisit le meilleur. »

2° *Opinion de Galien sur l'âme humaine.* — Malheureusement Galien ne sait pas suivre longtemps le même ordre d'idée. L'indécision que nous avons trouvée chez lui, quand il essaye de nous faire comprendre ce qu'est la nature en général, ce qu'est chacune des forces dont elle fait usage, se reproduit à propos de la nature particulière de l'âme et de ses facultés. L'âme est-elle une substance matérielle ou immatérielle? Galien n'ose pas se prononcer, déclarant qu'il lui est impossible d'arriver sur ce point à une démonstration évidente. Il est résolu à rester neutre entre les deux solutions contraires, entre le spiritualisme et le matérialisme, et se console de cette incertitude par la réflexion peu philosophique que la connaissance de ces choses n'est pas absolument nécessaire pour l'acquisition de la santé ou des vertus morales (*de Subst. facult. nat.*, t. IV, p. 760 et suiv.).

Cependant, à la manière dont il entend la définition qu'Aristote a donnée de l'âme, il est facile de voir qu'il incline beaucoup plus du côté du matérialisme. Selon lui, en effet, cette fameuse proposition : *L'âme est l'entéléchie d'un corps naturel qui a la vie en puissance*, signifie positivement que les facultés de l'âme suivent le tempérament du corps, et que l'âme elle-même est formée par le mélange de ces quatre qualités primitives des corps : le chaud, le froid, le sec et l'humide.

Avec une telle façon de penser, il ne pouvait accepter l'immortalité de l'âme, ou plutôt de la partie pensante de l'âme, enseignée par Platon. « Si Platon vivait encore, dit-il, je voudrais surtout apprendre de lui pourquoi une perte abondante de sang, de la ciguë prise en boisson, ou une fièvre ardente, sépare l'âme du corps; car, selon Platon, la mort arrive quand l'âme se sépare du corps. » Il ne saurait comprendre, dit-il un peu plus loin (*ubi supra*, p. 776), que l'âme, si elle n'est pas quelque chose du corps, puisse s'étendre par tout le corps.

Et cependant c'est justement la doctrine de Platon sur le siége, les divisions et les facultés de l'âme, qui a inspiré à Galien la profonde admiration qu'il professe pour lui; car il l'appelle le prince des philosophes. Les sept premiers livres que Galien a écrits sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* servent uniquement à exposer la doctrine de Platon sur les trois âmes de l'homme, doctrine attribuée aussi à Hippocrate et empruntée en partie aux pythagoriciens. Il défend à outrance cette théorie contre Aristote et contre les stoïciens.

3° *Morale de Galien.* — Conséquent avec lui-même, au moins sur ce point, c'est encore à Platon que Galien emprunte la partie essentielle de sa morale. On reconnaîtra sans peine dans le passage suivant (*Opinions d'Hippocrate et de Platon*, liv. I, ch. I) la théorie des quatre vertus cardinales, qui a passé, comme on sait, de Platon aux stoïciens : « Si le meilleur est un, si la perfection est une, il est nécessaire que la vertu de la partie rationnelle de l'âme soit la science; et si cette partie rationnelle existe seule dans

nos âmes, il ne faut pas chercher d'autres vertus. Si, au contraire, il y a en outre l'âme courageuse, il est nécessaire qu'il y ait également une vertu correspondante. De même, s'il y a une troisième âme, c'est-à-dire la concupiscence, trois vertus se succéderont également, et il y aura de plus une quatrième qui naît de la relation des trois autres entre elles. » C'est encore un principe platonique que Galien exprime lorsqu'il dit (*Quod animi mores corp. temp. seq.*, c. II) « que, pour notre nature, nous aimons, nous désirons le bien; qu'au contraire nous abhorrons, nous haïssons et nous évitons le mal. » En même temps, par une contradiction inexplicable, il accumule les preuves et les témoignages pour démontrer que les mouvements de l'âme suivent en général ceux du corps, et que presque toutes les opinions sont le résultat d'une disposition physique. Il en est de même, selon lui, du vice et de la vertu. « Tous, dit-il (*ubi supra*, ch. XI), ne sont pas ennemis de la justice, ni tous amis de la justice par leur nature; car ces deux espèces d'hommes sont ainsi faits par le tempérament de leur corps. » Un peu plus loin, il s'écarte encore davantage de la doctrine platonicienne, en soutenant que presque tous les enfants sont mauvais, et qu'un très-petit nombre seulement d'entre eux sont disposés à la vertu. Pour pallier une contradiction aussi choquante, il reconnaît dans l'homme trois penchants naturels qui se développent successivement et correspondent aux trois âmes dont nous avons parlé un peu plus haut : le premier de tous est le goût du plaisir, qui a son siége dans l'âme concupiscente; puis vient le penchant qui nous porte à la victoire, et dont le principe est l'âme courageuse; enfin le dernier, c'est l'amour du bien et du beau, entièrement réservé à l'âme rationnelle. Mais cette hypothèse ne remédie à rien, puisque nous apprenons ailleurs (*ubi supra*, c. IV) que l'âme rationnelle est, comme les deux autres, subordonnée au tempérament du corps. Du reste, il croit avec Aristote que les vertus, du moins celles qui ne dépendent pas exclusivement de la raison, s'acquièrent par l'exercice; que le bien consiste à savoir garder un juste milieu entre deux passions contraires, et qu'enfin les avantages de l'âme ne suffisent pas à notre bonheur; qu'il y faut joindre, dans une mesure convenable, les biens extérieurs.

4° *Influence de Galien sur la logique.* — Il nous est difficile aujourd'hui de savoir positivement en quoi Galien a pu contribuer à élargir le domaine de cette partie de la science, et deux faits seulement nous permettent de croire qu'il n'a pas été étranger à son développement. On admettait depuis longtemps, sur la foi des commentateurs arabes d'Aristote, que Galien avait découvert la quatrième figure du syllogisme, dans laquelle le terme moyen est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure, quoiqu'on n'en trouvât pas la moindre trace dans ses ouvrages conservés jusqu'à nos jours. Grâce à la découverte de M. Minas, nous savons maintenant que Galien mentionne véritablement cette quatrième figure de syllogisme dans l'*Introduction dialectique* (retrouvée au mont Athos et publiée pour la première fois en grec, chez Didot, en 1844, in-8). Cependant, comme Galien n'en parle que très-brièvement et, pour ainsi dire, en passant, il semble qu'il n'y attachait pas lui-même une grande importance; il ne la présente pas non plus comme une découverte qui lui soit personnelle et dont aucun de ses prédécesseurs n'avait parlé. C'est donc peut-être à tort que les Arabes lui ont attribué cette découverte; du moins M. Minas nous cite dans sa préface (p. 56) un passage d'un commentateur grec inédit sur les *Derniers Analytiques*, où il est dit que Théophraste et Eudème avaient déjà quelques combinaisons de syllogismes, outre celles d'Aristote, mais qu'ils les rangeaient sous la première figure, tandis que les auteurs plus récents en avaient fait une quatrième figure et regardaient Galien comme le père de cette opinion. Nous citerons, en second lieu, pour caractériser les travaux de Galien sur la logique, l'explication qu'il a donnée d'un passage fort obscur d'Aristote (*Soph. Elench.*, lib. I, c. III), sur les diverses causes qui peuvent donner un double sens à une proposition; c'est précisément à cet effet que Galien a écrit son traité *des Sophismes qui tiennent à la diction.* L'explication de Galien a été accueillie par les commentateurs d'Aristote, qui vinrent après lui; car Alexandre d'Aphrodise (*in Soph. Elench.*, t. IV, p. 298, éd. de Berlin) la mentionne et l'admet. Il ressort de là que les ouvrages de Galien étaient lus aussi bien par les philosophes que par les médecins. Malgré l'assertion contraire de M. Minas (préface, p. 45), on doit en conclure que le silence gardé par les commentateurs grecs d'Aristote sur la quatrième figure de syllogisme, dite de Galien, tient au peu d'importance qu'ils attachaient à ce point de doctrine et non à l'indifférence qu'ils avaient pour les écrits du médecin de Pergame.

Comme nous venons de le voir, ce qu'on peut appeler la doctrine de Galien ne se présente pas sous un jour très-favorable; mais ses écrits sont, en revanche, une mine riche et encore mal explorée pour l'histoire de la philosophie.

5° *Utilité des œuvres de Galien pour l'histoire de la philosophie.* — Dans son traité sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* (liv. II, ch. XII; liv. III, ch. III), tout en réfutant les doctrines des stoïciens, Galien nous expose clairement les différentes phases et les transformations par lesquelles a passé ce système. Nous voyons, par exemple, qu'à dix-neuf siècles de distance les mêmes opinions conduisirent aux mêmes conséquences : ainsi, en identifiant entièrement l'âme avec la pensée, les stoïciens, aussi bien que Descartes, furent obligés de refuser toute espèce d'âme aux animaux. Nous voyons dans un autre endroit comment cette identification de l'âme avec la pensée avait influé sur la théorie des passions que les stoïciens regardaient comme de faux jugements; ainsi selon Chrysippe (liv. IV, ch. II), la douleur est l'opinion récente de la présence d'un mal; la peur, l'expectative d'un mal; le plaisir, l'opinion récente de la présence d'un bien. Par suite du même principe, les vertus ne sont plus que des applications diverses de la science, et la science elle-même est aussi la vertu dans son unité et sa généralité.

Nous ne comprenons pas plus que Galien comment Chrysippe a pu combattre cette doctrine, qui nous paraît parfaitement conséquente. Environ un siècle après Chrysippe, Posidonius, que Galien (*de Plac. Hippocr. et Plat.*, lib. VIII, c. I) appelle le plus savant des stoïciens, enseigna, en se rapprochant de Platon, qu'il y a trois facultés qui nous dirigent : la concupiscente, la courageuse et la pensante. Comment n'avait-il pas compris que cette théorie renversait de fond en comble la philosophie stoïcienne? Il serait intéressant de voir par quels artifices il cherchait à se persuader qu'il était encore véritablement dans la voie du stoïcisme. On sait que, selon les stoïciens, la règle suprême de la morale, celle qui résumait en elle toutes les autres, c'était de vivre selon la nature. Eh bien,

Galien (*ubi supra*, liv. V, ch. vi) nous a conservé un endroit de Posidonius, où ce dernier se vante que lui seul peut donner une explication satisfaisante de ce précepte. « Celui-là, dit-il (*ubi supra*, lib. III, c. i), vit d'accord avec les règles de la nature qui suit en tout les commandements du démon intérieur, parent de celui qui régit le monde entier, et qui n'a aucune indulgence pour l'autre démon de la nature animale dans les corps. » Galien nous apprend sur le même philosophe, et sur l'école stoïcienne en général, quelques autres détails qu'on ne trouve pas ailleurs, et qui répandent un jour nouveau sur cette école célèbre. Ainsi nous savons par lui que Diogène de Babylone regardait l'âme comme une évaporation de la nutrition ou du sang Galien remarque (*ubi supra*, lib. II, c. viii) que ce philosophe se rapprochait évidemment par cette définition de la doctrine d'Empédocle et de Critias, suivant laquelle l'âme était le sang.

Ce ne sont pas seulement les livres sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* qui contiennent des données intéressantes pour l'histoire de la philosophie; dans son premier commentaire sur le livre hippocratique *des Humeurs* (t. XV, p. 37), Galien nous a conservé une explication curieuse de la manière dont Thalès entendait que l'eau était le seul élément; il prétend même que cette explication a été tirée d'un livre authentique de Thalès lui-même. De même, dans son *Introduction dialectique* (p. 17-20 et p. 36-45), il nous a conservé quelques fragments de la théorie des anciens sur les syllogismes hypothétiques, qui peuvent servir à compléter ce que nous en savions déjà par Jean Philopon (*Comment. in Analyt. Post.*, lib. I). Dans le dernier chapitre du traité *sur les Sophismes qui tiennent à la diction* (t. XIV, p. 595-598, éd. de Kühn), on trouve aussi un fragment de la dialectique stoïcienne, qui était si renommée chez les anciens pour sa subtilité. Nous irions beaucoup trop loin si nous voulions énumérer tout ce que les ouvrages de Galien contiennent d'intéressant pour l'histoire de la philosophie; il nous suffit d'avoir appelé l'attention sur ce sujet.

Il nous reste une dernière question à examiner : c'est de savoir si Galien demeura entièrement étranger aux tendances mystiques qui commencèrent à se montrer chez quelques philosophes de son époque, et qui annonçaient, pour ainsi dire, la fondation de l'école d'Alexandrie. Nous avons déjà vu que ce fut un songe de son père qui le détermina à se consacrer à la médecine; de même ce fut un songe qui lui fit décliner l'honneur de suivre l'empereur Marc-Aurèle dans son expédition contre les Germains (*de Lib. prop.*, c. ii). Mais il va plus loin encore : il donne accès à cette croyance superstitieuse jusque dans ses écrits et dans son art. Dans le petit traité *sur le Diagnostic des maladies par le moyen des songes*, il en distingue trois espèces : les songes qui tiennent à nos occupations et à nos pensées habituelles; ceux qui tiennent à l'état de notre corps, et ceux qui ont une vertu divinatoire : car, dit-il, l'existence de cette dernière espèce de songes est prouvée par l'expérience. Ailleurs il raconte trois cas de maladies guéries par les remèdes révélés en songe aux malades, et dont un lui est personnel; dans le livre Ier, *sur les Forces naturelles*, il blâme les épicuriens de ce qu'ils méprisaient les songes, les augures, les prodiges et l'astronomie (t. II, ch. xii, p. 29); c'est, sans doute, entraîné par le même ordre d'idées, que Galien admet l'influence de la lune sur les choses de la terre en général et sur les maladies en particulier (*de Dieb. crit.*, t. III, p. 2-6). Il paraît même, d'après Alexandre de Tralles (liv. IX, ch. iv), que, dans un livre *sur la Médecine d'Homère*, il prend la défense des enchanteurs. Néanmoins ces rêveries mystiques n'exercèrent qu'une légère influence sur l'ensemble de sa doctrine.

La première édition des œuvres de Galien, en grec, a été publiée par les Alde à Venise, en 1525, 5 vol. in-f°; la seconde parut à Bâle en 1538 : elle est beaucoup plus correcte que la précédente. En 1679, René Chartier fit paraître les œuvres de Galien en latin et en grec, mêlées à celles d'Hippocrate, en 13 vol. grand in-f° : Kühn reproduisit en partie l'édition de Chartier, 20 vol. en 22 parties, Leipzig, 1821 à 1833. — Les éditions latines sont nombreuses; leur histoire est encore fort confuse : on distingue celles des Juntes, imprimées neuf fois, et celle de Cornarius, publiée à Bâle en 1549. Parmi les collections renfermant un certain nombre d'écrits de Galien, nous signalerons seulement celle de Goton, in-4, Londres, 1640. L'édition française de M. Daremberg, Paris, 1854, 4 vol. in-8, ne contient que les œuvres médicales de Galien.

On trouvera les détails les plus amples, sur la vie, la doctrine médicale et les écrits de Galien, dans l'excellente Biographie de Galien par Ackermann, insérée d'abord dans la nouvelle édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, et reproduite par Kühn en tête de son édition de Galien, dont elle fait le principal ornement. On pourra consulter avec fruit l'*Elogium chronologicum Galeni*, de Ph. Lobbe, in-8, Paris, 1660; la *Vita Galeni ex propriis operibus collecta*, du même auteur, in-8, ib., 1660. M. Dubois (Frédéric) a lu, en 1841, devant l'Académie royale de médecine, sur Galien, un travail remarquable inséré dans le Bulletin de cette société savante (t. VII, p. 281 et suiv.). M. Daremberg a consacré à Galien une grande partie de son livre : *la Médecine, histoire et doctrine*, Paris, 1865, in-12. Ch. D...g.

GALILÉE. Galileo Galilei, principal auteur de la vraie méthode des sciences physiques, naquit à Pise, le 18 février 1564, de parents qui demeuraient habituellement à Florence, et qui étaient de noble origine, mais presque sans fortune. Son père Vincenzo Galilei, homme instruit et musicien distingué, lui fit étudier les lettres classiques et la philosophie, d'abord à Florence, puis au monastère de Vallombreuse. Envoyé à l'université de Pise pour y étudier la médecine, Galilée renonça à cette étude pour celle des mathématiques et de la physique. Il fut professeur de mathématiques à Pise de 1589 à 1592, et à Padoue de 1592 à 1610. En septembre 1610, il quitta la Vénétie et revint à Florence avec le titre honorifique et les appointements de professeur à l'université de Pise. Jusqu'au 8 janvier 1642, date de sa mort, son unique fonction, honorablement rétribuée par le gouvernement de Toscane, fut de travailler pour le progrès des mathématiques, de l'astronomie et de la physique. A Pise et à Padoue, il s'était fait une réputation européenne par son enseignement, qui attirait des auditeurs de toutes les parties de l'Europe, par sa correspondance scientifique, par ses écrits sur les fortifications, sur la mécanique et sur la physique, écrits les uns imprimés, les autres manuscrits, mais dont il laissait prendre des copies, par ses inventions et par les instruments fabriqués sous sa direction. Il eut bientôt des envieux et des plagiaires, et, comme il renversait les doctrines et la méthode des péripatéticiens en physique, s'il trouva partout, même dans les couvents, des partisans zélés, il trouva aussi partout, dans les rangs du péripatétisme dominant, non-seulement des contradicteurs, mais

d'ardents adversaires et des ennemis, contre lesquels il déploya, outre la force des raisons, beaucoup de verve et d'habileté dans la polémique. Le traité qu'il publia en 1612 *sur les corps flottants* fut l'objet d'une lutte animée, dans laquelle il resta vainqueur. Mais surtout le télescope, dont il fut le second inventeur et qu'il sut le premier rendre assez puissant pour les usages astronomiques, puis les découvertes qu'il fit avec cet instrument, de 1610 à 1611, à Padoue et à Florence, et qu'il publia dans son *Nuncius sidereus* et dans ses *Lettres sur les taches solaires*, lui procurèrent un véritable triomphe. A Pise, à Florence, à Rome, où il se rendit en 1611 et où il fut nommé membre de l'Académie des Lincei, il fallut bien reconnaître comme vrais des faits constatés par les observations télescopiques, mais qu'on avait d'abord rejetés comme impossibles et qu'on avait attribués à la fraude ou à l'illusion. Ces observations réfutaient les systèmes astronomiques des péripatéticiens et de Ptolémée, et ne laissaient le choix qu'entre les systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé. Galilée, qui fut toujours le digne ami de Kepler, correspondait avec lui, dès 1597, sur les moyens de propager le système de Copernic. En 1613, dans ses *Lettres* imprimées *sur les taches solaires*, il se prononça ouvertement en faveur de ce système. C'était là que ses ennemis l'attendaient. Oubliant que ce système, enseigné par le chanoine polonais Copernic dans un livre dédié au pape Paul III et publié en 1543, n'avait été en soixante-dix ans l'objet d'aucune condamnation ecclésiastique, ils attaquèrent, à Pise, à Florence et à Rome, cette doctrine de Galilée comme une nouveauté impie, hérétique, contraire à l'Écriture sainte. Il est faux que ce soit Galilée qui ait porté la question du système du monde sur le terrain de la théologie; il fut forcé par les accusations de ses ennemis à les suivre sur ce terrain, qu'ils avaient choisi. Pour repousser la redoutable accusation d'hérésie, il dut se défendre en discutant la signification et la portée des textes dont on s'armait contre lui : il le fit, non dans des pièces imprimées, mais dans deux lettres manuscrites, adressées l'une en 1613 au P. bénédictin Castelli, l'autre vers la fin de 1615 à la duchesse Christine de Lorraine, aïeule du grand-duc de Toscane; il en fit seulement parvenir des copies à quelques personnes, et surtout à des dignitaires ecclésiastiques près desquels il avait besoin de se disculper. Ces lettres, comme tout ce que Galilée a écrit, étaient parfaitement conciliables avec l'orthodoxie catholique. Cependant, vu l'esprit du temps, le P. Castelli, excellent religieux, ami savant et dévoué de Galilée, commit une imprudence en laissant prendre trop facilement des copies de la première lettre. Heureusement Galilée avait retiré l'original des mains de l'honnête bénédictin, qui l'aurait livré sans soupçon à l'archevêque de Pise Bonciani, agent secret de l'Inquisition romaine pour cette soustraction frauduleuse, comme le prouve la publication de M. de l'Épinois. Dès le 5 février 1615, armé d'une copie de cette lettre, un moine dominicain de Florence, le P. Lorini, déposa secrètement une accusation contre Galilée devant l'Inquisition romaine. Dans une déposition secrète du 20 mars suivant, un autre moine dominicain qui avait déjà outragé Galilée en chaire dans une église de Florence, dénonça l'*hérésie du mouvement de la terre* comme contenue dans l'ouvrage imprimé de Galilée *sur les taches solaires*, et de plus il accusa d'impiété et d'athéisme la *secte* prétendue *des galiléistes*. En même temps, dès avant le 7 mars 1615, l'ouvrage de Copernic et deux autres écrits en faveur du nouveau système du monde furent déférés à la Congrégation de l'Index, dont un décret rendu le 3 mars 1616 et publié le 5 déclara que l'opinion de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre était *fausse et tout à fait contraire à l'Écriture sainte* et qu'elle ne pouvait être *ni professée ni défendue*. Ce même décret condamnait à la suppression une lettre imprimée dans laquelle le P. Foscarini avait soutenu cette opinion comme vraie et comme conforme à l'Écriture sainte. Mais ce décret n'interdisait que provisoirement et jusqu'à correction le traité de Copernic *de Revolutionibus orbium cœlestium* et le *Commentaire* de Diego de Zuniga *sur le livre de Job*, et l'unique objet des corrections prescrites pour ces deux ouvrages était de faire disparaître quelques phrases impliquant la *vérité* absolue du système copernicien, toléré par la Congrégation à titre de pure *hypothèse* physico-mathématique. La procédure de la Congrégation de l'Index contre ces trois ouvrages fut portée à la connaissance du public; mais la procédure de la Congrégation de l'Inquisition contre Galilée resta ignorée du public jusqu'en 1632. A la fin de 1615, peut-être mandé secrètement par l'Inquisition, Galilée vint à Rome, où il sollicita pour le système de Copernic, non pas la sanction de l'autorité ecclésiastique et l'érection en dogme, comme l'ont prétendu Mallet Dupan et les nombreux échos de ses mensonges, mais la tolérance et rien de plus. Galilée ne put pas l'obtenir; mais il fut bien accueilli partout à Rome et trouva dans toutes les réunions un brillant succès pour lui-même et pour ses doctrines. Aucune condamnation ne fut prononcée contre lui ni contre aucun de ses écrits. Seulement il fut mandé secrètement, le 26 février 1616, en la demeure du cardinal Bellarmino. Là que se passa-t-il? Deux témoignages irrécusables nous l'apprennent; ce sont ceux du cardinal lui-même et du pape Paul V, dont il exécutait les ordres. Ces deux témoignages, parfaitement d'accord entre eux et, comme nous le verrons, avec les réponses de Galilée interrogé sur ce point par ses juges en 1633, se trouvent dans deux pièces authentiques, publiées l'une par M. de l'Épinois en 1867 et l'autre par M. Gherardi en 1870. La première pièce, datée du 25 février 1616 et comprise parmi les pièces du procès de 1633, est un ordre du pape au cardinal : d'après cet ordre, Bellarmino devra mander devant lui Galilée et lui adresser une simple *admonition* d'abandonner l'opinion de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre; si Galilée refuse d'obéir, alors seulement le P. commissaire du Saint-Office, assisté d'un notaire et de deux témoins, lui fera l'*injonction de s'abstenir* entièrement d'enseigner et de défendre cette opinion ou même *d'en traiter;* si Galilée refuse encore d'acquiescer à cette injonction, il devra être incarcéré. La seconde pièce, contenue dans un registre des *Décrets* du Saint-Office et datée du 3 mars 1616, constate que, d'après un rapport du cardinal Bellarmino, Galilée ayant entendu l'*admonition* du cardinal, donna aussitôt son *acquiescement*. Le reste de cette pièce ne concerne plus Galilée, mais la sentence de la Congrégation de l'Index sur les écrits du P. Foscarini, de Diego de Zuniga et de Copernic. Cependant, parmi les pièces du procès de 1633 et comme motif principal de la condamnation de Galilée, figure une pièce datée du 26 février 1616 et suivant laquelle, aussitôt après l'*admonition* du cardinal, le commissaire du Saint-Office, assisté du notaire et des deux témoins, aurait adressé à Galilée, au nom du pape et du Saint-Office et sous la menace de poursuites devant l'Inquisition,

l'*injonction d'abandonner entièrement la susdite opinion, que le soleil est le centre du monde et immobile et que la terre se meut, et de s'abstenir de soutenir, enseigner ou défendre cette opinion d'une manière quelconque, par paroles ou par écrits.* Ni dans cette pièce, ni dans la sentence de 1633, où elle est invoquée, il n'est dit que Galilée ait refusé d'obtempérer à l'*admonition*, et dans la pièce authentique du 3 mars son *acquiescement* à cette *admonition* est expressément attesté. Dans ces conditions, l'*injonction* aurait été contraire aux ordres du pape. Cette injonction n'eut pas lieu, comme le prouve le silence de la pièce du 3 mars, et comme le prouvent aussi les faits postérieurs. En effet, — chose qui serait inconcevable! — cette injonction prétendue, oubliée par Galilée, aurait été inconnue de tout le monde, même des inquisiteurs, jusqu'en septembre 1632, époque où, dit-on, elle fut découverte inopinément; elle aurait été ignorée du pape Urbain VIII, lorsqu'en 1623 il acceptait la dédicace de l'*Essayeur*, ouvrage où Galilée aurait désobéi à cette injonction personnelle en *défendant*, comme nous le verrons, contre certaines objections le système de Copernic; elle aurait été ignorée du P. Riccardi, examinateur et approbateur de l'ouvrage avant l'impression, et du P. Guevarra, chargé d'examiner de nouveau ce même ouvrage dénoncé à l'Inquisition; elle aurait été ignorée des examinateurs qui approuvèrent pour l'impression le *Dialogue* de Galilée *sur les deux principaux systèmes du monde;* elle aurait été ignorée des dénonciateurs de ce dialogue; enfin, elle aurait été ignorée des inquisiteurs eux-mêmes pendant plusieurs mois depuis la dénonciation. D'ailleurs, l'original de cette injonction aurait dû porter les signatures, sinon du commissaire du Saint-Office, au moins du notaire et des deux témoins. Or, sur cette pièce, telle qu'elle se trouve dans le manuscrit du procès (fol. 378 v à fol. 379 r°) et telle qu'elle a été publiée d'après ce manuscrit par M. de l'Épinois, non-seulement les signatures n'existent pas, mais elles n'y sont pas même mentionnées. Où est l'original avec les signatures qui pourraient en garantir l'authenticité? Personne ne peut le dire. En outre, la pièce devrait être transcrite sur les registres des *Décrets* de l'Inquisition : non-seulement elle n'y est pas, mais on y trouve une pièce qui la contredit et en prouve la fausseté, la pièce du 3 mars 1616, qui atteste que, dans sa comparution du 26 février devant le cardinal Bellarmino, Galilée ayant *acquiescé à l'admonition*, l'affaire en était restée là en ce qui le concernait. Il est donc non-seulement très-probable, comme le dit M. Pietro Riccardi, mais certain, comme le disent MM. Gherardi et Wohlwill, que l'injonction prétendue du 26 février 1616 est apocryphe.

Galilée, qui n'avait pas reçu cette injonction personnelle de se taire sur le système de Copernic, devait croire et croyait en effet qu'il lui était permis, comme à tout le monde, d'exposer ce système, pourvu que ce fût à titre de simple *hypothèse*, et à condition de ne pas le donner comme conforme à l'ordre réel du monde : ce qui aurait été contrevenir au décret du 5 mars 1616. Ce décret est seul mentionné dans une lettre que le cardinal Bellarmino remit à Galilée pour attester qu'il n'avait subi aucune condamnation et pour lui rappeler en même temps la ligne qu'il devait suivre. Du reste, il est à remarquer que, contrairement à l'usage, le pape Paul V ne donna aucune confirmation officielle à cette décision dogmatique de la Congrégation de l'Index contre le nouveau système du monde. Il ne confirma pas davantage le décret rendu le 10 mars 1619 par la même Congrégation romaine contre l'*Abrégé de l'Astronomie de Copernic* dont le premier volume avait été publié par Kepler en 1618.

Attaqué violemment dans des ouvrages publiés en 1614 par le P. jésuite Scheiner contre ses *Lettres sur les taches solaires*, et en 1619 par le P. jésuite Grassi contre son opinion sur les comètes, Galilée s'abstint prudemment de répondre pendant les dernières années du pontificat de Paul V et pendant le court pontificat de Grégoire XV. Mais, en 1623, le cardinal florentin Maffeo Barberini devint le pape Urbain VIII : il s'entoura de Toscans, se montra très-favorable à l'Académie romaine des Lincei, dont Galilée était membre, et s'annonça comme protecteur des sciences et des lettres. Galilée, à qui le nouveau pape avait donné depuis longtemps des marques de bienveillance, lui dédia et publia à Rome, avec l'approbation du P. Riccardi, examinateur, un ouvrage qui, sous le titre d'*Essayeur* (*il Saggiatore*), contenait une réponse détaillée aux critiques de tout genre du P. Grassi et la réfutation d'un grand nombre d'erreurs des péripatéticiens en physique. Sur les comètes, la thèse principale de Galilée était fausse; mais le P. Grassi avait tort dans une multitude de détails relevés avec beaucoup de justesse par Galilée. Le nouveau système du monde tenait une petite place dans la discussion : Galilée avait eu l'habileté de faire justice des mauvais arguments qu'on opposait à ce système, et de ne pas avoir l'air cependant de l'adopter. Urbain VIII prenait grand plaisir à entendre lire cet ouvrage. Pourtant l'*Essayeur* fut dénoncé à l'Inquisition romaine comme contenant une approbation dissimulée du système de Copernic, et telle était, en effet, la tendance bien réelle d'un passage du livre. Un cardinal, chargé de faire un rapport sur l'affaire, prit pour consulteur le P. Guevarra, général des Théatins, qui lui fit un grand éloge de l'ouvrage, et lui remit une note pour établir que, lors même que la doctrine du mouvement de la terre y serait soutenue, il n'y aurait pas lieu de poursuivre. En 1624, Galilée vint à Rome rendre ses hommages à Urbain VIII, qui lui donna publiquement des marques de faveur et d'affection. Le pape, qui tenait peu au péripatétisme et qui avait fait beaucoup de cas de l'*Essayeur*, entendit avec plaisir, en 1625, la lecture de quelques passages d'une lettre de Galilée au péripatéticien Ingoli contre le péripatétisme en physique. Alors le P. Grassi et les jésuites du collége Romain firent à Galilée, par l'intermédiaire de son disciple Guiducci, des avances bientôt démenties, en 1626, par la réponse du P. Grassi à l'*Essayeur*, et, en 1630, par la *Rosa ursina* du P. Scheiner. Dans un entretien avec Galilée, le pape avait argumenté contre le nouveau système du monde. Galilée s'était tenu sur la réserve; mais il avait compris que, tout en faisant bon marché de la physique péripatéticienne, Urbain VIII n'était pas disposé à tolérer en Italie le système de Copernic. Galilée renonça donc à la publication d'un ouvrage qu'il avait ébauché dès 1615, et qu'il avait retouché depuis, sur les marées considérées ouvertement comme effet et comme preuve du double mouvement de la terre. Mais il pensa que ce qui avait été toléré dans quelques passages de l'*Essayeur*, c'est-à-dire l'apologie déguisée de ce système, pourrait être toléré aussi dans un ouvrage en forme de dialogue, où les systèmes seraient mis en présence, sans que l'auteur prît ouvertement parti pour l'un d'eux. D'ailleurs, il ne voulait publier cet ouvrage qu'avec la permission de l'autorité

ecclésiastique, et il pensait, avec ses protecteurs et ses amis, que cette permission, s'il pouvait l'obtenir, couvrirait sa responsabilité d'auteur. En mai 1630, Galilée porta lui-même à Rome le manuscrit complet de son *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde*, qui fut examiné par le P. Riccardi assisté du P. Rafaele Visconti. Parfaitement accueilli par le pape, Galilée revint à Florence avec son manuscrit corrigé et dûment approuvé pour l'impression, qui devait se faire à Rome, après que Galilée aurait ajouté une dédicace au grand-duc et une table des matières, et le P. Riccardi devait revoir les épreuves. Mais, par suite de diverses circonstances, l'impression fut retardée et dut se faire à Florence, où Galilée obtint l'autorisation ecclésiastique et civile. Mais il fallait de plus l'agrément du pape et du P. Riccardi. Celui-ci demanda à voir une seconde fois, sinon le Dialogue entier, au moins le préambule et la fin, tandis qu'un théologien de Florence, délégué à cet effet, examinerait le reste. Enfin le P. Riccardi imposa à Galilée une préface toute faite et dont on lui permettait seulement de retoucher le style : cette préface exprimait une adhésion complète au décret de 1616 contre le système de Copernic, et annonçait l'intention de justifier ce décret en montrant qu'il avait été rendu en pleine connaissance de cause. L'inquisiteur de Florence fut chargé, au nom du pape, de s'assurer que la fin du *Dialogue* revue par Galilée ne serait pas en désaccord avec cette préface. Enfin, le *Dialogue*, imprimé à Florence tel que les examinateurs de Rome et de Florence l'avaient accepté, parut dans les premiers mois de 1632. Aussitôt les ennemis de Galilée, plus clairvoyants que les examinateurs, comprirent que, malgré la préface et l'absence de conclusion, les raisons données en faveur du système condamné paraissaient les plus fortes et tendaient à le faire prévaloir. Ils jetèrent les hauts cris : ils dirent à Urbain VIII qu'on l'avait abusé et que cette publication autorisée était pernicieuse pour la religion. De plus, ils lui firent croire deux choses, dont la fausseté lui fut prouvée plus tard comme elle l'est pour tout lecteur attentif et non prévenu, savoir : qu'Urbain VIII lui-même était représenté et tourné en ridicule dans le Dialogue sous le nom du péripatéticien Simplicio, et que Galilée s'y était fait théologien et interprète de l'Écriture sainte. La vente de l'ouvrage fut interdite, les exemplaires qu'on put trouver furent saisis, les examinateurs furent destitués ; le P. Castelli et Mgr Ciampoli, qui avaient sollicité l'autorisation, furent disgraciés, et l'ouvrage fut déféré à l'Inquisition. Les amis de Galilée pensaient que le livre serait condamné, mais que l'auteur serait couvert par l'approbation ecclésiastique donnée au livre avant l'impression. Tels étaient les renseignements que l'ambassadeur de Toscane à Rome, Niccolini, adressait au grand-duc. Mais, le 11 septembre 1632, instruit par une indiscrétion du P. Riccardi, Niccolini écrit que l'affaire a changé de face, parce qu'on a découvert dans les archives du Saint-Office une injonction personnelle faite à Galilée, en février 1616, de ne plus soutenir, enseigner ou défendre le système de Copernic d'une manière quelconque, par parole ou par écrit. Cette pièce, trouvée si à propos, est la pièce fausse dont nous avons parlé. Une commission spéciale fut chargée d'examiner le *Dialogue :* dans un Mémoire adressé au pape, elle ne conclut pas à la suppression de l'ouvrage, mais seulement à des corrections, qu'elle croit possibles et dont l'objet est de supprimer quelques phrases trop favorables à l'hypothèse de Copernic et trop défavorables aux opinions contraires. Quant à l'auteur, elle ne formule contre lui aucune conclusion ; mais elle cite, comme authentique, l'*injonction* du 26 février 1616, à laquelle Galilée aurait désobéi malgré sa promesse. Or la désobéissance à une injonction personnelle de l'Inquisition était considérée comme un crime. Accusé par cette pièce apocryphe, Galilée fut traduit devant ce redoutable tribunal. Après quelques délais pour raisons de santé, il fut forcé, malade encore, de venir se constituer prisonnier à Rome, où il arriva le 13 février 1633. Pendant le procès, il fut traité avec beaucoup de ménagements : il résida tantôt dans un bel appartement au palais du Saint-Office, tantôt au palais de l'ambassade de Toscane. Dans les quatre interrogatoires qu'il subit à de longs intervalles, il soutint avec raison n'avoir reçu en février 1616 qu'une simple *admonition* du cardinal Bellarmino, à qui il avait promis seulement de ne pas enseigner comme vraie l'hypothèse de Copernic. Lorsqu'on lui demanda si une *injonction de ne rien dire ou écrire* en faveur de cette hypothèse lui avait été faite alors au nom de l'Inquisition, il le nia constamment, et on ne mit pas sous ses yeux la pièce fausse, dont les termes ne lui furent connus que par leur insertion dans la sentence de condamnation, à laquelle elle servit de motif principal. Du reste, dans ces mêmes interrogatoires, il renia le système de Copernic ; il offrit même de le réfuter ; mais il refusa d'avouer l'*intention* qu'il avait eue de soutenir ce système par son livre, et il persista dans ce refus malgré la menace de torture qui lui fut adressée pour la forme dans le dernier interrogatoire. Il espérait échapper ainsi à toute condamnation personnelle. Mais, quand il eut perdu cet espoir, il signa l'aveu contenu dans une formule d'abjuration qu'on lui présenta comme condition d'une condamnation mitigée et comme unique moyen d'échapper à une sentence plus rigoureuse. Quant à la torture corporelle, plusieurs preuves établissent qu'il ne la subit pas. Parmi ces preuves que j'ai données ailleurs et que M. Gherardi a eu tort de rejeter, en voici une qui aurait dû trouver grâce devant lui ; car elle est semblable à celle sur laquelle M. Gherardi lui-même s'est appuyé avec raison pour nier le fait de l'injonction prétendue du 26 février 1616, dont j'avais eu tort, en 1868, d'admettre l'authenticité. La torture, comme moyen d'enquête, ne pouvait être appliquée qu'en vertu d'un ordre du pape. L'ordre d'Urbain VIII pour l'enquête contre Galilée existe et a été publié. Le refus d'aveu sur l'*intention* y est prévu, et c'est précisément pour ce cas prévu que le pape ordonne de se borner à la *menace*. En effet, la menace, mais la menace seule, est mentionnée dans la sentence contre Galilée. Or une autre sentence, publiée par M. Gaidoz d'après les registres de l'Inquisition, prouve que, lorsque ce moyen d'enquête avait été employé contre un accusé, la torture était mentionnée expressément sous le nom de *tortura*, dans le texte latin de la sentence. Non-seulement Galilée n'a pas subi ce supplice, mais il n'eut pas lieu de le craindre ; car, lors même que la *menace*, qui lui fut faite pour la forme, aurait été sérieuse, il n'aurait tenu qu'à lui d'écarter le danger, en faisant plus tôt, à cet égard, l'aveu très-atténué qu'il signa enfin dans son abjuration et dont on se contenta. Ce qui devait coûter à son honneur et à sa conscience, ce n'était pas cet aveu sincère ; c'était l'abjuration qui ne pouvait pas être sincère de sa part, et dont il avait pris l'initiative dès son premier interrogatoire. D'après les principes mêmes de l'Inquisition,

l'abjuration publique n'aurait pas dû lui être imposée. Dans un temps et dans un pays où les prohibitions ecclésiastiques étaient en même temps des prohibitions civiles avec sanction pénale, on pouvait *légalement* le punir pour sa désobéissance prétendue à l'Inquisition et pour la violation prétendue de sa promesse; mais c'est *illégalement* que l'Inquisition l'a forcé d'abjurer comme *hérétique* une doctrine astronomique déclarée telle par la sentence, mais qui ne l'avait été officiellement ni par l'Église ni par le pape, et qui ne l'a jamais été depuis. Car ni Paul V, ni Urbain VIII, ni aucun autre pape n'a jamais confirmé officiellement aucune décision des congrégations romaines contre le système de Copernic ni contre aucun de ses défenseurs. Descartes et Gassendi ont remarqué cette omission insolite, à cause de laquelle l'autorité de ces décisions se réduisait à celle des congrégations qui les avaient rendues, et le P. Riccioli lui-même en a fait l'aveu. La sentence prononcée le 22 juin 1633 contre Galilée était déplorable, puisque les seuls griefs qui s'y trouvent formulés comme motifs principaux et immédiats de la condamnation sont d'une part la désobéissance prétendue de Galilée à une injonction qu'il n'avait pas reçue, d'autre part son adhésion réelle à une doctrine scientifique dont la vérité est reconnue aujourd'hui au Vatican comme partout ailleurs. Mais, quand même cette doctrine aurait été fausse, jamais elle n'avait été valablement déclarée hérétique, et par conséquent, l'Inquisition, d'après ses propres principes, n'aurait pas eu le droit d'exiger l'abjuration de Galilée. Du reste, le texte latin de la sentence, publié par Riccioli, prouve que, des dix cardinaux inquisiteurs énumérés dans le préambule de la sentence, sept seulement la signèrent, et des trois signatures qui manquent l'une est celle d'un neveu du pape. En s'abstenant de toute confirmation officielle, Urbain VIII laissa toute la responsabilité de ce jugement à l'Inquisition seule, et il laissa de même à la Congrégation de l'Index seule toute la responsabilité de la condamnation qu'elle prononça de son côté le 16 juin 1633 contre le livre de Galilée. Mis en prison le soir du 21 juin, veille de sa condamnation, Galilée y resta jusqu'au 24: l'emprisonnement illimité auquel il était condamné fut commué en une résidence forcée d'abord à la villa Medici près de Rome, puis dans le palais de l'archevêque de Sienne, puis, à dater du 13 décembre 1633, à la villa de Galilée à Arcetri près de Florence, et en une séquestration qu'on adoucit par beaucoup de concessions. Urbain VIII avait exprimé l'intention de lui accorder une libération et une réhabilitation progressives, et, quand des protecteurs de Galilée dirent au pape qu'il était faux que ce savant eût voulu l'attaquer dans son *Dialogue*, il répondit qu'il le savait bien et qu'il n'avait personnellement aucun motif de plainte contre Galilée. Mais il opposa aux demandes de grâce l'intérêt de la chrétienté. Le succès croissant du nouveau système du monde, même en Italie, fit croire au pape et à ses conseillers qu'il y avait danger à faiblir; car ils considéraient ce système comme très-dangereux pour la religion. Urbain VIII fut cependant sur le point de céder, en 1636, aux sollicitations des ambassadeurs de France et de Toscane; mais il voulut laisser la décision à l'Inquisition, qui, malgré les instances des deux cardinaux Antonio et Francesco Barberini, frère et neveu du pape, n'accorda pas la grâce demandée. Les lettres de Galilée témoignent qu'il croyait n'avoir plus rien à espérer, non pas à cause d'une animosité personnelle du pape contre lui, mais au contraire parce que ses ennemis, et surtout, disait-il, les jésuites du collége Romain, avaient persuadé au pape et aux inquisiteurs que sa grâce ferait tort à la religion et que sa punition était un exemple nécessaire. Pour le même motif, l'impression de nouveaux ouvrages de Galilée et la réimpression de ses anciens ouvrages furent interdites en Italie par l'Inquisition, et, après sa mort, il fut défendu de lui rendre aucun honneur autre que celui de l'inhumation ecclésiastique dans une chapelle de Florence. Les huit ans et demi qu'il vécut après sa condamnation furent très-utilement employés pour la science. Il acheva son chef-d'œuvre, c'est-à-dire ses quatre *Dialogues sur les sciences nouvelles*, qui furent publiés en Hollande en 1638, et auxquels il ajouta depuis deux dialogues complémentaires. De 1637 à 1638, il devint complétement aveugle; mais il continua de dicter d'importants travaux, et son activité intellectuelle, aidée par son ami et ancien disciple le P. Castelli pendant quelques mois de 1638 et de 1641, par le jeune Viviani pendant les trois dernières années de la vie de Galilée, et par Torricelli pendant les trois derniers mois, se soutint et produisit d'excellentes pages jusqu'à sa mort. Il mourut entouré des secours de la religion le 8 janvier 1642 dans sa villa d'Arcetri, où il était resté relégué depuis le 13 décembre 1633, sauf un séjour de quelques mois qu'on lui avait permis de faire à Florence en 1638, à l'époque où il espérait qu'une opération chirurgicale pourrait lui rendre la vue. — Après cette rapide et insuffisante esquisse de la vie de Galilée, il s'agit maintenant d'apprécier sa méthode et ses doctrines au point de vue philosophique.

Galilée fut un esprit *positif*, dans la vraie et bonne acception de ce mot, dont on a tant abusé, c'est-à-dire un esprit visant toujours à la connaissance exacte et certaine, prenant avec une habileté consciencieuse les moyens de l'atteindre, et, quand les moyens de certitude faisaient défaut, n'accordant aux hypothèses les plus vraisemblables et les plus utiles qu'une valeur relative et provisoire. Tels étaient ses principes de conduite scientifique : il s'en est écarté quelquefois au milieu de l'ardeur de ses nombreuses découvertes; mais, même dans des temps plus récents, peu de savants, parmi ceux qui ont fait beaucoup, s'en sont écartés moins que lui. C'est bien à tort que de nos jours les *positivistes* (comme ils s'appellent) ont voulu le réclamer comme un des leurs; car son esprit, aussi étendu que sévère, admettait tout ce qu'ils rejettent, et il n'avait d'eux que ce qu'ils ont de bon, c'est-à-dire leurs affirmations légitimes, et non leurs négations mal fondées et leurs prétentions inacceptables. Il se voua aux sciences physiques, qu'il traita expérimentalement et mathématiquement; mais il ne médit jamais des sciences morales, qu'il avait cultivées avec fruit, et il n'essaya jamais d'en matérialiser l'objet par la moins positive et la plus fausse des hypothèses, ni d'y méconnaître le rôle très-positif du libre arbitre, pour faire violemment de ces sciences une branche des sciences physiques. La lutte qu'il eut à soutenir contre l'esprit rétrograde des péripatéticiens modernes ne l'empêcha pas de rendre justice à Aristote, et il professa une grande admiration pour certaines vues élevées de Platon et des pythagoriciens sur l'ordre et la mesure qui règnent dans le monde. En dehors de tout esprit d'école, il se félicitait d'avoir étudié beaucoup la philosophie; mais c'était surtout pour l'appliquer aux sciences physiques. De ses études philosophiques il conserva toujours

deux principes, qui jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans ses plus importants ouvrages; ces deux principes, odieux aux *positivistes*, mais nécessaires à la méthode expérimentale et inductive des sciences physiques pour que cette méthode donne tout ce qu'elle peut et doit donner, sont : le principe des *causes efficientes* et le principe des *causes finales*. Nous verrons avec quelle justesse, quelle mesure et quel succès il les a appliqués tous deux, et quels avantages cette application judicieuse lui a donnés sur Descartes et sur Bacon. Dès le début de sa carrière scientifique, c'est-à-dire dès 1589, à l'âge de 25 ans, 31 ans avant la publication du *Novum Organum scientiarum* de Bacon, et 48 ans avant la publication du *Discours de la Méthode* de Descartes, Galilée pratiquait avec beaucoup de constance, de fermeté et de rectitude d'esprit la méthode expérimentale et inductive des sciences physiques, aidée de la mesure des quantités et de l'application des mathématiques, c'est-à-dire la méthode à laquelle est dû le développement moderne de ces sciences. Quelques-uns de ses prédécesseurs et de ses contemporains ont fait divers essais, quelquefois très-heureux, de cette méthode; mais c'est lui qui le premier a montré comment il faut l'appliquer d'une manière générale et suivie à toutes les sciences physiques. Son contemporain Kepler, qui dut à cette méthode l'admirable découverte de ses trois lois géométriques du mouvement des planètes et le succès de ses importantes études sur les réfractions astronomiques, s'égara trop habituellement dans les plus étranges divagations. Bacon et Descartes, avant lesquels Galilée avait brisé les entraves abusives du principe d'autorité dans les sciences d'observation et de raisonnement, ne surent pas s'approprier sa méthode. Bacon recommanda beaucoup et pratiqua un peu l'observation et l'expérimentation en physique, mais sans mesures précises et sans exactitude mathématique, et en se proposant d'atteindre les *essences* des choses, au lieu de s'élever, comme Galilée, par la mesure des effets à la détermination mathématique des *causes efficientes* et de leurs modes d'action, c'est-à-dire à la connaissance des *forces* et de leurs lois mécaniques. Descartes avait l'avantage d'être, comme Galilée, plus mathématicien que Bacon; mais il chercha aussi les *essences* en physique, et il prétendit y arriver par la méthode géométrique *a priori*, de manière à en conclure les lois des phénomènes, au lieu d'obtenir ces lois par l'induction : il fut grand philosophe et grand mathématicien, mais faible physicien.

Le premier principe de la méthode physique de Galilée, c'est que le grand livre de la nature, qu'il s'agit d'étudier, étant écrit en caractères mathématiques, n'est intelligible que pour les mathématiciens, et que le procédé de déchiffrement de ce livre est la *mesure des quantités* observées. Galilée sait bien que sa méthode n'est pas faite pour les choses morales, qui ne se mesurent pas, et dans lesquelles le libre arbitre a sa large part. Mais les phénomènes physiques obéissent invariablement à des lois nécessitantes; ils s'accomplissent dans des temps et des espaces mesurables par essence, lors même que la mesure nous en échappe; ces phénomènes doivent se réduire à des mouvements, de même essentiellement mesurables, quoique souvent imperceptibles pour nous en tant que mouvements distincts. Dans ces phénomènes il faut mesurer tout ce qui est directement mesurable pour nous, et tâcher de rendre mesurable directement ou indirectement ce qui ne l'était pas de prime abord.

Si les lois premières du mouvement étaient d'une nécessité absolue, comme les axiomes mathématiques, on pourrait les déterminer *a priori*, puis les combiner ensemble pour trouver les lois complexes. Mais Galilée repousse cette méthode, et il a raison. En effet, tous ceux qui ont procédé ainsi, depuis Aristote jusqu'à Descartes inclusivement, sont arrivés à des résultats dont la fausseté condamne leur méthode. Sur les vérités premières des mathématiques pures, ni les anciens ni les modernes ne se sont trompés, parce que ces vérités sont *nécessaires* et évidentes par elles-mêmes. Quant aux vérités premières de la mécanique, ceux qui ont voulu les deviner *a priori*, au lieu de les induire de l'expérience, se sont toujours trompés sur plusieurs d'entre elles, jusqu'au moment où, par l'induction et non autrement, elles ont été découvertes. Depuis cette époque, les savants les plus éminents reconnaissent qu'elles sont *de vérité contingente*, et ceux qui, moins clairvoyants, croient en avoir une intuition immédiate comme celle des axiomes géométriques, les auraient manquées, comme l'ont fait Aristote et même Descartes, si Galilée et d'autres expérimentateurs soigneux de mesurer ne les avaient pas trouvées avant eux et pour eux.

Bien qu'elles n'aient pas une existence nécessaire, ces lois ne sont ni locales ni changeantes. Galilée montre en toute occasion sa ferme croyance à l'existence d'un ordre universel et stable dans le monde physique : il y croit, parce qu'il croit fermement à la sagesse du Créateur, clairement manifestée dans tout ce que nous connaissons de ses œuvres, et parce que la raison lui dit que la cause première doit être infinie en sagesse et en puissance. Voilà pourquoi Galilée a un droit que certains athées et certains sceptiques s'arrogent illégitimement : je veux dire le droit d'admettre *a priori* que les lois contingentes du monde physique, ces lois que la spéculation *a priori* ne peut pas donner, doivent être stables et universelles, et que par conséquent une expérience bien faite dans des conditions bien connues doit valoir pour tous les temps et pour tous les lieux dans les mêmes conditions. « Les lois, dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Les lois physiques dérivent nécessairement de la nature des choses physiques telles que Dieu les a faites; mais les lois de ces choses contingentes auraient pu être autres qu'elles ne sont, parce que Dieu aurait pu donner à ces choses une nature différente. Certainement Descartes a eu grand tort de considérer comme contingent ce qui est nécessaire, lorsqu'il a osé dire qu'il n'a tenu qu'à Dieu de faire que deux et deux fissent cinq, que les rayons du cercle fussent inégaux, et qu'en morale ce qui est mal fût bien. Mais, par une erreur contraire, considérant implicitement comme nécessaire ce qui est contingent, le même Descartes a eu grand tort de croire que, partant de certains principes évidents par eux-mêmes, on pouvait en déduire la nature et les lois des choses physiques. Pour les connaître sûrement, notre unique moyen est d'observer et d'induire avec l'aide de la mesure et du calcul. C'est là ce qui a été fait par Galilée et par tous les vrais physiciens après lui.

Renonçant à la médecine et aux leçons de philosophie des péripatéticiens de Pise, le jeune Galilée se fit mathématicien, pour devenir physicien à sa manière, qui était la bonne, et pour faire ainsi une révolution dans la science. Encore étudiant à Pise, il observe les oscillations d'un corps suspendu; il en mesure les durées en les comparant avec les battements de ses artères; il

remarque que les durées de ces oscillations sont sensiblement constantes, lors même que leur amplitude varie : la notion première, encore bien imparfaite, du pendule est trouvée. Plus tard, il la complète en mesurant le rapport de la durée des oscillations à la longueur du pendule. Dans les derniers temps de sa vie, il trouve, avant Huyghens, le moyen d'appliquer le pendule aux horloges mécaniques, pour en régler mieux le mouvement et pour perfectionner la mesure du temps. Par la mesure de la durée de la chute des corps et par la mesure des espaces parcourus, Galilée arrive peu à peu à déterminer mathématiquement les lois de cette chute, tant suivant la verticale dans l'air libre, que sur les plans inclinés et sur les surfaces courbes. Ces découvertes, vulgarisées aujourd'hui, étaient tellement opposées à tout ce qu'on avait cru jusqu'alors, qu'elles furent d'abord repoussées, comme des paradoxes insoutenables, par Descartes et par tous ceux qui, comme lui, supposant que les lois premières du mouvement devaient être *de vérité nécessaire*, mettaient en physique le raisonnement avant l'expérience et au-dessus d'elle. Galilée étudia, par une *science* qu'il eut aussi le droit d'appeler *nouvelle*, la force de cohésion des corps solides et leur résistance à la séparation des parties. Par cette étude, il expliqua pourquoi des machines qui réussissent en petit ne peuvent pas réussir en grand, comme elles le feraient d'après la théorie mathématique, quand celle-ci fait abstraction de la résistance plus ou moins grande des matériaux qu'il faudrait employer. Mais Galilée eut le tort de supposer que dans les liquides la force de cohésion était nulle. Il détermina par une autre *science nouvelle*, de même mathématique en même temps que physique, les lois du mouvement uniforme et du mouvement varié et les lois du mouvement parabolique des projectiles, mouvement qu'il considéra tant en lui-même que dans ses rapports avec la résistance du milieu. Il a tracé la théorie de la percussion; il a signalé les différences essentielles entre les effets mécaniques de la percussion et ceux de la pression, c'est-à-dire entre les effets d'une force vive et ceux d'un poids mort. En outre, par l'expérience et la mesure aidées du calcul, il a défendu contre les péripatéticiens quelques principes fondamentaux de l'hydrostatique et de la théorie des corps flottants, notamment le fameux principe d'Archimède, appliqué par le savant florentin à l'invention d'une balance hydrostatique; mais les lois de la pression des liquides et le principe de l'égalité de pression dans tous les sens lui ont échappé. Continuateur de l'œuvre de son père, Galilée s'est occupé utilement de la théorie mathématique des vibrations sonores et des accords musicaux. Il a mis sur la voie des recherches concernant la vitesse de transmission de la lumière, vitesse qu'avec raison il a trouvée comme infinie par rapport aux petites distances terrestres, et qu'on a mesurée depuis par l'observation des éclipses des satellites de Jupiter. Son compas de proportion a servi de précurseur aux instruments micrométriques et aux règles à calcul. Il a inventé les lunettes astronomiques, auxquelles on ne peut pas comparer une faible lunette d'approche qui venait d'être inventée en Hollande; il a perfectionné le microscope; il a constaté que le calorique est le principe de la dilatation des corps, et, dès avant 1604, il avait inventé le thermoscope, premier essai du thermomètre; enfin il s'est occupé utilement du magnétisme et de la mesure de ses effets. Cependant il faut dire qu'en général il a laissé à ses successeurs le soin d'appliquer d'une manière suivie sa méthode à la mécanique des liquides, des vapeurs, des gaz et des ondulations diverses de l'éther, et aux questions si délicates de la mécanique moléculaire considérée dans ses rapports avec le calorique. Il n'a entrevu ni les principes de la théorie mécanique de la chaleur, ni le principe de l'attraction universelle, condition nécessaire de la mécanique céleste. Mais c'est lui qui a créé plusieurs parties principales de la mécanique des solides; il a trouvé la notion vraie de l'inertie, le principe de la composition des forces et le principe des vitesses virtuelles; il a mis ainsi la mécanique dans la voie du progrès, après avoir déblayé le terrain en ruinant une théorie régnante, la théorie péripatéticienne du mouvement. Cette œuvre principale de sa vie, œuvre qui lui a coûté plus d'efforts de génie que ses mémorables découvertes astronomiques et que ses belles considérations sur le système du monde, se trouve exposée dans ses admirables *Dialogues sur les sciences nouvelles*, publiés seulement en 1638 et complétés plus tard jusqu'à sa mort. Mais plusieurs de ses principales découvertes en mécanique avaient été divulguées dès longtemps par son enseignement et par les copies qu'il avait laissé prendre d'ouvrages manuscrits que nous avons parmi ses œuvres posthumes et qui avaient été pour lui comme des essais successifs de ses dialogues.

Si l'on veut comprendre l'importance de cette tâche accomplie par Galilée, il faut se rendre bien compte de la difficulté qu'elle présentait alors. Pour Galilée, le problème à résoudre était celui-ci : déterminer par l'observation, par l'expérimentation, par la mesure et par le calcul les lois de l'action des forces résistantes et des forces motrices. Aristote et les anciens avaient connu la théorie du levier, des roues dentées et des machines qu'on peut ramener à cette théorie; mais le reste de la mécanique des solides était encore à trouver, et, avant d'établir la vérité, il fallait détruire tout un système d'erreurs accréditées. Par la voix de toutes les écoles de la fin du XVI[e] siècle et du commencement du XVII[e] Aristote disait à Galilée : « Il est de l'essence des corps incorruptibles, c'est-à-dire des astres et de l'éther, d'exécuter invariablement des mouvements circulaires autour du centre du monde. Mais il est de l'essence des corps périssables et changeants de tendre en ligne droite les uns vers le haut, c'est-à-dire vers les extrémités du monde, les autres vers le bas, c'est-à-dire vers le centre du monde en sa qualité de centre mathématique et non parce que la terre s'y trouve; et il est de l'essence de ces corps périssables de continuer ces mouvements naturels jusqu'à ce qu'un obstacle les arrête, ou qu'une impulsion externe les lance dans une autre direction, ou bien jusqu'à ce qu'ils changent eux-mêmes de nature en changeant de qualités. Entre ces deux classes de corps périssables, les uns lourds, les autres légers, il y a donc une différence essentielle et complète, qui dure tant que leur essence ne change pas. La vitesse de la chute des corps lourds, continuait l'oracle des écoles, est proportionnelle à leurs masses, et par conséquent elle est égale à leurs volumes, quand, à volume égal, ils sont semblables entre eux par toutes leurs propriétés. Tant que les corps compris dans la classe des corps lourds ou dans celle des corps légers ne passent pas d'une de ces classes à l'autre par un changement de qualités, tout mouvement autre que leur mouvement naturel de haut en bas ou de bas en haut est un mouvement forcé, qui, produit par une impulsion externe, cesserait instantanément en même temps que

l'application immédiate de la force impulsive, si ce mouvement, une fois commencé, n'était pas entretenu quelque temps par la réaction du milieu, qui, se repliant derrière le mobile, le pousse en avant. Dans le vide, si le vide était possible, le mouvement imprimé, mais non renouvelé, cesserait à l'instant même. » Telle était la théorie péripatéticienne, alors généralement admise : elle se fondait sur des considérations et sur des spéculations *a priori*, suggérées, mais nullement justifiées, par des observations superficielles et fausses.

Galilée répond, avec l'expérience dûment interrogée et soutenue par le calcul : « Entre les corps appelés lourds et les corps appelés légers, il n'y a aucune différence essentielle, mais seulement une différence de plus et de moins. Tous les corps observables près de la surface de la terre sont plus ou moins lourds, mais ils peuvent être relativement légers ; le même corps peut monter dans tel milieu et descendre dans tel autre, parce qu'à volume égal le premier milieu pèse plus que le corps et le second milieu pèse moins que lui. Le corps monte, suivant le principe trouvé par Archimède et méconnu par les péripatéticiens, quand son poids est inférieur à celui du fluide déplacé. Aucun corps n'a une tendance essentielle au mouvement suivant une certaine ligne géométrique. Tout mouvement d'un corps est l'effet d'une force ou de plusieurs forces, qui agissent sur lui d'une manière instantanée, comme le choc, ou d'une manière continue, comme la pesanteur. En effet, la pesanteur est une force continue, qui agit sur tous les corps terrestres en les attirant, non vers le centre du monde, où la terre n'est pas, mais vers le centre de gravité de la terre, à cause de sa masse, et non à cause de sa figure géométrique ou de sa position dans l'univers. La rapidité de la chute des corps lourds dans l'air n'est pas proportionnelle à leur masse, mais elle dépend principalement de leur densité, c'est-à-dire du rapport de leur masse à leur volume, et accessoirement de la prise que leur surface donne à la résistance de l'air. Dans le vide, tous les corps tomberaient d'une même hauteur en un même temps, avec une même vitesse uniformément accélérée par l'action continue de la pesanteur suivant la verticale. Les espaces parcourus par les corps tombants après les nombres successifs d'unités de temps sont représentés par la série des nombres carrés ; les espaces parcourus pendant chacune des unités successives du temps sont représentés par la série des nombres impairs ; les vitesses virtuelles acquises après les nombres successifs d'unités de temps le sont par la série naturelle des nombres. La notion péripatéticienne de l'impulsion instantanée n'est pas plus juste que la notion péripatéticienne de la pesanteur. L'erreur d'Aristote et de ses disciples sur les effets de l'impulsion est la conséquence de leur fausse conception *a priori* sur l'inertie de la matière. L'inertie réelle est la tendance de tout corps à persévérer dans le même état soit de repos, soit de mouvement suivant une même ligne droite. Le mouvement imprimé par une impulsion instantanée agissant seule sur un corps se continuerait uniformément et indéfiniment dans une même direction rectiligne en vertu de l'inertie seule ; mais la résistance du milieu et la pesanteur du projectile s'y opposent. Loin d'entretenir le mouvement produit par une impulsion instantanée, le milieu le ralentit de plus en plus par sa résistance continue. Si l'impulsion n'a pas été verticale, l'action continue de la pesanteur modifie à la fois la direction et la vitesse du mouvement et fait décrire au projectile une courbe parabolique. Tout mouvement curviligne est produit par deux forces au moins et dont une est continue. Un corps qui se meut sur un plan horizontal en vertu de deux impulsions instantanées dont les directions font un angle entre elles suit la diagonale du parallélogramme construit sur les deux directions représentées par des lignes droites proportionnelles aux intensités des impulsions. » Telles furent, non quant à l'expression, mais quant au sens, les réponses que Galilée donna et précisa peu à peu, de 1590, époque de la rédaction du traité *de Motu gravium*, à 1638, époque de la publication des *Dialogues sur les sciences nouvelles :* il défendit ces réponses contre les erreurs contraires dans ses ouvrages de polémique, dans ses lettres et dans ses notes contre les péripatéticiens. Ce n'est pas Descartes, comme on l'a prétendu, qui le premier a détruit la fausse notion antique de l'impulsion et de l'inertie en montrant que par lui-même et indépendamment du milieu un mobile tend à persévérer dans le mouvement rectiligne et uniforme qui lui a été imprimé. Cette vérité capitale de la mécanique avait été enseignée par Galilée longtemps avant de l'être par Descartes, qui avait bien dû accepter aussi les découvertes de Galilée sur les lois de la chute des corps. C'est de même Galilée qui a introduit dans la science la théorie de la composition des forces, la théorie du mouvement imprimé par un moteur transporté, et la notion non moins importante des *vitesses virtuelles*. Telles sont les grandes découvertes que Descartes a méconnues dans ses deux lettres écrites au P. Mersenne, l'une le 10 janvier 1634, l'autre en 1638.

Pour mesurer directement les vitesses virtuelles acquises en un point de la chute par un corps tombant, il faudrait le soustraire, à partir de ce point, à l'action de la pesanteur. Galilée établit une formule mathématique par laquelle les vitesses virtuelles acquises se déduisent des espaces parcourus en des temps donnés depuis le commencement de la chute du corps. Ces espaces eux-mêmes sont directement mesurables ; mais, pour ôter aux petites erreurs, inévitables dans cette mesure, toute influence notable sur le résultat, il a fait tomber les corps de très-haut, ou bien il les a fait tomber plus lentement sur un plan incliné. Voilà ce que Descartes, dans sa lettre de 1638, appelle *se perdre dans les détails*. Descartes, qui a voulu voir les choses de plus haut, trouve que Galilée aurait dû, comme lui, chercher *a priori* l'*essence* de la pesanteur, et en conclure, comme lui, l'explication de l'ensemble des phénomènes, sans regarder de trop près aux détails. Par exemple, Galilée aurait dû trouver, comme l'auteur des *Principes de la philosophie*, que deux corps qui contiennent la même quantité de *matière grossière* peuvent peser inégalement, et qu'ils pèsent d'autant moins qu'ils contiennent plus de *matière céleste* et de *matière subtile*, et que dans le vide leur pesanteur et celle de tous les corps serait nulle. Mais ces spéculations géométriques de Descartes sur les figures et les grosseurs des trois éléments ont passé avec ses *tourbillons*, tandis que les lois mécaniques de Galilée sont restées dans la science.

Dans les deux premières journées de ses *Dialogues sur les sciences nouvelles*, Galilée a montré la nécessité d'admettre que les parties les plus petites des corps sont pleines, mais séparées par des vides. Dans la troisième et la quatrième, il a montré que dans la matière il y a des forces motrices qui ont pour effet naturel le transport de certaines masses à certaines distances en des

temps donnés. Toujours préoccupé du principe de causalité, il déclare, dans la première journée, que tout effet positif a une cause positive, et que nul grand effet n'est produit par une petite somme de forces, bien qu'il puisse l'être par des forces dont chacune soit très-petite, mais dont le nombre soit très-grand. Il sait que la mécanique est impuissante à créer des forces: elle ne fait que s'emparer des forces qui existent; elle les utilise par la manière de les appliquer, de les combiner et de les transformer.

Dans l'étude des forces résistantes qui s'opposent à la séparation des parties d'un même corps, il a fait preuve d'une grande sagacité, mais il n'a pas pu embrasser le problème dans toute son étendue et dans toute sa complexité. Il a bien vu que c'est en luttant contre la force de cohésion moléculaire, que la chaleur peut faire passer un corps de l'état solide à l'état fluide; mais il n'a pas pu même entrevoir les lois mécaniques de ce changement d'état. La mécanique moléculaire et la théorie mécanique de la chaleur, sciences qui ne sont pas faites encore, mais qui se font de nos jours, n'étaient pas faisables du temps de Galilée. Les lois premières de la cohésion moléculaire lui ont nécessairement échappé. Mais, grâce à son excellente méthode, il a pu réunir un grand nombre d'observations justes et utilement applicables. Il y a joint, à défaut de conclusions certaines qu'il ne pouvait pas obtenir, quelques conjectures plus ou moins erronées.

Par exemple, il a cru que la cohésion des molécules des corps solides était produite en partie par ce qu'il appelle la *force du vide* ou *résistance du vide* qui se trouve entre les molécules; il a supposé que dans les liquides cette résistance était nulle, parce que les intervalles étaient remplis par la chaleur absorbée. Il a bien dit que le vide n'est pas un être qui puisse avoir une force par lui-même. Il a bien dit que l'*horreur de la nature pour le vide*, invoquée par les péripatéticiens, devrait empêcher absolument le vide, tandis que le vide existe dans les corps et qu'il est la condition du mouvement. Sans pouvoir définir cette force qui s'oppose à l'extension du vide, il conclut que, puisque le vide existe, cette force n'est pas infinie et qu'elle doit avoir une intensité *mesurable*. *Mesurer*, telle est toujours l'utile préoccupation de Galilée en physique, et c'est cette préoccupation qui l'a mis sur la voie de toutes ses découvertes. Dans ce cas particulier, il n'est pas arrivé jusqu'au bout, mais il en a bien approché, comme on peut le voir dans un passage de la première journée de ses *Dialogues sur les sciences nouvelles*. Il a remarqué que dans les pompes aspirantes l'eau s'élève jusqu'à dix-huit brasses, quelle que soit la grosseur de la colonne liquide; mais qu'au delà de cette hauteur, malgré la *force du vide*, l'eau ne suit plus le piston ascendant, et que, pour d'autres liquides, la hauteur est en raison inverse de la densité rapportée à celle de l'eau. Ainsi au delà d'une certaine hauteur, si le liquide ne se vaporise pas, le piston ascendant fait le vide dans le corps de pompe : Galilée le savait bien. Il ne restait plus qu'à observer que pour l'ascension du liquide il est nécessaire que la surface du réservoir soit en communication avec l'atmosphère, et à conclure que c'est la pression atmosphérique qui produit cette ascension, et que par conséquent la mesure de celle-ci est la mesure de la pression atmosphérique. Cela fait, le principe du baromètre aurait été trouvé. Il l'a été, un an après la mort de Galilée, suivant sa méthode mise en pratique par Torricelli, confident de ses dernières pensées et dépositaire de ses dernières instructions pour le progrès de la science.

Ainsi, en physique, de la mesure des effets constants ou des effets variables dans des conditions connues, Galilée s'élève à la connaissance des causes secondes et de leurs lois, sans scruter l'essence métaphysique de ces causes, ni leur rapport avec la cause première, dont il se borne à proclamer l'existence nécessaire et la toute-puissance créatrice et souverainement intelligente. En un mot, il s'est renfermé dans le domaine de la physique; mais il est resté d'accord avec la philosophie spiritualiste et avec la religion. Entre la physique et la philosophie, entre la science et la religion, il a affirmé qu'il n'y a aucune incompatibilité. Dans un passage de la première journée de ses *Dialogues sur les sciences nouvelles*, imprimés en Hollande après sa condamnation, il proteste contre la calomnie de quelques-uns de ses ennemis, qui, parce qu'il croit, comme Démocrite et Epicure, à l'existence actuelle des atomes et du vide, veulent que, comme ces philosophes, il admette l'existence éternelle, incréée et nécessaire de ces atomes, et qu'il supprime, comme eux, la Providence créatrice et ordonnatrice du monde. Dans la quatrième journée de son *Dialogue astronomique*, il déclare, par la bouche de son ami Sagredo et de son disciple Salviati, qu'au delà de toutes les causes secondes qu'on peut découvrir dans les œuvres de la nature et de Dieu, il faut remonter jusqu'au *miracle* de l'action créatrice. Dans la première journée des *Dialogues sur les sciences nouvelles*, abordant la difficile question de l'infini, il humilie sa raison, tout en réclamant pour elle le droit de discussion libre, et il avoue que nos spéculations sur un objet si élevé ne peuvent pas avoir l'infaillibilité qu'il reconnaît aux *doctrines surnaturelles*. Dans ses écrits de toutes les époques de sa vie, dans ses notes et dans ses lettres les plus confidentielles comme dans ses ouvrages publiés par lui-même, on trouve le témoignage de ces convictions sincères de Galilée, et l'on ne trouve pas un mot qui les contredise.

Après avoir examiné au point de vue philosophique les doctrines mécaniques et physiques de Galilée contenues surtout dans ses *Dialogues sur les sciences nouvelles*, nous devons examiner de même ses doctrines spécialement astronomiques, contenues surtout dans son *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*. Le système en faveur duquel, malgré une dissimulation imposée par l'intolérance, ce dialogue est évidemment écrit, c'est-à-dire le système du double mouvement de la terre, n'avait pas eu dans l'antiquité les nombreux partisans que certains critiques modernes lui ont prêté. Ni Pythagore, ni Philolaüs, ni Platon, n'ont admis ni la rotation diurne de la terre, ni sa révolution annuelle autour du soleil. La rotation diurne au centre du monde a été substituée par Ecphantus, par quelques pythagoriciens et par Sénèque à la révolution diurne que Philolaüs attribuait à notre globe autour de ce point, occupé suivant Philolaüs par un feu central toujours invisible pour nous, et non par le soleil, qu'il mettait parmi les planètes. Deux astronomes de l'époque alexandrine, Aristarque de Samos et Seleucus de Babylone, sont seuls cités dans l'antiquité en faveur de la révolution annuelle de la terre autour du soleil; tous deux admettaient en même temps la rotation diurne de notre globe. Mais, pour Aristarque de Samos, ce système n'était qu'une hypothèse, tandis que Seleucus le déclarait vrai. Le système d'Ecphantus fut renouvelé à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe par Tost (Origanus), par

Longomontanus et par William Gilbert. Celui d'Aristarque et de Seleucus fut renouvelé au XV[e] siècle par le cardinal Nicolas de Cues, au XVI[e] siècle par le chanoine Copernic, par Rheticus, Reinhold, Mæstlin et Giordano Bruno, à la fin du XVI[e] et au commencement du XVII[e] par Kepler, Galilée, Philippe Lansberg, le P. Foscarini, le P. Campanella et autres. Il a été défendu et propagé avec autant d'habileté que d'ardeur par Galilée, qui en avait compris l'importance capitale pour le progrès de la science, et qui, malgré l'arrêt de l'Inquisition, a beaucoup contribué à en assurer le triomphe complet et définitif.

Il avait préparé ce triomphe par les grandes découvertes que la lunette astronomique dont il était l'inventeur lui avait permis de faire, et qui, si bien expliquées par lui, avaient montré l'impossibilité du système de Ptolémée et des péripatéticiens. Mais il faut reconnaître que la préoccupation d'établir le nouveau système du monde l'a égaré sur quelques points, en le rendant infidèle à sa méthode. Par exemple, il s'est obstiné dans sa fausse théorie des marées, parce qu'elle présentait ce phénomène comme un effet et une preuve du double mouvement de la terre. Il n'a pas fait attention aux lois découvertes par Kepler pour le mouvement elliptique des planètes, parce qu'en elles-mêmes ces lois n'avaient rien de décisif en faveur du nouveau système du monde, et parce qu'elles pouvaient s'appliquer aussi bien au système de Tycho-Brahé. Tout en reconnaissant qu'il y a des comètes plus éloignées de nous que la lune, il a voulu considérer les comètes comme des phénomènes météorologiques produits par les exhalaisons de la terre et par les jeux de la lumière, de peur que ces objets capricieux dans leur marche, et auxquels il n'attribue avec raison qu'une consistance nébuleuse et une densité minime, ne pussent être assimilés aux planètes et que cette assimilation ne pût nuire à celle qu'il avait raison d'établir entre les planètes et la terre. Galilée eut le tort d'un avocat qui, passionné pour une bonne cause, se fait illusion sur la valeur de quelques-uns des arguments qu'il emploie, et apprécie trop chaque chose en raison de son utilité pour la cause qu'il défend.

Examinons maintenant les raisons vraiment philosophiques sur lesquelles Galilée s'est appuyé pour adopter et soutenir le système de Copernic. La majeure partie des trois premières journées de son *Dialogue sur les systèmes du monde* est consacrée à démontrer la *possibilité* de ce système contre les arguments de Tycho-Brahé et surtout des péripatéticiens. Outre les suppositions gratuites et invraisemblables, les pétitions de principe, les cercles vicieux et les paralogismes divers qu'il montre dans ces arguments, il signale les erreurs de fait sur lesquelles ils s'appuient et qui sont clairement et invinciblement réfutées par des observations incontestables. Suivant Tycho-Brahé, pour que le mouvement annuel de la terre ne produise aucun changement notable dans les diamètres apparents des étoiles fixes et dans leurs positions apparentes, il faut les supposer incroyablement loin de nous, et comme quelques-unes nous présentent des diamètres apparents de deux à trois minutes, il faut les supposer grosses chacune cinquante mille fois au moins comme le soleil. D'où Tycho-Brahé conclut qu'il faut rejeter le mouvement annuel de la terre. Galilée montre que des distances très-croyables suffisent pour que les parallaxes soient très-difficiles à observer; il montre que Tycho a exagéré prodigieusement les diamètres apparents par suite d'une illusion facile à détruire même sans télescope, et que l'hypothèse du mouvement de la terre ne force pas à faire les étoiles plus grosses que le soleil. Suivant les péripatéticiens, la terre ne peut pas être une planète, puisqu'elle est un corps sans lumière propre et soumis à la loi du changement, tandis que les planètes sont des corps lumineux et immuables comme le soleil et les étoiles fixes, et que la lune elle-même, malgré son infériorité, possède une petite lumière propre, outre celle qu'elle reçoit du soleil. Galilée leur répond par l'observation des étoiles temporaires, qui prouvent que la mutabilité s'étend aux espaces célestes; il leur répond par les observations télescopiques, qui montrent la mutabilité des taches solaires, la ressemblance entre les inégalités de la surface de la lune et celles de la surface de la terre, et le défaut complet de lumière propre de notre satellite et des planètes, par exemple de Vénus, dont les phases sont si visibles au télescope. Quant aux objections tirées des effets que, suivant les péripatéticiens et Tycho-Brahé, le double mouvement de la terre devrait produire à sa surface, Galilée leur répond par les principes de mécanique qu'il a établis expérimentalement et théoriquement le premier. Les objets mobiles devraient, disent les péripatéticiens, être projetés de la surface de la terre, comme la boue qui s'attache aux roues d'un char courant est projetée de ces roues. Non, répond Galilée; car ces objets sont attirés vers le centre de la terre avec une force supérieure à la force centrifuge, tandis que la boue, au lieu d'être attirée vers le centre de la roue qui tourne, est attirée par la pesanteur vers le centre du globe terrestre. L'air devrait, disent-ils, frapper avec une vitesse prodigieuse les objets emportés par le mouvement de la terre. Galilée répond que l'air participe à ce mouvement, et que les objets emportés dans un même mouvement peuvent parfaitement être en repos les uns par rapport aux autres. La terre devrait fuir, disent-ils, avec une vitesse effrayante au-dessous de la pierre qui tombe, du projectile qu'on lance ou de l'oiseau qui vole vers l'occident, vers le sud ou vers le nord. Galilée répond d'un côté par la théorie des mouvements absolus et relatifs, de la coexistence, de l'indépendance et de la composition des mouvements, d'un autre côté par l'observation incontestable de ce qui a lieu pendant la marche d'un navire, quelque rapide qu'elle soit, quand on laisse tomber une pierre du haut d'un mât, quand on lance un projectile sur le pont, ou quand un oiseau vole dans l'intérieur du navire. Ainsi, erreurs de fait, et vices de raisonnement, voilà ce que Galilée trouve au fond de tous ces arguments, les uns d'Aristote, les autres de Ptolémée, les autres de leurs disciples modernes, auxquels il donne à la fois une excellente leçon de physique expérimentale et d'astronomie, et une non moins excellente leçon de logique et de dialectique : il les bat ainsi, non-seulement sur son terrain, mais sur le leur.

En même temps qu'il prouve ainsi la *possibilité* du nouveau système du monde, Galilée montre avec le même succès l'*impossibilité* de l'ancien système; car il établit que la révolution des cinq planètes autour du soleil et la position de la terre dans l'intervalle des orbites héliocentriques de Vénus et de Mars sont des faits mathématiquement démontrés par les observations sur les phases de Vénus et sur les variations périodiques des diamètres apparents de Vénus, de Mars et des autres planètes; qu'ainsi les hypothèses astronomiques d'Aristote et de Ptolémée, qui font tourner les planètes autour de la terre, ne sont plus soutenables désormais, et que le choix

reste seulement entre l'hypothèse de Tycho-Brahé et celle de Copernic.

Pour la perspective géométrique prise de la surface de la terre, en ce qui concerne le soleil, la lune et les planètes, ces deux dernières hypothèses sont équivalentes; en ce qui concerne les étoiles fixes, il y a une différence décisive consistant en des parallaxes annuelles; mais ces parallaxes échappaient alors aux moyens trop imparfaits d'observation. Au point de vue de la mécanique, la différence des deux hypothèses est complète. Elle a été bien comprise par Galilée : il fait voir que la première de ces deux hypothèses, celle de Tycho, est *très-improbable* à cause de l'extrême complication mécanique qu'elle supposerait, et que la seconde hypothèse, celle de Copernic, est *très-probable*, parce qu'au point de vue de la mécanique elle est infiniment plus naturelle et plus simple, soit en ce qui concerne le mouvement annuel, soit en ce qui concerne le mouvement diurne. Comme cette hypothèse est d'ailleurs reconnue possible et conciliable avec tous les faits observés, comme on ne voit pas que l'hypothèse de Tycho, si elle était réalisée, pût produire aucun avantage pour l'ordre du monde, et comme, par conséquent, la complication extrême des forces motrices qu'elle supposerait serait inutile, Galilée conclut que l'hypothèse la plus simple, celle de Copernic, est celle qu'il faut admettre. Dans cette conclusion importante et légitime, sur quoi s'appuie-t-il? C'est expressément sur la considération des *causes finales*, qu'il déclare évidentes dans la nature, et qu'il rapporte non moins expressément à la sagesse infinie de l'auteur de la nature, c'est-à-dire de Dieu créateur, qui ne fait rien en vain. En cela, Galilée se montre meilleur philosophe et meilleur physicien que Descartes et Bacon, qui, tout en avouant que les causes finales existent, les déclarent entièrement inaccessibles à notre esprit et les bannissent des sciences physiques, au grand détriment de ces sciences. C'est là une des causes pour lesquelles Descartes, d'abord copernicien, a fini par ne trouver le système de Copernic que plus commode, mais non plus probable que celui de Tycho, et pour lesquelles Bacon a pu préférer à l'un et à l'autre un système absurde, fondé sur une interprétation grossièrement erronée du témoignage des sens.

Remarquons bien que ce qui choque le plus Galilée dans l'hypothèse de Tycho, ce n'est pas la complication *géométrique* qui consiste à attribuer l'immobilité à un corps éloigné du centre des révolutions et placé parmi d'autres corps en mouvement, mais que c'est surtout la complication *mécanique*, qui consiste à attribuer le mouvement annuel à un corps énorme circulant autour d'un tout petit corps et emportant dans cette révolution tous les autres corps du système à l'exception de la lune, et que c'est bien plus encore la complication mécanique absurde qui consiste à attribuer aux étoiles fixes, suivant des cercles diurnes parallèles entre eux, depuis l'équateur céleste jusqu'à ses deux pôles, toutes les variétés de vitesses de translation nécessaires pour faire que les plus petits cercles soient parcourus exactement dans le même temps que les plus grands, et pour produire ainsi le même effet que si toutes les étoiles étaient attachées à la concavité d'une enveloppe sphérique solide tournant sur un axe. Ce que Galilée fait valoir avec tant de justesse et de force contre cette hypothèse de Tycho et en faveur de celle de Copernic, c'est la probabilité de la simplicité des *causes efficientes*, de ces causes trop négligées aussi par Descartes, et dont nos *positivistes* ne veulent pas plus entendre parler que des *causes finales*, de peur d'être forcés de remonter jusqu'à la cause première et de rendre hommage à sa sagesse toute-puissante. Galilée était trop philosophe pour avoir peur de la vérité.

C'est encore la considération légitime et indispensable des causes efficientes du mouvement, c'est-à-dire des forces motrices, qui permet à Galilée d'affirmer que nécessairement, de l'hypothèse de Copernic ou de celle de Tycho, l'une est vraie et l'autre est fausse. En effet, lorsqu'un mouvement relatif se manifeste par des changements de distance ou de position entre un corps et un autre, ou bien entre un corps et un système d'autres corps, la considération purement géométrique du mouvement permet aussi bien d'attribuer le mouvement relatif à l'un, que de l'attribuer à l'autre, ou que d'en attribuer une part à chacun; mais la considération mécanique des forces nous dit que le corps en mouvement relatif est celui auquel est appliquée une force motrice qui n'agit pas de même en même temps sur les autres corps. Au contraire, après avoir donné d'abord son adhésion au système de Copernic, dans son traité *du Monde et de la Lumière*, Descartes en vint bientôt, dans le III[e] livre de ses *Principes de la philosophie*, à considérer ce système et celui de Tycho-Brahé comme équivalents et même comme identiques au fond. Pourquoi? Parce que, négligeant la considération des causes, il ne considérait le mouvement qu'au point de vue de la géométrie, au lieu de la considérer au point de vue de la mécanique.

En résumé, Galilée a prouvé que le système de Copernic et celui de Tycho sont les seuls qui puissent satisfaire aux phénomènes observés; il a fait voir, par la considération des causes efficientes, qu'il faut nécessairement que l'un de ces deux systèmes soit faux et que l'autre soit vrai; il a montré, par la considération des causes finales et des causes efficientes, que le système de Tycho est extrêmement improbable, et que la probabilité du système de Copernic approche de la certitude, si elle ne l'atteint pas.

Cependant Galilée a bien compris que, pour arriver à une démonstration rigoureuse de ce système, il fallait trouver avec certitude, soit les forces qui produisent le double mouvement de la terre, soit quelques effets observables de ce double mouvement. Parmi les effets de la révolution annuelle de la Terre mis maintenant en évidence, il y en a un que Galilée avait annoncé sans pouvoir encore le constater : c'étaient les parallaxes annuelles de quelques étoiles fixes. Les effets réels et observables de la rotation de la terre lui ayant échappé, il croyait faussement en trouver un dans les marées. Quant à la cause des mouvements planétaires et du double mouvement de la terre en particulier, il n'avait pas réussi à la découvrir. S'il avait fait plus d'attention aux trois lois géométriques de Kepler pour le mouvement elliptique des planètes, et s'il en avait cherché le principe mécanique, il aurait pu arriver ainsi à cette découverte, dont il a laissé la gloire à Newton et qui a fait disparaître la possibilité d'un doute sur le nouveau système du monde. Galilée semblait cependant être sur la voie. Il admettait que les parties détachées de la Terre ou d'un astre quelconque se portent vers la Terre ou vers cet astre; mais il ne soupçonnait pas que les astres s'attirent réciproquement, et que les révolutions planétaires autour du soleil et les révolutions des satellites autour des planètes résultent de la combinaison de cette force continue de l'attraction avec une impulsion primitive suivant la tangente de chaque orbite. C'est Newton qui, en

trouvant dans l'attraction universelle la cause de la révolution annuelle de la Terre, a prouvé mécaniquement que cette révolution s'exécute suivant une ellipse, et que cette ellipse a pour foyer un point situé dans le soleil très-près de son centre de gravité et identique au centre commun de gravité du soleil et de la terre.

Il est vrai que Galilée a repoussé vivement l'opinion de Kepler et d'autres savants, d'après laquelle les marées seraient l'effet d'une certaine action de la lune sur les mers. Pourquoi a-t-il repoussé cette opinion? Parce qu'elle s'appuyait sur la fausse hypothèse d'une qualité occulte par laquelle la lune agirait sur les eaux à titre d'*astre humide*, tandis que Galilée considérait avec raison la lune comme un astre fort sec, avec des montagnes et des vallées arides, sans mers, sans lacs, sans pluies, sans cours d'eau. Pour être fidèle à sa méthode, il aurait dû rejeter la fausse explication, mais garder le fait de l'action de la lune sur les mers, et y adjoindre le fait non moins observable de l'action du soleil. Il s'est laissé entraîner par le désir de trouver dans les marées une preuve directe du mouvement de la terre. Newton, mieux inspiré, y vit un effet de l'attraction universelle, un résultat complexe des attractions du soleil et de la lune.

Si Galilée avait pu connaître cette grande découverte de la mécanique céleste, découverte préparée par Kepler et réalisée par Newton, il se serait bien gardé de la rejeter, comme Leibniz l'a fait, avec un incroyable mépris, dans ses lettres à Clarke. En sa qualité d'esprit positif dans le bon sens du mot, c'est-à-dire habitué à préférer les faits bien observés aux hypothèses *a priori*, Galilée aurait sans doute accueilli avec enthousiasme la découverte de Newton, comme faite d'après les principes de sa méthode, et comme réalisant le triomphe complet et définitif du nouveau système du monde. Il aurait admiré cette découverte, comme il a admiré celles de Gilbert sur le magnétisme et les vues de ce savant sur le magnétisme terrestre. Il ne l'aurait point rejetée comme il a rejeté l'hypothèse d'une action sympathique exercée sur les mers par la lune seule en vertu de sa nature prétendue humide. Il aurait accepté le fait de l'attraction universelle, comme il a accepté le fait de la pesanteur terrestre, et comme il a admis expressément, par analogie, que des phénomènes semblables devaient se produire à la surface des autres corps célestes et en expliquer la forme sphérique. Il aurait reconnu volontiers que la pesanteur terrestre est un cas particulier d'une loi universelle constatée par la mesure des mouvements célestes.

Nous avons dit que, par suite d'une erreur de méthode et de théorie, Descartes, d'abord copernicien, en était venu à considérer les hypothèses de Copernic et de Tycho-Brahé comme équivalentes et identiques au fond, parce qu'il les considérait en géomètre et non en mécanicien. Quant à Bacon, qui n'était ni mécanicien ni géomètre, et qui déclarait dans son traité *de Augmentis scientiarum* que les mathématiques ne sont pas nécessaires pour constituer les sciences physiques, mais seulement pour quelques applications de ces sciences, il faut voir avec quel insolent mépris, après avoir rejeté dans sa *Descriptio orbis intellectualis* le système de Ptolémée aussi bien que ceux de Copernic et de Tycho-Brahé, il ose dans son *Thema cœli* comparer à la *mouche du coche* les astronomes mathématiciens et observateurs comme Tycho-Brahé et Kepler, et avec quelle outrecuidance ridicule il construit, au XVIIe siècle, un système du monde digne de la première enfance de l'astronomie, un de ces systèmes dont Aristote avait le droit de se moquer. Bien loin d'avoir trouvé la vraie méthode des sciences physiques, c'est-à-dire la méthode physico-mathématique de Galilée, Bacon, qui en a eu connaissance, n'a su ni l'adopter ni la comprendre.

Nous avons passé en revue les points principaux de la mécanique et de l'astronomie de Galilée, pour en montrer les rapports avec les bases philosophiques de cette méthode excellente dont il est le principal fondateur pour les sciences physiques, et dont il s'est rarement écarté. Mais il nous reste à parler d'une conception mathématique dont Galilée s'est aidé dans certaines applications de sa méthode et qui touche à la fois à la physique et à la philosophie. Dans l'application des mathématiques à la physique, la considération des quantités infiniment petites joue un rôle important. C'est en 1629 par le P. Cavalieri, disciple de Galilée, puis peu de temps après par Persone de Roberval, et ensuite par Galilée lui-même, que les infiniment petits ont été introduits dans la science sous le nom d'*indivisibles*. Acceptable provisoirement, avant les belles théories de Fermat, de Descartes, de Leibniz et de Newton, ce nom avait l'inconvénient d'exclure les infiniment petits de différents ordres, si utilement employés plus tard. Mais, en lisant la deuxième journée du *Dialogue sur les systèmes du monde* et surtout la première journée des *Dialogues sur les sciences nouvelles*, malgré quelque obscurité d'expression, et malgré le caractère peu didactique que la forme du dialogue comporte, on voit que Galilée a bien compris la notion de l'*infini mathématique*, qui est, non pas une quantité absolument infinie en grandeur ou en petitesse, c'est-à-dire l'impossible ou le néant, non pas une quantité plus grande ou plus petite que toute autre quantité *possible*, c'est-à-dire ce qu'aucune quantité ne peut être, mais bien une quantité plus grande ou plus petite que toute autre quantité *assignable*. En montrant ironiquement dans le second ouvrage, que, s'il y avait un nombre qui pût être infini, ce nombre ne pourrait être que l'unité, Galilée a montré que l'infini absolu ne peut pas être réalisé en nombre, et qu'il n'est pas une quantité, puisque toute quantité est essentiellement divisible et mesurable à l'aide d'une unité, au moins par la pensée. Aussi, pour distinguer l'infini véritable de l'infini mathématique, Galilée dit, dans le premier ouvrage, que la sagesse divine, par exemple, n'est pas seulement infinie dans le sens mathématique du mot, mais qu'elle est *infiniment infinie*. La pensée est juste, quoique l'expression soit devenue insuffisante pour cet objet, depuis qu'elle a été appliquée à l'infini mathématique élevé à la seconde puissance. Galilée se serait exprimé avec plus d'exactitude, s'il avait dit que la sagesse divine est *absolument infinie*. Lui-même, dans un passage de l'*Essayeur*, avait très-bien posé la distinction de l'*infini absolu*, qui exclut toute limite possible, et de l'*infini relatif*, qui n'est appelé *infini* que par comparaison avec d'autres quantités dont le rapport avec lui dépasse en grandeur ou en petitesse, non pas tout ce qui est possible en soi, mais tout ce que nous pouvons concevoir.

Outre la méthode d'invention, il faut considérer chez Galilée la méthode d'exposition. Dans tous ses ouvrages, son style est habituellement clair, simple, naturel, quelquefois vif et piquant, quelquefois grave et élevé, mais souvent un peu verbeux. Dans ses deux ouvrages principaux, il a employé la forme du dialogue. Nécessairement un peu prolixe, cette forme est utile pour faire

envisager les questions sous toutes leurs faces, et elle est favorable à la polémique, dont Galilée avait besoin pour faire prévaloir ses idées contre l'opposition des préjugés obstinés et des rivalités haineuses. Dans ses *Dialogues sur les sciences nouvelles*, le ton est plus calme et la forme est plus didactique : elle l'est même entièrement dans de longues démonstrations mathématiques introduites sous forme de citation. Mais c'est surtout dans son dialogue astronomique, que Galilée a pratiqué avec succès, et, comme il le dit lui-même, à l'imitation des dialogues de Platon, ce que Socrate appelait la méthode d'accouchement des esprits, c'est-à-dire une méthode qui consiste à amener, par une série de questions adroitement présentées et de réponses facilement obtenues, l'adversaire à avouer qu'il savait ce qu'il croyait ignorer, ou même ce qu'il niait avec assurance, ou bien à avouer, en retirant toutes ses concessions, qu'il ne sait ce qu'il dit et qu'il ne se comprend pas lui-même. Dans ses deux grands ouvrages en dialogues, comme dans sa *Défense contre Capra*, comme dans son *Essayeur*, comme dans ses opuscules et ses lettres de polémique, Galilée a montré un remarquable talent de dialecticien avec beaucoup de verve et d'ironie. Surtout dans son *Dialogue sur les systèmes du monde*, il a donné, en vrai philosophe, aux péripatéticiens de son temps de justes et sévères leçons de logique appliquée aux sciences physiques. Dans ses deux lettres apologétiques au P. Castelli et à la grande duchesse Christine, il a repoussé avec la même supériorité de raison et la même habileté de langage les attaques théologiques dirigées contre le nouveau système du monde au nom de la Bible et d'Aristote. Cependant, en critiquant la mauvaise physique des péripatéticiens, il rend au mérite des ouvrages d'Aristote sur la logique et à l'utilité des raisonnements déductifs une justice que Bacon leur a refusée ; mais Galilée remarque qu'on peut être très-fort en théorie sur la logique, et faible dans quelques applications, comme le montrent certains raisonnements d'Aristote en physique.

Galilée repousse avec autant d'énergie que de raison la prétention de ceux qui veulent résoudre les questions de physique par le principe d'autorité. En 1612, le péripatéticien Lagalla ayant opposé à la doctrine du double mouvement de la terre le consentement universel des hommes, Galilée lui répond par l'adage : *Stultorum infinitus est numerus;* et voici son commentaire sur cet adage : « La philosophie tout entière n'est connue que d'un seul être, qui est Dieu ; quant à ceux qui en ont su quelque chose, le nombre en est d'autant moindre qu'ils en ont su davantage; mais le nombre le plus grand et pour ainsi dire infini est resté aux ignorants. » Le P. Grassi, dans sa *Balance astronomique*, avait cité de nombreux textes de poëtes et de prosateurs anciens pour prouver qu'une balle de plomb lancée par une fronde s'échauffe au point de se fondre en l'air, et que les Babyloniens faisaient cuire les œufs en les faisant tourner dans leurs frondes ; puis il avait allégué l'autorité de plusieurs philosophes anciens pour montrer que tel devait être le résultat de la rapidité du mouvement. Galilée, dans l'*Essayeur*, rejette les faits énoncés, en remarquant qu'une erreur ne devient pas une vérité pour avoir été répétée cent fois, et qu'aucune autorité ne vaut en faveur d'une assertion qu'on peut chaque jour convaincre de fausseté par l'expérience. Voilà pour les faits. Quant à la théorie, Galilée dit que l'autorité d'un seul homme compétent et qui donne de bonnes raisons vaut mieux que le consentement unanime de ceux qui n'y comprennent rien. En effet, dit-il, « si l'action de discourir sur un problème difficile était comme la tâche de porter des fardeaux, tâche dans laquelle beaucoup de chevaux porteraient, par exemple, plus de sacs de grain qu'un cheval seul, je vous accorderais que l'opinion de plusieurs discoureurs ferait plus que celle d'un seul; mais l'action de discourir est comparable à celle de courir et non à celle de porter, et un cheval barbe tout seul courra plus vite que cent chevaux frisons. » Galilée sait que l'autorité d'un homme, même d'un grand esprit, ne vaut rien contre des preuves certaines. Il faut voir avec quelle verve railleuse et éloquente, au commencement de la deuxième journée de son dialogue astronomique, il combat ces péripatéticiens servilement obstinés, qui, par exemple en faveur de leur dogme de l'immutabilité des cieux et des astres, ne craignent pas d'opposer, comme raisons valables, des textes d'Aristote à des observations incontestables, auxquelles certainement, comme le dit Galilée, Aristote se serait rendu s'il les avait connues. « Ce sont ses partisans, dit-il, qui lui ont donné l'autorité, et non lui qui l'a prise et usurpée ; et, parce qu'il est plus facile de se couvrir sous le bouclier d'autrui, que de se présenter à face découverte, ils ont peur et n'osent s'éloigner d'un seul pas, et, plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, ils veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans le ciel de la nature. »

Mais, malgré cette indépendance d'esprit, dont son père, Vincenzo Galilei, dans un passage remarquable d'un ouvrage sur la musique publié en 1581, lui avait donné l'exemple, Galilée est très-loin d'avoir professé, comme Descartes, un souverain mépris pour l'étude des doctrines des grands philosophes d'autrefois. Au contraire, il avait beaucoup pratiqué cette étude et il avouait y avoir profité, parce qu'il avait su y porter sa liberté de jugement. Ce qu'il blâmait, c'était l'abus qui consiste à n'interroger que les livres, au lieu d'observer et de raisonner par soi-même. Il s'est maintenu dans la juste mesure entre l'isolement orgueilleux et l'assujettissement servile à la pensée d'autrui. C'était le dernier de ces deux excès qui dominait de son temps ; c'est cet excès qu'il a attaqué dans toutes ses discussions contre les péripatéticiens, par exemple dans une de ses notes *sur le Discours de Lagalla :* « Entre philosopher et étudier la philosophie, il y a, dit-il, la même différence qu'entre dessiner d'après nature et copier les dessins d'autrui. » Ensuite il déclare que l'étude des œuvres philosophiques est très-utile pour exciter et diriger les esprits. Mais il remarque qu'un dessinateur qui se bornerait toujours à copier, sans s'exercer jamais à dessiner d'après nature, ne deviendrait jamais ni bon peintre ni bon juge en matière de peinture. « De même, dit-il, en s'occupant toujours des écrits des autres et en y consumant ses efforts, sans jamais lever les yeux sur les œuvres mêmes de la nature pour chercher à y reconnaître les vérités déjà trouvées et pour suivre la trace de quelques-unes de ces vérités infiniment nombreuses qui restent à découvrir, on ne sera jamais un philosophe, mais un amateur versé dans la connaissance des écrits sur la philosophie. » Toutes ces vues de Galilée sont antérieures à la publication du *Discours* de Descartes *sur la Méthode*.

Dans la philosophie, Galilée fait entrer les sciences physiques. Mais la philosophie proprement dite est elle-même familière à son esprit: il en offre la preuve surtout dans son *Dialogue*

sur les systèmes du monde. On y peut remarquer, par exemple, dans la Ire Journée, une excellente discussion sur le milieu à tenir entre l'humilité suspecte et dangereuse du scepticisme, qui, en contestant à la raison toute autorité absolue, même dans une sphère restreinte, rend toute science impossible, et l'orgueilleuse faiblesse du rationalisme outré, qui croit tout savoir, tout comprendre, et qui se met ainsi à la place de Dieu par une illusion féconde en déplorables erreurs. A ce propos, Galilée exprime avec justesse et précision la différence infinie de l'intelligence divine et de la nôtre quant à l'étendue et au mode de la connaissance: il nous montre l'homme acquérant péniblement, et par des efforts successifs d'observation et de raisonnement, quelques notions parfaitement certaines, mais très-restreintes, et d'autres notions plus ou moins probables, qui, jointes aux premières, n'embrassent qu'une bien petite partie de la vérité universelle, tandis que Dieu sait tout avec une entière certitude par une seule intuition éternelle sans succession de pensée. Dans la IIIe Journée, sur la grandeur des œuvres de Dieu et sur notre impuissance à les comprendre, Galilée trouve des expressions éloquentes et vraies, que Bossuet n'aurait pas désavouées. Nous avons déjà indiqué un passage de la IVe Journée, dans lequel il constate qu'au delà de toutes les causes secondes il faut nécessairement reconnaître la cause première, dont une action essentiellement miraculeuse peut seule expliquer l'origine première de toutes choses. Nous avons dit que Galilée tient beaucoup à la considération des causes finales: dans ce même dialogue, on voit qu'il en possède bien la théorie et qu'il en comprend la portée sans l'exagérer. Surtout il ne veut pas (Ire Journée) que l'utilité de l'homme soit considérée comme la fin unique de toutes choses en ce monde, ni qu'une cause finale, quelque réelle qu'elle soit, puisse être considérée comme l'unique fin de la puissance naturelle à laquelle elle se rapporte; car, suivant Galilée (IIIe Journée), la divine Providence, générale et spéciale à la fois, s'applique tout entière à l'ensemble et tout entière aussi à chaque détail, de même que, dit-il, le soleil, qui répand dans tout notre système planétaire la lumière et la chaleur, mûrit un grain de raisin aussi efficacement que si le terme de son action était exclusivement la maturation de ce grain. Comme on le voit, en dehors de la mécanique, de la physique et de l'astronomie, en philosophie pure, Galilée savait trouver sans effort les grandes pensées et les exprimer dignement en un langage vrai et simple comme elles. L'étendue et l'élévation de son esprit étaient dignes de l'exactitude de sa méthode et de la rectitude puissante avec laquelle il l'appliquait.

La méthode de Galilée, de même que sa doctrine sur le système du monde, a triomphé de toutes les oppositions soulevées contre elle. Ouverte à tous les progrès, elle reste maîtresse du champ de la science pour le présent et pour l'avenir, qui continuera d'y ajouter de nouveaux perfectionnements, mais qui n'en retranchera rien. L'emploi de cette méthode physico-mathématique avait commencé dès l'antiquité pour quelques parties de la mécanique des solides, de l'hydrostatique, de l'acoustique, de l'optique et de l'astronomie. Malgré les idées étranges auxquelles nous avons fait allusion, Kepler a fait une application excellente de cette méthode à la détermination des mouvements de Mars, et par suite à la détermination des révolutions elliptiques de toutes les planètes, et des lois géométriques de ces révolutions. Puis, par la même méthode, Newton a remonté jusqu'au principe mécanique de ces lois: il a trouvé ainsi ce que le *positivisme* lui aurait défendu de chercher, c'est-à-dire la *cause* des mouvements planétaires. Au lieu de chercher, comme Descartes le lui aurait prescrit, l'*essence* de cette cause, il a trouvé la *loi* mathématique de l'action de cette force jusqu'alors inconnue, et, parce qu'il a connu cette force et son mode d'action, sans pouvoir décider si elle est irréductible ou bien si elle n'est elle-même qu'une manifestation d'une force plus générale, il a pu dépasser les lois de Kepler en les confirmant; il a pu rectifier la troisième loi, qui n'est exactement vraie qu'autant que la masse de la planète est une quantité négligeable par rapport à la masse du soleil; il a pu, de plus, poser les bases de la théorie des perturbations, de ces déviations désormais calculables, qu'heureusement l'imperfection des instruments avait empêché Kepler de remarquer; car elles l'auraient peut-être fait douter de ses lois. C'est ainsi que, par la méthode de Galilée suivie jusqu'au bout, c'est-à-dire en s'élevant des lois secondaires, premier résultat de l'induction expérimentale aidée de la mesure et du calcul, jusqu'aux lois premières et aux forces motrices, Newton est arrivé à la mécanique céleste, œuvre immense qui s'est continuée après lui et se continuera toujours.

C'est Galilée qui le premier a établi solidement cette méthode, qui l'a étendue, qui en a généralisé et régularisé l'emploi, et qui a montré le premier la nécessité de l'appliquer à toutes les sciences physiques. Il l'a appliquée lui-même avec succès à l'astronomie, par exemple dans l'étude des taches solaires, des montagnes de la lune, des phases de Vénus et de Mars et des variations de leurs diamètres apparents, dans ses longs et patients efforts pour la détermination, trop difficile alors, des mouvements des satellites de Jupiter découverts par lui, et dans ses discussions sur le système du monde; il a appliqué avec succès cette méthode à l'ensemble de la mécanique des corps solides, et à des parties de l'hydrostatique, de la dioptrique, du magnétisme, de l'acoustique, etc. Sans doute, il a commis quelques erreurs, faciles à relever, même dans ses meilleurs ouvrages; mais ces erreurs, facilement rectifiées par l'emploi de sa méthode, sont bien moins nombreuses et bien moins graves que celles qui lui ont été imputées à tort par M. Arago en vertu de fausses citations ou d'interprétations fausses justement relevées par M. Albèri.

Depuis, on a appliqué cette méthode d'une manière complète à la mécanique céleste, à la mécanique non-seulement des solides, mais des liquides, des gaz et des vapeurs, aux ondes sonores, aux ondes lumineuses, à l'électricité, au magnétisme, à la cristallographie, à la chimie, à toutes les branches de la météorologie, et, dans la mesure du possible, aux sciences biologiques et économiques. Chacune de ces applications a créé une science nouvelle, comme les *sciences nouvelles* que Galilée proclamait en 1638 dans ses dialogues. Par exemple, la cristallographie est devenue une science par la mesure des angles des cristaux et surtout par la mesure des réfractions de la lumière qui les traverse; la chimie, qui n'était qu'un art, est devenue une science par les pesées, qui ont conduit à la notion des équivalents chimiques. Par les considérations géométriques de la cristallographie, par l'étude des groupements atomiques et des substitutions dans les combinaisons chimiques, par la théorie des modifications que les ondes lumineuses, calorifiques et chimiques de

l'éther éprouvent dans leur passage à travers différentes substances, et par les considérations de dynamique moléculaire auxquelles conduit la théorie mécanique de la chaleur, on pénètre de plus en plus dans la connaissance scientifique de la constitution intime des corps, et il est impossible de prévoir jusqu'où l'on ira dans cette voie par l'union étroite de l'expérimentation physique et du calcul mathématique.

Il faut bien se garder de confondre les tendances des grands inventeurs avec celles des grands organisateurs. Trop souvent ces derniers sont tentés de poser une borne, un *nec plus ultra*, au bout de leur tâche. Au contraire, comme tous les grands inventeurs, Galilée a ouvert une voie, dans laquelle il a fait hardiment et sûrement les premiers pas, et dans laquelle il a entraîné et lancé ses successeurs en les invitant à le dépasser de plus en plus. Il est mort en indiquant à Viviani et à Torricelli des problèmes de physique à résoudre, et, comme la méthode était sûre, le succès a répondu aux efforts des disciples et des imitateurs, comme à ceux du maître.

La collection à peu près complète des écrits et des lettres qui restent de Galilée, y compris ses travaux, qu'on avait cru perdus, sur les satellites de Jupiter, se trouve dans les seize volumes in-8 de l'édition publiée par M. Albèri à Florence, de 1842 à 1856. Cette édition contient de plus quelques écrits, tant des défenseurs de Galilée que de ses adversaires, de nombreuses lettres de ses principaux correspondants, divers documents sur sa vie, ses travaux, ses inventions, son procès et sa condamnation, et sa biographie rédigée par son jeune disciple Viviani. Mais aux ouvrages de Galilée contenus dans cette collection il faut joindre *huit lettres inédites de Galilée* publiées par l'abbé Sante Pieralisi (Rome, 1858, in-8), d'autres lettres de Galilée publiées par M. Wolynski et par M. Guasti dans l'*Archivio storico italiano*, t. XVI et XVII, et des notes critiques de Galilée sur un ouvrage anticopernicien de J. B. Morin, publiées par M. le prince Boncompagni dans le *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche et fisiche*, t. VI (janvier 1873). Les mêmes publications de MM. Wolynski et Guasti augmentent beaucoup la collection des lettres et documents concernant Galilée sans être de lui. De plus M. Arduini a publié à Florence en 1864 un ample recueil de lettres de la sœur Maria Céleste, l'aînée des trois enfants illégitimes de Galilée, religieuse très-distinguée par les qualités du cœur, de l'esprit et du style. Parmi les pièces publiées par M. Albèri, il y en a deux contre lesquelles il met les lecteurs en garde, sans en nier expressément l'authenticité comme il aurait pu le faire sans crainte ; ce sont : une relation mensongère du procès de Galilée, faussement attribuée à son ami dévoué Buonamici, et une autre relation, non moins mensongère, fabriquée au XVIIIe siècle par un certain comte Gaetani sous la forme d'une lettre prétendue de Galilée au P. Renieri. En contradiction flagrante et perpétuelle avec des faits maintenant bien connus et avec des pièces authentiques, maintenant livrées à la publicité, ces pièces apocryphes doivent être mises sur la même ligne que les fables débitées par tant de détracteurs de la mémoire de Galilée depuis les assertions fausses et calomnieuses de Mallet Dupan jusqu'au *factum* posthume du P. Olivieri (*Di Copernico e di Galileo*, Bologne, 1872, in-8). C'est sur de pareilles autorités que reposent des légendes, répétées encore tous les jours avec une légèreté peu excusable par des écrivains estimables à d'autres égards, par exemple par M. l'abbé Pioger (*le Dogme chrétien et la pluralité des mondes habités*, 1re partie, ch. XV, p. 255-260, Paris, 1874, in-12). Suivant une de ces légendes, Galilée aurait établi son système astronomique, non sur l'observation, le raisonnement et le calcul, mais sur de fausses interprétations de l'Écriture sainte, et il aurait été justement puni pour avoir voulu ériger ce système en dogme théologique. Suivant une autre légende, le système de Galilée renferme des erreurs corrigées depuis par Newton et par Laplace, et ce serait à cause de ces erreurs de détail, que ce système aurait été rejeté par les congrégations romaines. Suivant une autre légende, Urbain VIII aurait été tout disposé à accepter le nouveau système du monde ; mais Galilée se serait perdu lui-même en provoquant par des railleries indécentes la vengeance personnelle du pape, qui pourtant, au bout de quelques jours, aurait eu la clémence de lui accorder la remise entière de sa peine. Toutes ces faussetés tombent devant les textes authentiques, pour peu qu'on daigne y jeter les yeux. Parmi les pièces concernant le procès de Galilée, la seule qui eût été publiée avant 1850 était le texte de la sentence avec la formule d'abjuration. Le recueil entier des autres pièces du procès, après avoir été en France longtemps (de 1813 à 1846) sans qu'on en eût tiré parti, est maintenant dans les archives du Vatican. M. Albèri n'en a connu et reproduit que les extraits tout à fait insuffisants publiés en 1850, par Mgr Marini, qui s'est appliqué à dérouter les lecteurs par des omissions calculées et par des remarques trompeuses. En 1867, M. de l'Épinois a donné de ces pièces une édition beaucoup plus étendue et plus consciencieuse, mais encore très-incomplète. D'autres pièces relatives à ce même procès, copiées en 1848 d'après les registres des *Decreta* de l'Inquisition romaine, ont été publiées en 1870 et 1872, par M. Silvestro Gherardi (*Il Processo Galileo riveduto sopra documenti di nuova fonte*, Florence, 1870, in-8, et *Sulla dissertazione del dott. Emilio Wohlwill*, Florence, 1872, in-8, extraits de la *Rivista Europea*). Enfin M. Pietro Riccardi, auteur d'une *Bibliographie Galiléenne* (Modène, 1873, in-4), a réuni toutes les pièces connues jusqu'à ce jour sur le procès et la condamnation de Galilée et les a publiées à la suite d'une bonne étude critique (*Di alcune recenti memorie sul processo e sulla condanna del Galileo*, Modène, 1873, in-4), dans laquelle il a montré, après M. Gherardi et M. Wohlwill (*Der inquisitions process des Galileo Galilei*, Berlin, 1870, in-8), que la pièce qui a motivé la condamnation était l'œuvre d'un faussaire, fait vainement contesté par M. Friedlein dans une revue allemande. Quant à la *Vie de Galilée* par Viviani, elle est très-défectueuse, surtout en ce qui concerne le procès, parce que, désirant obtenir l'impression en Italie, l'auteur s'était efforcé de plaire à l'Inquisition romaine. La Vie de Galilée que M. Albèri avait promis d'écrire n'a pas paru. L'auteur du présent article a publié en 1868 un volume intitulé *Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques*. S'appuyant sur les œuvres de Galilée, sur sa correspondance et sur les documents authentiques qui le concernent, l'auteur s'est efforcé d'être plus juste qu'on ne l'avait été jusqu'alors envers la mémoire de Galilée et en même temps envers ses adversaires et ses ennemis. En défendant et en exaltant son illustre compatriote, Libri avait montré une partialité injuste et violente, capable de compromettre la meilleure cause. En sens contraire, M. Biot s'était laissé tromper par les conversations astucieuses du P. Olivieri. M. Arago, M. de Reumont, M. Valson

et surtout M. Philarète Chasles s'étaient faits les échos trop complaisants et quelquefois les amplificateurs passionnés de fausses imputations lancées ou insinuées avant eux contre Galilée considéré comme homme et comme savant. Sur les travaux scientifiques de Galilée, outre les écrits de MM. Albèri, Trouessart, Joseph Bertrand, Parchappe et autres, cités et appréciés dans la *Notice bibliographique* qui termine mon volume publié en 1868, il faut lire quelques ouvrages plus récents, par exemple : dans le recueil des Œuvres d'Antinori (Florence, 1868, in-12), les écrits intitulés : *Della filosofia di Galileo* (p. 1, 97), *Galileo e Cartesio* (p. 98-107), et *Notizie istoriche relative all' accademia del Cimento* (p.108-267). Je ne connais que le titre du volume intitulé : Ciavarini, *Della filosofia di Galileo* (Florence, 1869, in-8). TH. H. M.

GALL (François-Joseph), créateur de la prétendue physiologie intellectuelle ou cérébrale qu'on désigne sous le nom de *phrénologie*, est né à Tiefenbrunn, près de Phorzheim, dans le duché de Baden, le 9 mars 1758. Après avoir fait ses études médicales à Strasbourg, il se rendit à Vienne, où il prit ses grades et fut reçu docteur en 1785.

Il se destinait d'abord à la pratique de son art, et il avait cherché à se former une clientèle à Vienne; mais on ignore si comme praticien il obtint quelques succès. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il se fit connaître par l'exposition de son système. A quelle époque a-t-il conçu la première idée de ce système? Si on l'en croit, ses premières observations, en ce sens, dateraient de ses études au collége, et depuis il n'aurait cessé d'être dominé par les mêmes idées. Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans les dernières années du XVIIIe s., en 1798, qu'il annonça, dans une lettre adressée au baron de Retzer, son intention de publier un ouvrage sur sa prétendue doctrine : cette lettre fut insérée dans le *Mercure* de Wieland.

Plus tard, Gall voulut faire des leçons publiques sur le même sujet; mais la cour de Vienne en fut alarmée, et un édit impérial lui intima l'ordre de suspendre son cours; il n'en fallait pas davantage pour lui donner un commencement de célébrité, à une époque surtout où toutes les têtes fermentaient en Europe. Gall profita habilement de la position qu'on venait de lui faire : il se mit à voyager, disant qu'il allait exposer son système dans des pays où l'obscurantisme ne lui fermerait pas la bouche comme en Autriche. Il alla d'abord à Berlin, où il commença un cours de phrénologie, le 3 avril 1805. Il paraît qu'il n'y fit pas fortune; car bientôt il quitta Berlin, et, dans cette même année 1805, il se rendit à Dresde, où on prétend qu'il lui fut défendu de recevoir des femmes dans son auditoire. Là encore la doctrine du novateur ne put s'implanter, car on le voit quitter presque aussitôt Dresde pour se rendre à Torgau, puis de Torgau aller à Woerlitz, puis de là à Halle, où, dit-on, il convertit à sa doctrine les anatomistes Reil et Loder.

Toutefois ce n'était pas encore là que sa doctrine pouvait prendre racine; il quitta donc Halle pour se rendre à Iéna. Au commencement de 1806, nous le retrouvons à Copenhague, puis à Hambourg, puis à Amsterdam, à Leyde, à Francfort et à Carlsruhe. Au commencement de 1807, il s'arrêta à Heidelberg, où il trouva un contradicteur sérieux dans le professeur Ackermann; de là il passa à Munich, c'était au mois d'avril; trois mois après, il est à Zurich, et enfin, vers la fin d'octobre 1807, il arrive à Paris.

Nous examinerons tout à l'heure les bases de la prétendue doctrine de Gall; nous verrons où il avait puisé ses observations, et surtout quelle est la valeur de ces observations; nous dirons seulement ici que Gall prétendait avoir fait tourner toutes ses pérégrinations au profit de sa doctrine; que pendant ses voyages, dans toute l'Allemagne, il aurait étudié l'organisation des hommes les plus éminents de l'époque, et en même temps celle des hommes les plus bornés; et qu'il aurait ainsi parfaitement saisi, par le rapprochement, les nombreuses différences des uns aux autres.

Gall assurait qu'il avait rassemblé des faits innombrables dans les écoles qu'il avait visitées, dans les maisons d'orphelins, d'enfants trouvés, dans les hospices d'aliénés, dans les prisons, dans les audiences des tribunaux, et jusque sur les places d'exécution, au pied des échafauds; qu'il avait fait, en outre, de nombreuses recherches sur les différents cas de suicide, sur les idiots et les aliénés; qu'il avait mis à contribution les collections anatomiques et physiologiques, et qu'enfin il avait passé une grande partie de sa vie dans les musées à contempler les statues ou les bustes des grands hommes de l'antiquité, etc., etc.

Gall, arrivé à Paris vers la fin de 1807, y exposa sa doctrine en toute liberté, et on sait qu'elle y excita le plus vif engouement, mais presque uniquement parmi les gens du monde; bientôt il s'associa un de ses compatriotes, G. Spurzheim, et publia avec lui la plupart de ses ouvrages. Il adressa ses premières recherches à l'Institut, sous forme d'un mémoire, le 14 mai 1808; et comme ce corps savant ne paraissait nullement disposé à adopter les conclusions physiologiques que Gall croyait pouvoir déduire de ses recherches sur le système nerveux, c'est au public que furent ensuite adressées ses différentes publications.

En 1809, il publia ses *Recherches sur le système nerveux en général, et sur celui du cerveau en particulier.*

Dans le courant de 1808, il avait fait imprimer son *Introduction au Cours de physiologie du cerveau*, ou le discours prononcé à la séance d'ouverture de ce même cours.

De 1810 à 1820, il publia, conjointement avec Spurzheim, en 4 vol. in-4, avec atlas, l'ouvrage intitulé *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux, par la configuration de leur tête.*

De 1822 à 1825, il publia 6 vol. in-8, *sur les Fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchants, les talents et les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête.*

Cet ouvrage se compose de quatre parties : 1° Sur l'origine des qualités morales et des facultés intellectuelles de l'homme et sur la condition de leur manifestation; 2° De l'influence du cerveau sur la forme du crâne; difficultés et moyens de déterminer les qualités et les facultés fondamentales, et de découvrir le siége de leurs organes; 3° Organologie, ou exposition des instincts, des penchants, des sentiments et des talents, ou des qualités morales et des facultés intellectuelles fondamentales de l'homme et des animaux, et du siége de leurs organes; 4° Revue critique de quelques ouvrages anato-

mico-physiologiques, et exposition d'une nouvelle philosophie des qualités morales et des facultés intellectuelles.

C'est dans cet ouvrage qu'il faut chercher les fondements de la doctrine de Gall ou de la phrénologie ; il croyait avoir mis le sceau à sa renommée, et avoir à jamais fermé la bouche à ses adversaires par cette publication ; mais, il faut le dire, ce livre eut peu de succès : l'engouement était passé, il n'était plus de mode de s'occuper de phrénologie ; aussi peu d'années après, c'est-à-dire en 1828, Gall termina sa carrière à Paris d'une manière obscure, et presque inaperçue.

Il nous reste maintenant à examiner le système philosophique que Gall avait cherché à faire prévaloir ; nous allons procéder à cette appréciation avec quelque étendue et en nous basant sur ce qu'il a écrit lui-même dans le grand ouvrage publié de 1822 à 1825.

Dès les premières pages, Gall a exprimé les propositions fondamentales de sa doctrine ; elles sont au nombre de cinq ; les voici textuellement :

1° *Les qualités morales et les facultés intellectuelles sont innées.*

2° *L'exercice ou la manifestation des facultés ou qualités morales dépend de l'organisation.*

3° *Le cerveau est l'organe de tous les penchants, de tous les sentiments et de toutes les facultés.*

4° *Le cerveau est composé d'autant d'organes particuliers qu'il y a de penchants, de sentiments, de facultés qui diffèrent essentiellement entre eux.*

5° *La forme de la tête et du crâne, qui répètent dans la plupart des cas la forme du cerveau, suggère des moyens pour découvrir les qualités et les facultés fondamentales* (*Op. cit.*, t. V et VI).

Telles sont les conditions que Gall veut qu'on *suppose* pour rendre *possible* sa doctrine ; mais il est évident que les trois premières sont complétement étrangères à ses prétendues découvertes : professées avant lui à tort ou à raison, professées après lui, il a pu en user, mais il n'avait pas le droit de les donner comme les résultats de ses propres observations ; il n'en reste donc que deux, ou plutôt qu'une seule, véritablement à lui, c'est la prétendue multiplicité des organes encéphaliques, organes qui répondraient tous à un égal nombre de facultés ou de qualités morales.

Ceci une fois admis, nous allons, pour abréger, passer immédiatement à l'examen de cette dernière et unique proposition.

Longtemps avant Gall, quelques physiologistes avaient eu l'idée de rechercher quels peuvent être les rapports de l'organisation cérébrale avec l'entendement humain ; et, pour arriver à leur but, ils avaient tour à tour invoqué l'anatomie du cerveau dans ses applications physiologiques et pathologiques, l'anatomie comparée de cet organe, les vivisections, et d'autres moyens du même genre. Nous dirons tout à l'heure à quels résultats ils sont arrivés par cette voie ; mais Gall nous prévient lui-même qu'il n'a pas suivi cette marche. Nous allons citer ses propres paroles pour montrer comment il procédait, soit pour découvrir les facultés, soit pour trouver les protubérances extra-crâniennes qui sont censées leur correspondre.

Lorsqu'il enfanta sa doctrine, il avait bien cette notion vague et générale, que, d'une part, le cerveau est un assemblage d'organes, et que, d'autre part, l'intelligence est un assemblage de facultés ; mais il ne savait ni où étaient les protubérances, ni quels noms on devait donner aux facultés. « Je ne savais, dit-il (t. IV, p. 2), si je trouverais dans la langue des expressions pour désigner toutes les qualités et les facultés fondamentales. »

Comment faire alors ? comment résoudre cette première difficulté ? Le voici :

« Je rassemblai dans ma maison, dit-il (*ubi supra*), un certain nombre d'individus, pris dans *les plus basses classes*, et se livrant à différentes occupations : des cochers de fiacre, des commissionnaires, etc. ; j'acquis leur confiance, et je les disposai à la franchise en leur donnant quelque argent, et en leur faisant distribuer du vin et de la bière. Lorsque je les vis dans une disposition d'esprit favorable, je les engageai à me dire tout ce qu'ils savaient réciproquement, tant de leurs bonnes que de leurs mauvaises qualités, et j'examinai soigneusement les têtes des uns et des autres.

« Je ne pus point être dérouté par les fausses idées que se font les philosophes sur l'origine de nos qualités et de nos facultés : chez les individus auxquels j'avais affaire, il ne pouvait pas être question d'*éducation !*... Des hommes semblables sont les enfants de la nature ! »

On a dit, et avec raison, que Gall, dans ses recherches, n'avait recueilli que des anecdotes, que des commérages ; mais, en vérité, ici ce sont des propos d'ivrognes que Gall va invoquer : il ramasse dans les rues de Vienne la fange de la population, il gorge de vin et de bière quelques misérables, et il a la naïveté de nous dire que, quand il les voyait dans une disposition d'esprit favorable, il les prenait à part et les faisait jaser les uns sur les autres, et que c'est ainsi qu'il a formé la langue de sa science nouvelle !

Quoi qu'il en soit, fort de recherches aussi bien instituées, Gall s'exprime de la manière suivante (t. III, p. 208) :

« C'est ainsi que naquit cette carte crâniologique, saisie avec tant d'avidité par le public.... Les savants, les artistes s'en sont bientôt emparés ; ils l'ont exécutée tant bien que mal, sans jamais me consulter, et en ont répandu un grand nombre dans le public, sous toutes sortes de masques. »

Et on devait accueillir, en effet, avec une sorte d'engouement, cette topographie cérébrale, sans en rechercher les fondements et l'origine ; les demi-savants devaient en orner leurs cabinets. Il est si flatteur de passer pour un homme profond, de laisser croire au vulgaire qu'on possède le merveilleux secret de lire jusqu'au fond de l'âme, et cela en promenant la pulpe des doigts sur le crâne du premier venu !

Voici maintenant quelle est la marche suivie par Gall dans la création de cette grande œuvre. Il crut pouvoir grouper en plusieurs grandes sections ses prétendus organes encéphaliques, et, par suite, les distribuer en une sorte de hiérarchie : il s'occupa d'abord des parties qui correspondent, suivant lui, aux *qualités inférieures*, pour passer successivement à celles qui correspondraient aux *sentiments les plus élevés* (t. III, p. 224).

Nous suivrons le même plan dans cette exposition critique ; nous ferons connaître d'abord les organes et les facultés que Gall a placés dans le cervelet ; puis ceux qu'il a rapportés à la région postérieure du cerveau ; puis nous passerons aux sens localisés par lui dans la région moyenne ; et enfin nous verrons comment il a été parlé de la région antérieure du crâne.

I. Région cérébelleuse. — Le cervelet, si nous en croyons Gall, est l'organe de la génération. Il serait peut-être curieux pour nos lecteurs de savoir par quel chemin le père de la phrénologie

est arrivé à cette découverte; mais en vérité nous ne nous sentons pas le courage de rappeler les indécentes histoires racontées dans ce chapitre : nous nous bornerons à en citer deux : l'une est celle d'un *petit garçon de cinq ans qui avait déjà depuis quelques années satisfait avec des femmes l'instinct de la propagation.* Il est bien entendu que sa nuque était large, bombée et robuste (p. 261). La seconde histoire, non moins véridique, est celle d'un autre petit garçon *âgé de moins de trois ans*, qui se jetait non-seulement sur de petites filles, mais sur des femmes. Il mourut prématurément, et voici pourquoi (c'est Gall qui fait naturellement ce commentaire) : *Comme ce petit garçon était entouré de filles qui se prêtaient à satisfaire ses désirs comme à un jeu piquant par sa singularité, il mourut de consomption avant d'avoir atteint la fin de sa quatrième année.*

Voilà pourtant ce que Gall appelle des *faits positifs*, ou des *preuves directes* de son assertion! Quant à nous, et bien que Gall nous affirme *qu'il a vu cela à Paris*, nous ne pouvons croire ni à la possibilité de ces faits, ni à un tel degré de dépravation. Voici maintenant un échantillon de ce qu'il nomme des *faits négatifs*, ou à *toutes épreuves*. Après avoir invoqué les portraits de Charles XII, de Newton et de Kant, portraits qui permettent *de voir* à tout phrénologiste que le cervelet de ces grands hommes était très-peu développé : *Est-il étonnant après cela*, s'écrie Gall (*ubi supra*), *que saint Thomas à Kempis, dans le portrait duquel je reconnais le même caractère, se soit armé d'un tison pour repousser loin de lui une jeune fille remplie d'attraits!*

II. Région postérieure du cerveau. — Gall a placé peu d'organes dans cette région, tandis que la région frontale en est criblée; c'est qu'aussi l'exploration n'est pas facile dans cette partie de la carte crâniologique : ce sont des lieux *peu fréquentés;* toutefois Gall a trouvé moyen d'y placer dans un espace de quatre à cinq centimètres, cinq organes correspondant à l'*amour de la progéniture*, à l'*attachement* ou à l'*amitié*, à la *défense de soi-même*, à l'*orgueil* ou à la *fierté*, à la *vanité* ou au *désir de la gloire*.

Gall et Spurzheim ne sont pas tout à fait d'accord sur cette topographie particulière : là où Gall n'a vu que l'*attachement* et la *défense de soi-même*, Spurzheim a vu de plus l'*habitativité*, c'est-à-dire le choix des habitations, et il a quelque peu déplacé, il a fait reculer l'organe de l'*orgueil*, pour loger son organe nouveau : il n'a pas entendu par cela détruire la création de Gall : c'est un simple remaniement de cette partie de la carte crâniologique. Du reste Spurzheim avait, comme Gall, une foule d'anecdotes, et tout aussi vraisemblables, à l'appui de ses suppléments d'organes : nous nous abstiendrons de les citer; disons plutôt à quels résultats sont arrivés les physiologistes sur cette région de l'encéphale.

Le cervelet a été depuis longtemps l'objet de nombreuses recherches de la part des physiologistes : les uns ont enlevé tout un côté de cet organe; les autres ont procédé par couches successives. Le résultat général des recherches faites par Rolando serait que la *diminution des mouvements* est en raison directe des lésions opérées sur le cervelet; de sorte que cet organe N'EST QU'UN APPAREIL MOTEUR!

Les conclusions que M. Flourens a tirées de ses expériences ne sont pas moins positives. Suivant ce physiologiste, l'énergie des mouvements serait d'abord affaiblie par les lésions du cervelet; mais il y aurait surtout altération dans la faculté de coordonner ces mouvements, à ce point que la locomotion ne pourrait plus avoir lieu.

Les faits pathologiques ont été, pour la plupart, recueillis par Burdach avec un soin extrême; or, de cette masse de faits, la seule conclusion à tirer, c'est que le cervelet concourt particulièrement aux actes de la motilité.

Quant à la région postérieure du cerveau, il serait bien difficile de donner des résultats spéciaux, afin de les mettre en regard de ceux que les phrénologistes ont imaginés; on a constaté une telle solidarité, une telle concordance dans toutes les parties de l'encéphale, que partout, et toujours, on arrive à peu près aux mêmes résultats.

En effet, dès qu'on a rappelé ce fait général que les facultés intellectuelles ont leur siége dans les hémisphères cérébraux; que la graduation de leur développement concorde assez bien dans la série animale avec celui des facultés supérieures de l'âme; dès qu'on a rappelé, dis-je, cette proposition aussi vieille que la science; si, par des observations *positives*, on veut aller plus loin, on est arrêté court, à ce point qu'on désespère véritablement de jamais faire un pas de plus.

Si les expériences faites sur les régions postérieures des hémisphères cérébraux montrent des attributions différentes de celles qui appartiennent au cervelet, elles n'en montrent aucune qui se distinguent des attributions des autres régions des hémisphères : pour le cervelet, il y a prédominance dans les perturbations de la motilité; pour les hémisphères, il y a abolition plus ou moins complète des seules facultés sensoriales. Quant aux faits pathologiques, leur signification est la même : il y a des troubles intellectuels; mais ces troubles sont toujours *généraux*. Qu'il y ait délire aigu ou chronique, aliénation marquée par la manie ou par l'imbécillité, toujours est-il que l'intelligence est troublée dans son *ensemble* comme une machine très-compliquée, dont on vient de léser un rouage. Il serait donc impossible de trouver ici un seul fait propre à rendre vraisemblables les assertions de Gall sur l'existence de telle ou telle faculté dans cette région du cerveau. Voyons s'il a été plus heureux dans les autres parties.

III. Région moyenne du cerveau. — Gall a placé ici sept ou huit organes; savoir, en procédant de bas en haut : l'*instinct carnassier* au-dessus du méat auditif; le *sens de la mécanique* dans la région temporale; le *sens de la ruse* au-dessus de l'instinct carnassier; le *sentiment de la propriété* en arrière de l'arcade supérieure de l'orbite; l'*organe de la circonspection* dans la région moyenne des pariétaux; l'*organe de la fermeté* sur le sommet de la tête; et enfin, le *sentiment religieux* en arrière de la région frontale.

Ici encore, tout en restant d'accord sur les grands principes, Spurzheim a remanié la carte crâniologique. Ainsi, dans les régions latérales, au pourtour des oreilles, là où Gall n'avait placé que l'instinct carnassier, la ruse et le vol, Spurzheim a aperçu la *combativité* ou l'amour des combats, la *destructivité* ou l'instinct de la destruction, la *biophilie* ou l'amour de la vie, et l'*alimentivité* ou l'appétit des aliments. Dans la région supérieure de la tête, il a déplacé la circonspection pour introduire trois nouveaux organes, savoir : la *merveillosité* ou l'amour du merveilleux, l'*espérance* et la *consciencïosité*.

Sur une autre ligne, il a rangé cinq organes de sa façon, et en s'appuyant, comme son collaborateur, sur une foule d'anecdotes. Mais com-

ment se fait-il que Gall, moins fécond que Spurzheim, n'ait fait qu'une seule et même proéminence de l'organe *du vol* et de celui *de la propriété?* C'est que, dans les idées du fondateur de la phrénologie, c'est *tout un!* L'organe est-il médiocrement développé? c'est le sentiment de la propriété, sentiment honnête, d'après les conventions humaines; honnête même par excellence, puisque en certains pays, ceux qui possèdent seraient seuls dans la classe des honnêtes gens. Est-il un peu plus développé? c'est le penchant à faire des provisions, et bientôt le penchant à faire des acquisitions; c'est même la convoitise, penchant qui peut encore passer pour honnête, pourvu qu'il ne dépasse pas certaines bornes. Enfin, l'organe est-il très-développé? c'est le penchant au vol. *Ne nous flattons pas*, dit Gall (t. IV, p. 238), *d'avoir sauvé la nature du reproche d'être l'auteur du penchant au vol; ce penchant est le résultat d'un très-grand développement et d'une activité très-énergique du sentiment de la propriété.* Quelle théorie! bon Dieu!

Si maintenant nous interrogeons la science sur les fonctions de la partie moyenne du cerveau, nous verrons qu'en s'en tenant aux expériences positives faites par les physiologistes, on ne saurait trouver des différences notables entre cette région moyenne et la région postérieure. Les deux ordres de faits que nous avons déjà signalés, à savoir, les troubles intellectuels et les lésions nerveuses, se montrent avec autant d'évidence, et dans une proportion à peu près semblable, soit que l'altération matérielle porte sur la région moyenne du cerveau, soit qu'elle porte sur la région postérieure. On retrouve toujours de l'aliénation et du délire, des paralysies et des convulsions, absolument comme dans les cas précédents.

Il est arrivé plus d'une fois qu'un espace plus ou moins considérable de la calotte osseuse ayant été détruit, soit par un travail de mortification, soit par des couronnes de trépan, la région moyenne et supérieure des hémisphères cérébraux a été mise à nu; cette condition, accidentellement produite, a permis aux expérimentateurs de rechercher quels peuvent être les effets de la compression exercée sur cette partie du cerveau.

Or, on a vu que d'abord c'est l'intelligence qui est troublée, mais troublée dans l'*ensemble* de ses opérations; les impressions du dehors n'arrivent pas à la conscience avec netteté, la perception est imparfaite, l'association des idées n'a plus lieu, et les volitions sont impuissantes; si la compression est plus forte, il y a suspension complète des opérations intellectuelles: l'homme perd, comme on le dit, la connaissance, il ferme les yeux, s'affaisse sur lui-même, et tombe dans un anéantissement profond.

Ainsi tout tend à confirmer ce fait, que le cerveau, dans sa région moyenne comme dans sa région postérieure, concourt à toute manifestation intellectuelle. Mais il est impossible de faire un pas de plus: rien ne prouve qu'il y ait là un département affecté à tel ordre de manifestations plutôt qu'à tel autre.

IV. Région antérieure du cerveau. — Gall a considéré cette partie du cerveau comme l'un des deux pôles du sphéroïde encéphalique : c'est le pôle frontal toujours en antagonisme avec le pôle occipital, ou le pôle des mauvaises passions. Il y a donc placé les facultés les plus élevées et les plus nobles penchants. Aussi, comme le terrain était à ménager, il a d'abord glissé sous le plancher de l'orbite trois organes : le *sens des mots*, le *sens du langage*, et la *mémoire des personnes*. Puis il a placé sur deux rangs huit autres facultés, savoir: pour le premier rang, le *sens des nombres*, le *sens des couleurs*, le *sens des localités*, et la *mémoire des choses;* puis, pour le second rang, le *sens des tons*, l'*esprit caustique*, l'*esprit métaphysique*, et la *sagacité comparative*.

Mais c'est ici qu'il faut véritablement admirer son collaborateur : il faut voir quel parti Spurzheim a su tirer de cette région frontale! Il n'y a pas fait entrer moins de seize organes! Il est vrai que ceux-ci n'y sont pas fort au large. Il en a mis six dans la largeur du sourcil; mais en les plaçant, pour ainsi dire, de champ, sur leur tranche, et comme de côté, il a pu parvenir à les empiler. C'est du moins l'idée que rappellent ses têtes d'études et les inscriptions tracées sur le bord inférieur de la région frontale. Cette partie de la carte crâniologique est donc la plus belle, la plus intéressante; c'est, en comparaison du reste, comme une contrée favorisée du ciel.

Gall est intarissable dans l'histoire de chacune de ses prétendues découvertes: il serait fastidieux et très-peu utile de le suivre dans cette longue série d'anecdotes; nous en citerons une ou deux pour faire juger de la valeur des autres. Il s'agit du *sens des localités*, qui donne la passion des voyages: « Une demoiselle, dit Gall (t. IV, p. 457), avait eu de tout temps une grande envie de voyager; elle se laissa enlever de la maison paternelle par un officier. »

Accablée ensuite de chagrin et de remords, elle tombe malade. Gall lui donne des soins, et alors elle lui fait remarquer *deux grandes proéminences que les peines qu'elle souffre lui avaient fait pousser au front. Elles étaient tellement effrayantes*, ajoute Gall, *qu'elles paraissaient à la pauvre demoiselle un effet de la colère céleste.... Mais, dans le fait, c'était l'organe des localités, auquel elle n'avait auparavant jamais fait attention.* C'est ce que Gall appelle une preuve irréfragable. En voici une autre:

« Je rencontrai, dit Gall, dans une rue de Vienne, une femme assez âgée, qui me frappa par le développement énorme qu'avait acquis chez elle l'organe des localités, ou de la passion des voyages. »

Dans l'intérêt de la science, ou plutôt de sa science, Gall aborde cette bonne dame, et engage avec elle une conversation. Elle va sans doute lui apprendre qu'elle a fait de longs voyages; qu'elle a parcouru bien du pays? Nullement: elle lui raconte, *avec feu*, qu'elle s'est enfuie de Munich, et qu'elle est *cuisinière* à Vienne. Que signifie alors son organe des localités? Le voici : en attendant qu'elle puisse voyager, *elle change de maître tous les mois; il lui est impossible de rester longtemps dans la même place* (t. IV, p. 458).

Mais laissons là les faits particuliers, et revenons aux propositions générales. Suivant Gall et ses sectateurs, plus les parties cérébrales placées à la région antérieure et supérieure du front sont développées, plus les facultés caractéristiques de l'esprit humain se prononcent (t. V, p. 221).

Gall, nous le savons, avait une ample moisson d'historiettes pour appuyer cette assertion; mais d'autres, ayant jugé à propos de procéder tout différemment pour trouver les rapports du développement de la région frontale avec celui de l'intelligence, sont arrivés à des résultats qui ont scandalisé les phrénologistes.

Des recherches ont été faites dans des maisons d'aliénés, et il a été constaté que le développe-

ment de la région frontale *est plus grand* chez les imbéciles que chez les hommes d'une intelligence ordinaire, et qu'il l'est *d'autant plus* qu'on descend plus bas dans l'échelle de l'imbécillité (voy. le Mémoire de M. Lélut *sur le Développement du crâne dans ses rapports avec celui de l'intelligence*).

Que deviennent dès lors toutes les déclamations des phrénologistes sur le front bombé des héros, des demi-dieux et des grands philosophes? Que deviennent les lois posées avec tant d'assurance par Gall et son école?

Pour nous qui avons divisé l'encéphale en trois régions seulement, et qui déjà avons examiné les régions postérieures et moyennes, toujours afin de chercher si les actes de l'intelligence ou plutôt si les forces primitives de l'âme sont diversement réparties au moins dans ces grandes portions de la masse cérébrale, nous ne trouvons encore ici que des résultats négatifs. Nous voyons toujours que si la région antérieure est nécessaire à l'accomplissement des actes intellectuels, elle ne *l'est pas plus* que les deux autres; non-seulement les actes de l'intelligence ne se spécialisent pas dans la région frontale, mais ils n'y prennent pas même plus d'énergie, plus de vivacité, plus d'élévation, plus de grandeur que dans les autres parties du cerveau. Force nous est donc de reconnaître que, métaphoriquement parlant, le front n'est pas plus distingué, pas plus noble que l'occiput.

On voit maintenant à quoi se réduit la doctrine de Gall; sur quels fondements elle repose. Si l'auteur de ce système n'avait voulu en faire qu'une conception purement spéculative, qu'un objet de curiosité et d'amusement, il n'y aurait pas eu à s'en préoccuper dans cet ouvrage. Qu'importe, en effet, que quelques désœuvrés, frottés de physiologie, se soient emparés de cette prétendue doctrine pour se grandir un moment aux yeux d'autres désœuvrés? Qu'importe qu'ils aient réussi à se faire passer pour une sorte de savants? Mais Gall avait d'autres prétentions; il lui répugnait qu'on s'avisât seulement de le prendre pour le continuateur de Lavater. C'était pour lui une chose secondaire que ses disciples fussent ou non capables de reconnaître un fripon, un meurtrier au milieu de la bonne société, ou de mettre la main sur un honnête homme au milieu d'un bagne; il voulait qu'on fît de sa doctrine des applications pratiques d'une bien autre importance: il prétendait d'abord résoudre toutes les questions philosophiques sans exception, et mettre ainsi d'accord les moralistes. Il soutenait que sa doctrine devait être appliquée à l'homme *comme objet d'éducation*, et *comme objet de punition*. De sorte que les instituteurs du genre humain, aussi bien que les législateurs, pour agir avec discernement, pour ne jamais commettre de méprises, n'auraient eu qu'à bien se pénétrer de sa physiologie du cerveau: les premiers, une fois nantis de ces précieuses découvertes, auraient pu, jusque dans le sein des écoles primaires, aller déchiffrer sur la tête de chaque enfant toute une destinée de gloire et de grandeur, de même qu'ils auraient pu y signaler une pépinière de fripons et de scélérats. Dès lors, et dans l'intérêt de la société, ils auraient été en mesure de faire un triage dans ce peuple d'enfants; ils auraient condamné hardiment les uns aux occupations les plus abjectes et les plus pénibles, réservant aux autres la culture des sciences et des arts; ils auraient entouré de soins ceux qui, par la forme de leur tête, promettaient d'être des hommes de génie, et ils auraient étouffé en quelque sorte dans leur germe ceux qui, par une conformation opposée, ne promettaient que des instincts de désordre.

D'autre part, les législateurs, les magistrats, une fois bien pénétrés de ces mêmes connaissances, auraient pu à la fois punir judicieusement tous les crimes commis, et en prévenir le retour. Ils n'auraient plus eu besoin, pour graduer leurs peines, pour les proportionner aux délits, de longues et minutieuses instructions judiciaires; il leur aurait suffi de parcourir les maisons d'arrêt et d'y palper les têtes des prévenus: ils auraient su alors, et bien mieux que par les dépositions des témoins, si les prévenus ont réellement commis ce qu'on appelle des délits ou des crimes dans la société; ils auraient su également si, dans le cas où ils seraient convaincus des plus grands forfaits, on doit les considérer comme coupables, ou bien comme ayant simplement obéi à leur organisation cérébrale.

Tel aurait été le côté pratique de la doctrine de Gall, si cette doctrine eût été vraie; mais comme elle n'a aucune apparence de réalité, les applications qu'on a prétendu en faire tombent d'elles-mêmes.

Un physiologiste éminent, le professeur J. Muller de Berlin, a dit (*Syst. nerv.*, t. I, p. 417) en parlant de la doctrine de Gall, qu'il n'y a pas *un seul fait* qui prouve même de la manière la plus éloignée, ni qu'elle soit vraie en la considérant sous un point de vue purement général, ni que ses applications spéciales soient exactes. Quiconque lira avec attention les prétendus faits et observations invoqués par Gall, sera convaincu de la vérité de cette proposition.

C'est aussi ce qu'a démontré un physiologiste français, non moins versé dans ces matières, M. Flourens: fort de belles expériences et de longues études, ce savant a prouvé que la doctrine de Gall est absolument sans fondement, et que la science aujourd'hui marche dans d'autres voies.

Que si on nous objectait qu'aujourd'hui encore l'organologie de Gall a pour elle quelques sociétés dites savantes, des journaux, des cours, des professeurs, destinés à la propager et la défendre, nous dirions que ces faits ne lui donnent pas plus de consistance; les physiologistes en ont fait justice depuis longtemps, et tous répètent aujourd'hui avec Muller (*ubi supra*), *qu'on ne peut s'empêcher de repousser du sanctuaire de la science, ce tissu d'assertions arbitraires qui ne repose sur aucun fondement réel.* L'ouvrage capital de Gall, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier*, a été imprimé à Paris, 1810-20, 4 vol. in-4, et 1822-25, 6 vol. in-8 avec atlas. — Parmi les nombreux écrits suscités par la doctrine de Gall, on pourra consulter particulièrement Flourens, *Examen de la phrénologie*, Paris, 1851, in-12; Lelut, *la Phrénologie, son histoire, etc.*, Paris, 1858, in-12; A. Garnier, *la Psychologie et la Phrénologie comparées*, Paris, 1839, in-8. F. D.

GALLUPPI (Pasquale) naquit à Tropea, dans la Calabre ultérieure, le 2 avril 1770, d'une ancienne famille patricienne. Il fit ses premières études au collége de sa ville natale et les poursuivit à l'Université de Naples, en vue de la profession d'avocat, à laquelle le destinait son père. Il manifesta de bonne heure sa prédilection pour les sciences spéculatives: les mathématiques, la philosophie, la théologie. Ce n'est toutefois qu'à l'âge de trente-sept ans qu'il commença à écrire sur des sujets de philosophie, et il en avait plus de soixante quand il fut appelé à la chaire de logique et de métaphysique de l'Université de

Naples, qu'il occupa jusqu'à sa mort (novembre 1846).

Galluppi traversa, sans s'y mêler, les révolutions de la fin du dernier siècle et du commencement de celui-ci. Les devoirs et les joies de la vie privée, un emploi dans l'administration des finances, et, plus tard, ses fonctions de professeur suffirent avec ses travaux philosophiques à remplir sa vie. Il aimait à travailler, nous dit-on, entre sa femme et ses enfants, sans être troublé par le bruit qui se faisait autour de lui. Il n'en a pas moins exercé une grande influence sur la régénération de l'Italie, en y ranimant par ses écrits et par son enseignement les études philosophiques. Rosmini, Gioberti, Mamiani procèdent de lui. « Dans le temps, dit M. Mamiani, où notre patrie gisait démembrée et avilie, un bon Calabrais, dans la solitude de ses montagnes natales, eut le courage de se confier à son propre esprit pour reconnaître les principes suprêmes de tout le savoir; et bien qu'il n'ait pas réussi à se dégager entièrement de l'autorité des savants étrangers et de l'influence des méthodes qui prévalaient alors dans la péninsule, il est certain qu'il ne faillit pas au devoir d'instigateur indépendant et pénétrant de la vérité. Aussi, pour avoir commencé à faire marcher sur ses propres pieds et sans le secours de béquilles étrangères la philosophie italienne, la mémoire de Pascal Galluppi nous sera toujours chère et vénérable. (*Confessioni di un Metafysico*, t. I, p. 397-498). »

En même temps qu'il renouvelait la philosophie italienne, Galluppi la remettait en honneur au dehors. L'Académie des sciences morales et politiques de France se l'attacha en 1840 comme correspondant, et, pour justifier ce titre, il lui envoya l'année suivante un savant mémoire sur la philosophie de Fichte.

Galluppi a exposé dans un de ses ouvrages (*Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie*, lettre XIV) le développement historique de sa pensée. Élevé dans les principes de l'école expérimentale, il répugnait au sensualisme de Condillac. Il trouva dans Reid une philosophie spiritualiste fondée sur la seule expérience, mais trop timide à ses yeux, ajournant les questions qui intéressent le plus l'humanité, et, pour celles qu'elle ose résoudre, recourant à des suggestions, à des inspirations, à des instincts qui n'apportent à la raison aucune lumière. La critique de Kant lui ouvrit les yeux sur le vice radical des systèmes philosophiques. Il accepta le principe de cette critique, mais il se flatta d'en éviter les conséquences, en s'attachant au *summum quid inconcussum* de Descartes, au *cogito*. La certitude inébranlable de la conscience, telle est la base sur laquelle il prétend édifier toute sa philosophie, sans sortir de la méthode expérimentale. La conscience enveloppe toutes les autres facultés, dont on ne la sépare que par abstraction. Elle est à la fois *subjective* et *objective*. Sentir, percevoir, vouloir, c'est sentir, percevoir ou vouloir quelque chose. Le *moi* pose donc immédiatement le *non-moi*, en même temps qu'il se pose lui-même, et il ne peut pas plus douter de l'existence des objets avec lesquels il est directement en rapport que de sa propre existence. Or la conscience et la perception extérieure ne s'arrêtent pas, comme le supposent les Écossais, aux simples phénomènes. Elles atteignent les substances, sans l'intervention d'un principe *a priori* ou d'une suggestion aveugle; car le phénomène séparé de la substance n'est qu'une abstraction. Les faits de conscience contiennent donc toutes les réalités internes ou externes, et pour en développer les données, il n'est besoin que du principe d'identité admis par les philosophes empiristes.

Hamilton, en corrigeant Reid sans abandonner ses principes, a présenté une théorie semblable sur l'aperception immédiate des réalités substantielles; mais le métaphysicien écossais se refuse à la considération de l'absolu, comme étrangère à la méthode expérimentale. Galluppi prétend faire de l'absolu lui-même un objet d'expérience. Il distingue entre l'expérience simple et l'expérience comparée. La première atteint directement son objet; la seconde reconnaît le sien en vertu d'un rapport perçu entre lui et un autre objet. Ainsi, étant donné un nombre et son rapport avec un second nombre, celui-ci est déterminé par là même. Or il est des objets qui nous apparaissent comme subordonnés à des conditions. Affirmer leur existence, c'est donc affirmer celle de toute la série des conditions qu'ils supposent, et, par conséquent, celle d'un dernier terme auquel s'arrête cette série, c'est-à-dire d'un terme absolu. En un mot, l'absolu est impliqué dans le conditionnel, et, si l'on ne peut refuser à l'expérience la connaissance directe du second, on ne peut lui refuser davantage, en vertu du principe d'identité, la connaissance indirecte du premier.

C'est ainsi que Galluppi fait sortir de la psychologie toute la métaphysique. Nous trouvons en nous-mêmes, dans notre volonté libre, ainsi que dans l'idée que nous nous faisons de toute chose qui commence d'être, un rapport nécessaire avec une existence antérieure, lequel n'est autre chose qu'un rapport de causalité. Le rapport de finalité ou de causalité intelligente est également impliqué dans la perception des faits qui s'enchaînent suivant un ordre régulier ou qui concourent à des fonctions communes. Ainsi se démontre l'existence de Dieu, à la seule lumière de la méthode expérimentale. Quant à l'espace et au temps, Galluppi leur refuse avec Leibniz toute réalité propre, sans en faire comme Kant de simples formes subjectives : Ce ne sont que des abstractions reposant sur les rapports de coexistence ou de succession que nous observons entre les choses.

On peut trouver une certaine analogie entre la doctrine de Galluppi et la théorie qu'Ampère esquissait, au commencement de ce siècle, pour compléter le système de son ami Maine de Biran, en fondant sur la perception des rapports le passage du sujet à l'objet de la connaissance. La méthode de Galluppi est d'ailleurs celle de l'école psychologique française. Elle ne s'en distingue que par sa répugnance pour tout principe *a priori*. Galluppi n'admet que le principe d'identité et il prétend, comme Condillac, tout réduire à des jugements analytiques. Il repousse les jugements *synthétiques a priori* de Kant. Sa polémique à ce sujet trahit l'insuffisance de sa doctrine. La réalité objective qu'il prétend établir se réduirait à néant, si l'esprit ne trouvait pas, dans ses jugements, une synthèse entre deux termes irréductibles dont l'un est le sujet connaissant et l'autre l'objet connu. Ainsi s'évanouirait, non-seulement le monde réel, que le philosophe napolitain prétend maintenir contre Kant, mais le monde idéal, qui du moins, dans la philosophie kantienne, dépasse les bornes de l'expérience subjective. La méthode psychologique bien entendue sait découvrir, à la lumière de la conscience, autre chose que le sujet sentant ou pensant; elle permet de passer du sujet à l'objet par la perception directe de la réalité sensible et par l'intuition rationnelle de l'absolu. Dans la doctrine de Galluppi, l'absolu, l'infini, la cause première, ne sont que les limites

inconnues d'une série; il ne s'y attache aucune conception propre. Les autres idées générales ont un caractère purement subjectif. Galluppi lui-même se déclare conceptualiste. Son bon sens toutefois le met en garde contre les conséquences extrêmes de sa méthode. Très-timide, sans être absolument négatif sur les questions métaphysiques, il rend à la raison pure tous ses droits dans les questions morales. Il oppose la morale du devoir à la morale du bonheur, et il s'approprie, en le tempérant, le stoïcisme de Kant. Comme Kant également il établit fortement le lien de la vertu et du bonheur. La philosophie de Galluppi pèche plutôt par la forme que par le fond. Son plus grand tort est d'avoir cru que sa méthode était purement expérimentale, alors que le développement de sa pensée l'entraînait à son insu vers la méthode rationnelle. Ce qu'il appelle expérience comparée a pour objet, comme il le reconnaît lui-même, un ordre proprement intelligible, et il ne s'est trompé qu'en supposant cet ordre intelligible absolument impliqué dans les faits d'expérience à l'occasion desquels nous le concevons.

Si Galluppi a trop restreint la portée de la méthode psychologique, il faut regretter que ses successeurs n'aient pas su rester fidèles à cette méthode en l'élargissant. Les plus illustres lui ont préféré la méthode ontologique et, avec quelque éclat qu'ils l'aient pratiquée, ils n'ont pas évité les spéculations aventureuses dont le *bon Calabrais* avait été préservé par son bon sens un peu étroit, mais sûr.

Galluppi a publié les ouvrages philosophiques suivants : *Sull' analisa e sulla sintesi*, 1807 ; — *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Naples, 1819-1832, 6 vol. in-8 ; — *Lettere filosofiche sulle vicende della filosophia relativamente ai principii delle conoscenze uman, da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Messine, 1827, in-8, et 2ᵉ édition revue et augmentée, Naples, 1838, in-8 ; cet ouvrage a été traduit en français par M. L. Peisse, Paris, 1844 ; — *Elementi di Filosofia*, Messine, 1832, 4 vol. in-12; cet ouvrage a eu plusieurs éditions dans les principales villes d'Italie; — *Introduzione allo studio della Filosophia, per uso dei fanciulli*, Naples, 1832, in-8 ; — *Lezioni di logica e di metafisica composte ad uso della Regia Universita*, 2 vol. in-8, Naples, 1832-1833 ; nouvelle édition en 5 volumes, 1842 ; — *Filosophia della volonta*, Naples, 1832-1842, 3 vol. in 8 ; l'ouvrage devait en avoir cinq; — *Considerazione filosofiche sull'idealismo transcendentale e sul razionalismo assoluto*, Naples, 1841, mémoire inséré, en français, dans le tome Iᵉʳ des *Mémoires de l'Académie des sciences morales* (savants étrangers) sous le titre suivant : *Mémoire sur le système de Fichte ou considérations philosophiques sur l'idéalisme transcendantal et sur le rationalisme absolu ;* — *Storia della filosofia*, Naples, 1842 (le premier volume seul a paru) ; — plus différents mémoires, articles et opuscules (le plus ancien est un mémoire apologétique à l'occasion d'une discussion de théologie, 1795), et une traduction des fragments de M. Cousin. On consultera avec fruit sur la philosophie de Galluppi le chapitre que lui a consacré M. Louis Ferri dans le premier volume de son *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXᵉ *siècle* (Paris, 1869).

Em. B.

GARAT (Dominique), publiciste français, né en 1749 à Ustaritz, est beaucoup plus connu par le rôle qu'il joua dans les événements de la Révolution française que par ses travaux philosophiques. Arrivé à Paris vers 1770, il put encore, grâce à l'amitié de Suard, y connaître quelques-uns des hommes illustres du XVIIIᵉ siècle, tels que Buffon, Rousseau, Diderot, d'Alembert et Condillac, dont il adopta les opinions. Quelques Éloges présentés au concours, et écrits dans cette langue emphatique et rédondante, qu'on retrouve dans tous ses ouvrages, le firent connaître; il était professeur à l'Athénée quand il fut nommé député à l'Assemblée constituante. Sa vie politique fut plus brillante qu'honorable, et il se montra toujours très-inférieur aux positions où le hasard des temps l'avait élevé. Flatteur servile de l'empire, après avoir été le complaisant des montagnards, éliminé de l'Institut, à la Restauration, malgré ses avances au nouveau régime, il fut rappelé en 1832 à l'Académie des sciences morales et politiques, nouvellement fondée, et mourut en 1833, dans les sentiments d'une dévotion fervente. Il y a eu plus d'unité dans ses doctrines que dans ses convictions politiques : du premier coup il embrassa le sensualisme, et s'y maintint sans rien ajouter aux idées de Condillac ; du moins, s'il sortit de ce cercle étroit nous n'en pouvons rien savoir, car il n'a laissé qu'un seul ouvrage philosophique, ses leçons sur l'*Analyse de l'entendement humain*, qu'il faut aller chercher dans le *Compte rendu des séances des Écoles normales*. Dès les premiers mots on y reconnaît le disciple enthousiaste de Condillac : « il est arrivé à lui comme à la lumière après avoir traversé les ténèbres. » A l'en croire il a profondément médité sur les questions de philosophie, et approfondi les systèmes de Bacon, de Locke et de Condillac : « il y a vingt ans, dit-il avec assurance, que je les médite, mais je n'ai pas encore écrit une seule page : C'est au milieu de vous que je vais faire l'ouvrage que je dois faire pour vous. » Cet ouvrage sera vaste, s'il doit satisfaire au programme que Garat promet de développer : « Des corps, de l'espace, du temps, de l'éternité, du mouvement, des forces motrices et mouvantes, de l'ordre, des forces invisibles et incompréhensibles, de la cause première. » Quant au principe qui servira à résoudre toutes ces questions, on le connaît : « Entendre et sentir c'est la même chose, et les facultés de l'entendement ne sont et ne peuvent être que des manières de diriger nos sens et de combiner nos sensations. » Tous les auditeurs n'acceptent pas sans protester cette doctrine, qui pourtant les dispenserait d'études difficiles et les rendrait savants comme leur maître, à peu de frais. Si les sens sont les seuls juges de la réalité, lui objecte-t-on, il ne peut y avoir de substance spirituelle, ni de substance immortelle. — J'accorde le premier point, réplique Garat, mais je nie le second : la matière peut avoir en elle un principe de permanence, ses atomes, par exemple, qui restent les mêmes à travers les formes les plus diverses. — Mais, lui dit-on, la loi morale quel sens pourra l'apercevoir? — La morale, répond-il, est une science expérimentale ; on en découvre les lois en observant les rapports des hommes entre eux, et la sanction en éprouvant le remords et les conséquences fâcheuses du vice. Ainsi à toutes les difficultés il oppose comme une réplique décisive, les principes bien connus du sensualisme ; il professe que la pensée dépend du langage : « Penser c'est compter, c'est calculer des sensations, et ce calcul se fait dans tous les genres avec des signes, comme en arithmétique. » Il a l'horreur des idées innées, forgées par ce Descartes « qui n'est pas un philosophe » ; et malgré tout, avec un système qui le condamne à nier l'âme et Dieu, il ne veut abandonner aucune de ses croyances; on ne sait si c'est par inconséquence, ou par respect humain.

On peut consulter sur Garat : Villemain, *Notice sur la vie et les ouvrages de D. Garat*, Paris, 1834 ; — Ar. Marrast, *Notice sur D. Garat*, Paris, 1838 ; — Damiron, *Histoire de la philosophie en France, au* XIX*e* *siècle*, Paris, 1834, t. II ; — Franck, *la Philosophie mystique*, etc., Paris, 1866. On trouve dans ce dernier ouvrage les objections présentées par Saint-Martin contre la doctrine de la sensation. E. C.

GARNIER (Adolphe), né à Paris en 1801, finissait ses études au moment où des maîtres célèbres renouvelaient la philosophie française. Les leçons de Jouffroy au collége Bourbon éveillèrent sa vocation, et après de vains efforts pour s'intéresser à l'étude du droit, il céda à son goût pour cette autre science qu'il devait honorer par son caractère et servir par ses travaux. En 1827 il la professait au collége Saint-Louis, puis à l'École normale; et enfin désigné par Jouffroy, déjà atteint du mal dont il devait mourir, pour le suppléer dans sa chaire de la Sorbonne, il en devint titulaire en 1842. En 1859 il fut élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Sa vie, d'ailleurs aussi calme qu'elle était laborieuse et honnête, fut attristée dans ses dernières années par la perte d'un fils unique. La douleur qu'il en ressentit ne céda ni à sa ferme volonté ni aux distractions du travail; il ne fit plus que languir et mourut en 1864, en laissant la renommée d'une belle âme et d'un philosophe recommandable. Une partie de ses titres a péri avec lui; et ceux-là seuls qui l'ont entendu peuvent apprécier les mérites d'un enseignement qui réunissait autour d'une chaire, consacrée par le souvenir récent de Jouffroy, un auditoire qu'il savait retenir par la sincérité de ses convictions et la clarté de sa parole. Mais il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages qui assurent à son nom une estime durable.

Il débuta par des essais poétiques dont ses amis seuls ont reçu la confidence, et donna des articles sur diverses questions d'art au *Producteur*, à la *Revue encyclopédique* et au *Globe*. En 1827 il présenta à un concours institué par une Société privée un *Mémoire sur la peine de mort* qui fut couronné ; presque en même temps il soutenait à la Faculté des thèses sur Reid, et sur l'essence de la poésie. A partir de 1830, il a trouvé sa voie et ne la quittera plus; alors paraissent successivement un *Précis de psychologie*, ouvrage très-estimable dans sa simplicité; une édition des *Œuvres philosophiques de Descartes* (1835), très-judicieusement extraites de l'ensemble de ses travaux ; un *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839), où il critique avec justesse les erreurs de Gall et de Spurzheim sur la nature et le nombre des facultés de l'esprit ; un *Traité de morale sociale* (1850), couronné par l'Académie française, et qui prouve qu'il n'était pas indifférent aux grandes questions agitées en ces temps de trouble ; et enfin son livre de prédilection, celui que M. Janet appelle « le seul monument de la science psychologique de notre temps : » le *Traité des facultés de l'âme* (1852), dont une seconde édition paraissait au moment même où il succombait. Il faut joindre à ces travaux plusieurs mémoires insérés dans le recueil des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, un article de ce Dictionnaire, une Notice sur Jouffroy, tout à la fois pleine d'émotion et de sagacité, et des essais sur l'histoire *de la morale dans l'antiquité* qui, bien qu'inachevés, ont été réunis en 1865 en un volume auquel une belle Introduction de M. Prévost-Paradol donne un nouveau prix. Dans tous ces ouvrages, écrits d'une manière simple, se retrouvent les qualités propres à M. Garnier : on y chercherait vainement ces vives clartés qui éblouissent, ou ces vues d'ensemble qui embrassent un grand nombre de vérités éparses : on y remarque plutôt le goût des détails, la finesse des analyses, une extrême défiance quand il faut conclure, un courage patient qui ne recule pas devant les minuties, tous mérites qui tiennent à la modération de l'esprit et non pas, comme on pourrait le croire, à la médiocrité du talent. Quant aux doctrines exposées dans ses livres, il faut évidemment en faire deux parts : l'une, la plus considérable, comprend celles qui reviennent à ses maîtres écossais ou français; sans doute il ne les a jamais servilement reproduites; souvent il les a heureusement complétées ou corrigées, et il n'en est pas une qu'il n'ait laissée en meilleur état qu'il ne l'avait reçue ; si donc il continue, comme on l'a dit, les traditions de l'école écossaise, tout au moins cette école est-elle chez lui en mouvement et en progrès. Mais nous devons négliger ici cette partie de son œuvre, et indiquer seulement quelques-unes des idées qui lui sont propres. Quoiqu'il n'ait aucune prétention à l'originalité et « qu'il n'aime pas à être seul dans sa voie, mais à marcher avec la foule sur les grands chemins battus de tous, » il a cependant sa physionomie particulière parmi les philosophes de son temps, et voici quelques traits rapides qui suffiront à le faire reconnaître. On les emprunte à la psychologie, qui pour cet esprit prudent est à peu près la philosophie tout entière.

Jouffroy avait dit dans une de ses dernières leçons « la psychologie qui est le fondement, le point de départ, la condition de toutes les sciences philosophiques, est très-peu avancée. » M. Garnier a retenu ces paroles, et a consacré sa vie à une étude alors délaissée, malgré l'importance qu'on lui attribuait. D'abord il en modifie profondément la méthode, et au lieu de se borner à la méditation solitaire et à l'observation personnelle, il cherche partout les traits de la nature humaine, interroge les poëtes, les moralistes, les voyageurs, les historiens, et ne dédaigne pas de reconnaître l'ébauche de notre âme chez les animaux, qui sentent et connaissent en quelque mesure. Il a aussi prévenu des critiques qui n'en sont pas moins répétées tous les jours et des innovations prétendues qui datent de très-loin; il n'a pas ignoré l'importance de la physiologie, il n'a pas méconnu l'utilité de ces observations qu'on désigne sous les noms ambitieux de psychologie morbide, de psychologie comparée, etc., et dont on se promet monts et merveilles. Il est spiritualiste à la manière d'Aristote, plutôt qu'à la façon de Descartes. L'âme est bien pour lui une force et non pas un organe; mais cette force il ne la confine pas dans les bornes étroites de la nature humaine; il la reconnaît à un degré inférieur, partout où il y a un principe individuel, déjà visible chez les animaux, et s'élevant peu à peu avec de nouvelles puissances jusqu'à l'homme qui résume en lui tous les attributs des êtres inférieurs, et y ajoute par surcroît la conscience, la raison, la liberté. Ces nouveaux pouvoirs n'excluent pas les autres, et elle reste en nous, comme chez tous les êtres vivants, la cause du mouvement, grâce à une faculté motrice, qu'on a trop négligée, et celle des instincts qu'on ne peut attribuer à l'organisation. N'est-elle pas aussi un principe, celui de la vie? Il inclinait à le croire, et on a pu l'entendre à la Sorbonne, prendre parti pour le nouvel animisme, qui rattache à la même origine, sans en contester les différences, les opérations de la pensée et les fonctions de la vie.

Mais les scrupules lui vinrent plus tard : « L'âme, dit-il, peut être la cause de la vie, quoiqu'elle n'en ait pas conscience.... Mais ce sera toujours une supposition. » Réserve très-prudente, si l'auteur professait que la conscience embrasse de ses perceptions toute l'activité spirituelle, mais qui paraît excessive de sa part, puisqu'il enseigne qu'une bonne partie de nos actes et de nos affections reste ignorée de nous, et que « toute action continue de l'âme échappe au sens intime. »

La division, la nomenclature, la distinction des facultés est un des sujets où l'esprit délicat de M. Garnier s'arrêtait peut-être avec trop de complaisance. Il croyait de bonne foi que la psychologie ne pouvait faire de progrès, si elle reculait devant ces complications. « Le but principal du présent ouvrage, disait-il dans la préface de son *Traité des facultés de l'âme*, c'est d'établir la multiplicité des facultés. » Heureusement pour lui, il ne s'est pas épuisé à cette tâche un peu stérile, et ses descriptions des faits valent mieux que ses dissections des puissances de l'âme. Il est le premier qui ait essayé, dans l'école moderne, une analyse de la puissance d'aimer, et des diverses inclinations qui la constituent. Sans doute sa psychologie du cœur humain est un peu trop anecdotique, et s'éparpille en une foule de remarques où se perd l'unité de la théorie; mais elle a ramené l'attention sur des questions trop dédaignées, elle a réformé le langage, et préparé les voies à des études plus rationnelles. Il en est de même de sa théorie de la connaissance des corps, sujet difficile et plus que jamais controversé, où il a rencontré du moins des vérités de détail, comme la critique si juste de l'ancienne distinction entre les propriétés premières et secondes de la matière. Mais il est encore plus intéressant de recueillir ses vues assez originales sur la certitude et la portée de nos connaissances.

Il reconnaît dans l'intelligence trois opérations distinctes : l'une saisit des objets réels qui existeraient, quand bien même nous ne les connaîtrions pas, c'est la perception; la seconde, au contraire, n'a pas d'objet distinct d'elle-même, et les images qu'elle produit ne sont rien de plus que l'action de l'esprit qui les forme; c'est la conception. Ces deux facultés ne peuvent ni nous tromper, ni même nous laisser incertains; nous distinguons avec une véritable infaillibilité, d'une part, les objets réels, l'âme, le monde et Dieu, et de l'autre, les fantômes que nous créons nous-mêmes. L'erreur et le doute proviennent d'une autre puissance intellectuelle, la croyance, dont l'objet peut être réel ou fictif, et qui a trois formes : l'induction qui nous assure de la constance de la nature, l'interprétation qui nous fait mettre certaines idées sous certains signes, la foi naturelle qui nous persuade de la perfection de Dieu, inaccessible à tout autre moyen de connaître. Cette faculté de croire s'attache au faux comme au vrai, du moins sous ses deux premières formes, et toute erreur est imputable à l'induction ou à l'interprétation. Mais si nous ne pouvons nous élever à Dieu que par un acte de foi, quel sera donc le rôle de la raison dans l'économie de nos facultés? C'est ici que M. Garnier s'éloigne de son école, et fait même une large brèche aux principes de la morale, de l'esthétique et de la théodicée, tels que les enseignent les platoniciens de notre temps. La raison, disent-ils, en répétant Malebranche et Fénelon, est impersonnelle, son foyer est en Dieu, et de là partent tous les rayons qui éclairent nos esprits, — non, répond M. Garnier, cette faculté est à nous; elle ne participe pas plus à la raison suprême que nos sens ou notre conscience; tout au plus y ressemble-t-elle davantage, et par elle avons-nous le privilége de penser pour notre propre compte, comme Dieu pour le sien. Mais que valent en définitive les idées qu'on attribue à cette raison? Sur ce point si délicat il faut choisir entre le scepticisme de Kant et le rationalisme de M. Cousin, soutenir avec l'un que ces idées sont les formes de l'esprit, ou avec l'autre qu'elles sont des aspects divers de l'absolu. D'une part l'infini est une pensée, de l'autre il est un être. Où se trouve la vérité? Ni d'un côté ni de l'autre, ou plutôt des deux côtés, si l'on en croit M. Garnier. Il y a en effet une loi intellectuelle très-générale d'après laquelle à chaque perception correspond une conception. Ainsi par les sens nous percevons les corps, et nous pouvons par l'imagination en concevoir les images. Cette association des deux pouvoirs ne s'interrompt pas dans la connaissance de l'absolu, et la raison elle-même est à la fois une perception et une conception. D'un côté elle atteint la réalité, ou pour mieux dire, trois réalités distinctes, la cause première qui, grâce à un acte de foi, devient un Dieu parfait, l'espace et le temps; de l'autre elle forme des idées qui ne correspondent à aucun objet, comme les vérités des mathématiques, celles de l'esthétique et de la morale. En un mot, la raison a deux attributions : elle *perçoit* l'absolu, elle *conçoit* l'idéal. Hors de la pensée, il n'y a ni justice, ni beauté, ni vérité; mais hors d'elle subsistent dans toute leur éternité la force absolue, le temps et l'espace infini. Si l'on demande à M. Garnier ce que sont ces deux derniers objets, des attributs ou des substances? il répondra qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre; il ne faut pas lui en demander davantage. Quant à ces prétendus principes qu'on érige sous le nom de vérités premières en règles de tous nos jugements, la plupart ne dépassent pas l'expérience, et beaucoup sont de véritables tautologies, ou comme l'a dit Locke, des propositions frivoles. On peut contester la solidité de cette théorie; mais elle mérite mieux qu'une critique sommaire, et elle prouve qu'un esprit naturellement timide arrive à la hardiesse par simple amour de la vérité. E. C.

GARNIER (Jean-Jacques), né à Gorron, bourg du département de Mayenne, le 18 mars 1729, mort à Paris le 21 février 1805, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, a laissé la réputation d'un historien érudit et profond. Il dut à ses études philosophiques l'excellente méthode qui recommande son traité *de l'Origine du gouvernement français*, couronné en 1761 par l'Académie des inscriptions, et ses additions à l'*Histoire de France* de Velly et de Villaret. Il y a diverses manières d'écrire l'histoire. On a, de nos jours, mis en système l'imitation des vieux annalistes; on a dit que le but de l'écrivain, dans l'exposition des faits accomplis, doit être simplement de raconter, non de prouver. Garnier n'approuvait pas ce système : comme il avait apporté, dans l'étude de nos archives historiques, un jugement trop exercé pour s'arrêter à la surface des choses, ainsi, dans le récit des événements, il ne se contenta pas d'être un romancier plus ou moins habile, il fut un véritable philosophe. C'est tout ce que nous devons dire ici de ses travaux historiques.

Les Mémoires de l'Académie des inscriptions contiennent plusieurs dissertations de Garnier sur divers points de critique philosophique. La première de ces monographies, publiée dans le recueil de l'année 1768, a pour objet le *Caractère de la philosophie socratique*. Platon doit-il

être considéré comme l'interprète fidèle de la doctrine de Socrate? ou bien faut-il admettre, suivant les dires de Diogène Laërce et de Brucker, que Platon, doué d'un esprit éclectique, a reproduit et concilié, dans ses *Dialogues*, les opinions de Pythagore sur la philosophie première, celles d'Héraclite sur les problèmes ontologiques, et celles de Socrate sur la morale? Garnier affirme que Socrate a dû nécessairement aborder, devant ses disciples, toutes les questions auxquelles on le voit répondre dans les *Dialogues*, et que Platon, qui professait pour son maître une vénération si profonde, n'a pu lui attribuer, comme on le prétend, les sentiments d'autrui. Platon était, de tous les philosophes anciens, celui que Garnier affectionnait le plus. On lit encore, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, trois dissertations du même auteur : *sur l'Usage que Platon a fait des fables* (séance du 19 mars 1762), sur le *Cratyle* (séance du 11 mars 1763), et *sur les Paradoxes philosophiques* (séance du 22 mars 1765). L'épicurien Colotès avait, au témoignage de Macrobe, blâmé Platon d'avoir, dans ses *Dialogues*, raconté trop de légendes populaires, et d'avoir ainsi compromis la gravité du pallium. Garnier ne croit pas que ce reproche soit bien fondé, Platon n'ayant jamais confondu la fiction et la vérité. L'opinion de Garnier sur le *Cratyle* est singulière. Dans ce dialogue, Socrate disserte amplement sur l'origine et la nature des mots. Proclus, Marsile Ficin, tous les interprètes de Platon ont pris au sérieux l'argumentation du *Cratyle*. Suivant Garnier, toute cette argumentation n'est qu'une ingénieuse ironie : le problème de l'origine des mots offrant à Socrate une occasion de parler d'Héraclite, il ne la néglige pas, et il critique fort plaisamment les assertions ontologiques de l'école d'Éphèse. Dans son mémoire *sur les Paradoxes*, Garnier prétend démontrer que toutes les formules de l'éthique stoïcienne sont des emprunts faits par Chrysippe et par ses disciples aux livres socratiques, et surtout aux *Dialogues* de Platon.

Garnier a encore publié, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, des *Réflexions sur un parallèle d'Homère et de Platon*, de l'abbé Massieu ; une *Dissertation sur le tableau de Cébès* (t. XLVIII des *Mémoires*), qu'il ne faut pas, dit-il, attribuer à Cébès le Thébain, mais à un stoïcien du nom de Cébès, né à Cyzique, dont il est question dans le quatrième livre des *Déipnosophistes* d'Athénée, un mémoire *sur les Ouvrages d'Épictète* (séance du 3 février 1792), travail fort remarquable, qui sera longtemps entre les mains des érudits ; un autre mémoire *sur l'Art oratoire de Corax* (séance du 8 fructidor an XI), et des *Observations* sur quelques ouvrages du stoïcien Panétius (séance du 4 brumaire an XII). Garnier avait commencé par étudier Platon, et il avait conçu pour ce philosophe, décrié par les encyclopédistes, une admiration tellement vive, qu'il ne voulait pas connaître d'autre doctrine que la sienne. Vers la fin de sa vie, il se montra moins passionné, moins exclusif ; il fréquenta les stoïciens, se plut dans leur commerce, et leur rendit justice.

Une *Notice sur la vie et les ouvrages de Garnier*, lue dans la séance publique du 11 avril 1806, par le secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions, contient de curieux détails sur la vie exemplaire de cet écrivain recommandable à tant de titres. M. B. Hauréau lui a consacré une notice fort étendue dans le premier volume de son *Histoire littéraire du Maine*.

B. H.

GARVE (Christian ou Chrétien) naquit à Breslau en 1742. Il professa la philosophie à Leipzig, de 1769 à 1792, et mourut en 1798. Sa doctrine, et la forme populaire dont il a su la revêtir, nous révèlent un esprit souple et facile plutôt qu'un profond penseur. Il est psychologue avant tout, même en morale ; il s'attache surtout à l'observation et à la description des faits. Il fut cependant le premier à faire connaître au public la *Critique de la Raison pure* de Kant ; mais il s'en acquitta d'une manière si imparfaite, si superficielle, que le philosophe de Kœnigsberg en fut très-peu satisfait. S'il n'est pas métaphysicien, en revanche Garve est un moraliste du plus grand mérite, un observateur plein de finesse et de tact. Sa manière aisée, et libre des chaînes de l'école, a donné à son talent un caractère d'originalité remarquable. Il peint le monde et l'homme tels qu'il les trouve en général sur le théâtre vivant des mœurs et de la conscience. Ses couleurs sont si fraîches et si heureusement combinées, ses tableaux si vrais, si frappants et si clairs, qu'on oublie facilement tout ce qu'il y a d'art dans cette manière de voir et de peindre. Il ne faut donc pas s'étonner si Garve est le philosophe des gens du monde. Il aimait beaucoup lui-même la société, surtout celle qu'on appelle la bonne compagnie : c'est là qu'il prenait ce qu'il avait l'air de donner gratuitement ; il ne faisait que rendre au monde ce que le monde lui avait prêté. Au reste, il analysait mieux les sentiments moraux que les impressions des sens. Son principe en morale était celui des stoïciens : vivre conformément à la nature. Seulement il l'entendait d'une manière un peu plus large, puisque la vertu n'était pour lui que la nature humaine agissant librement. Mais il attribuait à l'homme un penchant naturel au bien. Sa morale est douce et bienveillante ; elle attend beaucoup des hommes, que Garve croyait plutôt bons que méchants.

Garve a laissé de nombreux écrits ; ceux qui nous intéressent plus particulièrement sont : *des Inclinations*, ouvrage couronné et imprimé dans un recueil de morceaux du même genre, in-4, Berlin, 1769 ; — *Mélanges de traités divers* (la plupart relatifs à l'esthétique), in-8, Leipzig, 1779 ; — *du Caractère des campagnards*, in-8, Breslau, 1786, 1796 ; — *Union de la morale avec la politique*, in-8, *ib.*, 1788 ; — *Essais sur différents objets de morale, de littérature et de la vie sociale*, in-8, *ib.*, 1792 (1re partie) ; — *Mémoires divers*, publiés d'abord séparément, ou insérés dans les journaux, in-8, *ib.*, 1796 ; — *Considérations sur les principes généraux de la morale*, in-8, *ib.*, 1798 ; — *Lettres intimes à une amie*, in-8, Leipzig, 1801 ; — *de l'Existence de Dieu*, in-8, Breslau, 1802 ; — *Lettres à Chr.-F. Weisse et à quelques autres amis*, in-8 (2e partie), Leipzig, 1803 ; — *Correspondance entre Garve et Zollekofer*, in-8, *ib.*, 1804 ; — *Lettres à sa mère*, in-8, Breslau, 1830. La mère de Garve ayant eu beaucoup d'influence sur la culture intellectuelle de son fils, ces lettres sont par là même très-intéressantes. Garve a traduit un grand nombre d'ouvrages grecs, latins et anglais, en les enrichissant de notes et d'observations. On possède aussi de lui plusieurs écrits académiques de circonstance, parmi lesquels nous citerons les suivants : *de Nonnullis quæ pertinent ad logicam probabilium*, in-4, Halle, 1766 ; — *de Ratione scribendi historiam philosophiæ*, in-4, Leipzig, 1768 ; — *Legendorum philosophorum veterum præcepta nonnulla et exemplum*, in-4, Leipzig, 1770. — Ajoutons à cela divers articles de journaux, qui ne sont pas sans intérêt. On peut consulter pour l'histoire de sa vie : *Schlichtegroll, nécrolog.*, 1798, t. II ; une exposition du caractère de ses

écrits par Manso, dans sa *Feuille provinciale de Silésie*, 1799; — Schelle, *Lettres sur les ouvrages et la philosophie de Garve*, Leipzig, in-8, 1800; — *les Contemporains*, nouvelle série, n° 16, in-8, *ib.*, 1825. J. T.

GASSENDI, ou quelquefois **GASSEND** (Pierre), est, si nous en croyons Tennemann, le plus savant parmi les philosophes, et le plus habile philosophe parmi les savants du XVIIe siècle. Il naquit le 22 janvier 1592, au village de Champtercier, près de Digne, de parents peu riches, mais recommandables par leur piété et par la douceur de leurs mœurs. Sur les instances de son oncle maternel, curé de Champtercier, qui, en lui apprenant à lire, avait remarqué ses heureuses dispositions, il fut envoyé au collége de Digne, où il fit de rapides progrès dans l'étude des langues et des mathématiques. Écolier, il avait pris pour devise ces mots : *Sapere aude*, et, dans les petites comédies qu'il faisait représenter par ses camarades, il manifestait déjà cette humeur comique et ce tour d'agréable ironie qui distinguent ses écrits polémiques. A quatorze ans, il se retira à la maison paternelle pour s'y préparer à l'étude de la philosophie, et, après une année de travaux solitaires que, malgré la prière de ses parents, il interrompait à peine par quatre heures de sommeil, il alla étudier la philosophie à Aix, sous le P. Fesaye, grand carme. Ce religieux se plaisait à répéter *qu'il ne savait si le jeune Gassend était son écolier ou son maître, tant il avait de capacité et d'esprit*, et souvent il le priait de faire la leçon en son absence. Ayant achevé ses études de philosophie et de théologie, Gassendi fut, en 1612, appelé à la direction du petit collége de Digne, et, en 1616, après avoir obtenu, à Avignon, le bonnet de docteur en théologie, il fut nommé par le chapitre de Digne à la théologale qui se trouvait vacante. Une contestation qui s'éleva au sujet de ce bénéfice le força d'aller à Paris, où il gagna son procès. Il prit en même temps le diaconat, et, de retour en Provence, il fut ordonné prêtre le 1er août 1617.

Ce fut alors que Gassendi obtint la chaire de philosophie à l'université d'Aix. Il se conforma d'abord aux doctrines reçues, mais bientôt il se fatigua des disputes de l'école, et les découvertes de Copernic, de Galilée, de Képler lui démontrant l'insuffisance de l'aristotélisme, particulièrement en matière de philosophie naturelle, il essaya de la faire reconnaître en public dans ses leçons et dans les thèses qu'il eut à faire soutenir pour ou contre Aristote. Il était encouragé dans cette direction par le savant Peyresc, et surtout par Gaultier, prieur de la Valette, qui se livrait avec lui à des observations astronomiques. Son enseignement dura six ans, pendant lesquels il recueillit un grand nombre de notes critiques sur la philosophie du Lycée; « mais, nous dit Antoine de la Poterie, son secrétaire et son biographe, les Pères jésuites s'introduisant adroitement dans Aix et s'emparant aussitôt du collége, il se vit contraint d'aller achever son cours dans une grande salle que Mgr l'évêque de Sisteron, son ami, lui prêta pour cet effet. Il se retira donc en son bénéfice à Digne, où il s'adonna à faire des prédications aux chanoines ses confrères et au peuple. »

Député à Grenoble par le chapitre de Digne, Gassendi se rendit aux sollicitations de ses amis, et fit imprimer dans cette ville ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*. Cet ouvrage, publié en 1624, c'est-à-dire quatre ans après le *Novum Organum*, et treize ans avant le *Discours de la Méthode*, fit un grand bruit dans le monde philosophique, et attira l'attention sur l'auteur. En septembre de la même année, Gassendi retourna à Paris, et pendant le séjour qu'il y fit, il se lia avec la plupart des esprits distingués de son temps, La Mothe Le Vayer, le P. Mersenne, Descartes, et avec plusieurs personnages d'une haute condition. Au mois d'avril suivant, il revint en Provence, où il passa quatre ans sans rien publier. L'adversaire du péripatétisme avait cependant promis d'ajouter cinq autres livres à ses *Exercitationes*, mais il se ravisa; et, soit que le prêtre fût intimidé par les résistances que ses opinions rencontraient dans ses supérieurs ecclésiastiques, soit que le philosophe se rappelât le sort de Ramus et de Jordano Bruno, et l'arrêt prononcé le 4 septembre 1624, pendant qu'il était à Paris, arrêt par lequel le Parlement *défendait, à peine de vie, tenir ni enseigner aucune maxime contre les auteurs anciens et approuvés*, soit enfin que le novateur eût appris que Patrizzi avait écrit contre le Stagirite, de manière à ôter toute nouveauté aux attaques et aux violences de ses successeurs, toujours est-il qu'il garda désormais le silence sur Aristote.

En 1628, il se rendit, pour la troisième fois, à Paris, et se laissa décider par son ami Luillier à visiter avec lui la Flandre, la Hollande et l'Angleterre; ce voyage le mit en relation avec les savants de ces pays, et particulièrement avec Hobbes, dont il fut l'admirateur. Au milieu des embarras de la route, Gassendi trouva le moyen de composer son traité *de Parheliis*, sur la demande de Peyresc, et son *Examen de la doctrine de Fludd*, sur les instances du P. Mersenne, qui, attaqué par Fludd, ne voulait pas répondre lui-même. En 1631, il observa le premier le passage de Mercure sous le soleil, annoncé par Képler, et publia sur ce sujet de précieuses observations.

Le 24 décembre 1633, Gassendi est reçu prévôt de l'église cathédrale de Digne. Cette époque de sa vie présente encore une grande lacune dans la publication de ses travaux philosophiques; il la remplit par une visite des côtes de Provence avec le duc d'Angoulême, gouverneur de cette province, par les lettres qu'il écrivit à Galilée dans sa prison, par un nouveau voyage à Paris, comme agent du clergé de Mantes, par la publication de la *Vie de Peyresc*, par plusieurs observations astronomiques, enfin par quelques travaux d'anatomie.

Mais le *Discours de la Méthode* avait paru en 1637, et les *Méditations* en 1641. Le P. Mersenne les envoya à Gassendi et le pria de les examiner et de lui en dire son sentiment. Gassendi le fit, et adressa ses *Objections* à Descartes lui-même, qui les publia avec une réponse où l'aigreur se fait sentir. Gassendi ajouta des *Instances* à ses objections, et les envoya en Hollande à son ami Sorbière, qui les fit imprimer. Dans sa réponse aux *Instances*, Descartes prit un ton plein de hauteur et de supériorité; il affecta d'adresser sa lettre à son libraire Clerselier; sur plusieurs points, il se renferma dans un silence dédaigneux, et, sur la plupart des autres, il répondit par des affirmations absolues, mais dénuées de preuves. Plus tard, l'abbé d'Estrées réconcilia ces deux grands esprits.

En 1645, le cardinal de Richelieu, archevêque de Lyon, le pressa d'accepter la chaire de mathématiques au collége royal de France, où ses leçons attirèrent un grand nombre d'auditeurs. Les travaux philosophiques de Gassendi se trouvèrent encore une fois interrompus par le travail qu'il publia avec Fermat contre le jésuite Lecazre, *sur l'Accélération des graves* (1646), par la publication de son *Institutio astronomica* (1647),

et par sa querelle avec Morin sur le mouvement de la terre. Luillier, connaissant les notes qu'il avait recueillies sur la vie d'Épicure, le pria de les lui communiquer, et, les ayant obtenues, il les fit imprimer à Lyon en 1647. L'accueil fait à ce traité encouragea Gassendi. Il se mit avec une nouvelle ardeur à étudier Épicure et à préparer les matériaux des importants ouvrages qu'il donna plus tard sur ce philosophe ; mais la faiblesse de sa poitrine le força de quitter sa chaire en 1648, et de se rendre dans le Midi pour y rétablir sa santé. Après avoir séjourné à Lyon, à Aix et à Digne, voyant qu'il allait de mal en pis, il se rendit à Toulon, où, se trouvant bien de l'air de la mer, il resta deux ans, « travaillant à se construire une philosophie après avoir bien considéré tous les philosophes. » L'année 1653 le vit de nouveau à Paris, consultant les bibliothèques, mettant la dernière main à sa philosophie, et publiant en même temps les *Vies de Copernic, de Tycho-Brahé*, l'*Histoire de l'église de Digne*, etc. Enfin, sa santé dépérissant de plus en plus, il fut obligé de cesser tout travail, et mourut à l'âge de soixante-trois ans, le 24 octobre 1655 ; priant, par son testament, « le sieur de Montmort de prendre le soing de la conservation de ses escriptz, de faire imprimer ceulx qu'il en jugera dignes ; et aussi maître François Bernier, docteur en médecine, son bon amy, pour la cognoissance qu'il en a, de bien vouloir les ranger et mettre en ordre. »

Montmort exécuta fidèlement ses intentions et publia ses œuvres complètes à Lyon, en 1658, 6 vol. in-f°. Une autre édition, également en 6 vol. in-f°, en fut donnée à Florence en 1727, par les soins d'Averanius. De son côté, Bernier répandit et popularisa la doctrine de son maître et de son ami par l'exposé élégant et facile qu'il en donna sous le titre d'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 8 vol. in-12, Lyon, 1678. Une seconde édition donnée, aussi à Lyon, en 1684, 7 vol. in-12, contient de plus *les Doutes de maître Bernier sur quelques-uns des principaux chapitres de son Abrégé de la philosophie de Gassendi*, déjà imprimés séparément à Paris en 1682.

Il suffit d'un simple coup d'œil jeté sur les œuvres de Gassendi, pour voir quelle était l'étendue et la variété de ses connaissances.

Historien, il a, sous la forme modeste d'une préface à la *Vie de Tycho-Brahé*, donné un excellent précis de l'histoire entière de l'astronomie. Par l'histoire de la logique qu'il a tracée dans la 1re partie de son *Syntagma philosophicum*, et par sa savante restauration du système d'Épicure, il a montré, le premier en France, ce que devaient être des recherches relatives à l'histoire de la philosophie.

Astronome et physicien, Gassendi n'a enrichi la science d'aucune de ces découvertes qui font époque ; mais, par sa rare persévérance à suivre la voie de l'observation, il a puissamment contribué à éclaircir et à confirmer les découvertes déjà faites, et à indiquer aux esprits justes le moyen d'en faire de nouvelles. Tous ses travaux astronomiques sans exception, et la plupart de ses travaux de physique, ont pour objet la confirmation et la défense de la doctrine de Galilée sur le mouvement de la terre; nulle part cependant il ne se prononça sur ce point. Dans le troisième livre de son *Institutio astronomica*, consacré à l'examen des systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé, on voit bien qu'il incline vers le premier, mais il ne tranche pas le mot et termine l'exposé de chaque système par cette brusque formule : *Sic Copernici tueri se solent; et sic quidem Tycho.* De plus, dans sa grande dispute avec Morin sur le mouvement de la terre, il prend bien soin d'établir que la question n'est pas de savoir si la terre se meut, ni si le mouvement de la terre peut être démontré; mais s'il est possible de prouver par les lumières naturelles de la raison, que la terre est immobile. Et ainsi il rend la question toute personnelle à Morin, qui avait prétendu démontrer l'immobilité de la terre. Il ne faut pas, avec Bailly, accuser Gassendi de faiblesse : Galilée s'était rétracté, et Descartes lui-même « avait trouvé un tour, comme dit Leibniz (*Théod.*, t. II, § 186), pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. » Ces grands hommes savaient bien que cette vérité était du nombre de celles qui se défendent d'elles-mêmes, et n'ont pas besoin de martyrs.

Dans la philosophie, comme dans les sciences, Gassendi montra moins le génie de l'invention qu'un grand talent de contrôle et d'examen.

Ses dissertations contre Aristote furent son début : début éclatant, si l'on ne considère que l'attention dont il devint l'objet; début malheureux, si l'on examine avec impartialité le fond et la forme de ses attaques. L'autorité d'Aristote dominait encore, et s'opposait à tout progrès scientifique. Cependant les découvertes de Copernic, de Galilée, de Harvey, de Képler inspiraient aux esprits vraiment libres le désir d'examiner les titres et de secouer le joug de cette autorité devenue plus lourde et moins légitime que jamais : ce que tant d'autres se réduisaient à désirer, Gassendi voulut le faire, et en cela il eut raison. Mais, pour avoir raison jusqu'au bout, il fallait le faire avec vérité et avec convenance : avec vérité d'abord, en distinguant la véritable doctrine d'Aristote de l'aristotélisme dénaturé par les sèches formules de la scolastique; avec convenance, en ne touchant que respectueusement à ce monument imposant à l'ombre duquel s'était pendant tant de siècles développée la pensée humaine. Gassendi manqua à ce double devoir. L'érudit qui plus tard sut si bien distinguer la véritable doctrine d'Épicure de celle qu'on attribuait à ce philosophe, ne rendit pas la même justice au fondateur du Lycée; ou si quelquefois il poussa jusqu'à l'œuvre originale, ce ne fut que pour en contester l'authenticité par des raisons peu dignes de lui; le philosophe observateur eut le tort impardonnable de ne pas reconnaître qu'Aristote, loin de proscrire l'observation, l'avait recommandée aussi expressément que qui que ce soit après lui, et en avait donné d'éminents exemples dans ses travaux d'histoire naturelle, de politique et de logique; puis, oubliant cette belle parole de son prédécesseur Vivès, *Aristotelem veneror, et ab eo verecunde dissentio*, Gassendi mit dans ses attaques une légèreté et une violence à jamais déplorables, et qu'on voit péniblement contraster avec la douce gravité et l'urbanité pleine de grâce qu'on remarque dans tous ses autres écrits. Mais les réactions ne sont jamais modérées, et le philosophe provençal, dans toute l'ardeur de la jeunesse et d'un premier combat, devait subir plus qu'aucun autre cette loi de l'humanité.

Dans son examen de la doctrine de Fludd, Gassendi fut plus heureux, et déploya les plus sérieuses qualités de l'esprit mêlées à une sorte d'ironie socratique. Après une exposition, qu'on peut encore regarder comme une excellente introduction à l'étude de l'école mystique du XVIe et du XVIIe siècle, il fit triompher avec le calme et l'évidence de la raison les sages principes de l'expérience sur les doctrines superstitieuses qui prétendaient substituer à l'étude de la nature des traditions secrètes et des opérations magiques.

Gassendi montra la même modération polie dans ses discussions avec Descartes, et s'il eut quelque avantage sur son adversaire, ce fut certainement celui d'avoir su mieux que lui railler sans blesser, et garder jusqu'à la fin ce calme et cette patience philosophique qui permet de tout écouter et de tout dire avec mesure. Ce n'est que dans cette polémique que le sensualisme de Gassendi, déjà évident dans ses travaux antérieurs, se forme avec netteté. Descartes et Gassendi veulent tous deux le libre examen, et ne se rendent qu'à l'évidence; mais ils n'ont de commun que ce point de départ : aussitôt après ils se séparent et se tournent l'un contre l'autre. Le premier cherche l'évidence dans les intuitions de la raison, *dans l'intellection pure* du simple et de l'absolu; le second, dans les perceptions des sens et les informations de la conscience. C'est même dans cette opposition que se trouve le motif commun qui leur fit repousser la logique de l'école, l'un parce qu'elle méconnaissait cette valeur de l'intuition, l'autre parce qu'elle acceptait aveuglément les principes généraux dont les éléments doivent être demandés à l'expérience. Descartes avance que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps », et son adversaire l'appelle *o Anima* (ô Esprit); Gassendi répond « que l'anatomie, la chimie, tant d'arts différents, tant de sentiments et tant de diverses expériences, manifestent plus clairement la nature du corps », et son adversaire l'appelle *o Caro* (ô Chair). Le premier repousse l'expérience, et demande à la raison ces principes absolus que toute intelligence voit toujours évidents et qui semblent *innés;* le second défie la raison de fournir une seule de ces vérités générales qui constituent la science réelle et applicable, et montre avec une clarté parfaite qu'à l'expérience seule il appartient de fournir les éléments de ces principes, et que même la conception des principes absolus est nécessairement précédée *d'un fait d'expérience*, d'un antécédent psychologique, comme on a dit plus tard. L'un, l'*esprit*, prouve l'existence de Dieu, par l'analyse des caractères internes de l'idée de l'infini et du parfait, et, au lieu de demander à l'harmonie du monde la preuve de la perfection divine, il tire de cette idée la preuve *a priori* de la nécessité de l'harmonie; il n'observe pas le monde, il le construit « et établit les lois de tout ce qui est et peut être, sans rien considérer que Dieu seul et que ses perfections infinies, sans les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes. » L'autre, la *chair*, part des faits que nous livrent les sens et la conscience, accumule les expériences, pour tirer de leur comparaison les lois des phénomènes; puis de ces lois il s'élève à leur auteur, et trouve dans leur harmonie la nécessité d'un ordonnateur suprême.

Il ne nous est pas possible de suivre dans tous ses détails cette discussion qui n'était rien moins que la naissance de la lutte entre le sensualisme et l'idéalisme : lutte indispensable pour faire comprendre en même temps à l'esprit humain la valeur de la raison et celle de l'expérience.

Auprès de Descartes, qui se disait « esprit tellement détaché des choses corporelles qu'il ne savait même si jamais il y avait eu aucuns hommes avant lui, et partant ne s'émouvait pas beaucoup de leur autorité », Gassendi n'est qu'un esprit à demi indépendant. S'il secoua le joug d'Aristote, ce ne fut que pour choisir dans l'antiquité une autre autorité qui le soutînt, et à laquelle il rapportât même ce qu'il y avait de plus original en lui, sa théorie de la formation des idées générales. Le sensualisme de Gassendi lui fit naturellement choisir Épicure. Il s'attacha à montrer que la vie du philosophe grec avait été calomniée, et ses doctrines mal comprises et dénaturées. Mais, en adoptant la philosophie épicurienne et en s'appliquant à la justifier, il eut grand soin d'excepter tout ce qui pouvait blesser le dogme ou la morale catholique, et poussa même la précaution jusqu'à le déclarer dans le titre de son livre. Ce qu'il aimait sans réserve dans Épicure, c'était donc moins le moraliste que le physicien; ce qu'il voulait pardessus toute chose, c'était la réhabilitation de la doctrine des atomes; mais, de ce côté, ses efforts ne furent pas heureux (voy. ATOMISME). Il réussit beaucoup mieux dans les travaux qu'il entreprit pour faire connaître la vie et les doctrines d'Épicure. Il fallait pour cela rassembler, mettre en ordre, discuter tous les témoignages qui avaient pu survivre aux siècles. Gassendi le fit avec un rare bonheur, et les traités qu'il publia sur ce point sont des chefs-d'œuvre d'érudition et de saine critique.

Le *Syntagma philosophicum* renferme l'ensemble de la doctrine de Gassendi. C'est moins un système neuf qu'un choix d'idées « construit après avoir bien considéré tous les philosophes », et une sorte d'éclectisme conciliant où le spiritualisme et le sensualisme sont juxtaposés. Ainsi, dans sa logique, qu'il emprunte à Aristote, malgré les attaques de sa jeunesse, après avoir établi que toute idée vient des sens, il admet à côté de l'*imagination*, faculté des idées sensibles, l'*entendement*, faculté des idées intellectuelles. Dans sa physique, il soutient que toute force vient de la matière, et par suite il incline à établir que Dieu ne peut se concevoir que sous une forme sensible, et que l'âme n'est qu'une substance ignée; mais aussitôt cette opinion se combine avec le spiritualisme chrétien, et, à côté d'un Dieu et d'une âme selon les sens, il admet une âme et un Dieu selon la raison. Un semblable mélange se retrouve dans sa morale. A côté des préceptes les plus sublimes empruntés à la doctrine chrétienne, se trouve ce principe incomplet et faux, *que le but de la vie est ce qui en soi se désire*, c'est-à-dire le bonheur. C'est la solution épicurienne de l'antiquité préparant la morale de l'*intérêt bien entendu* du XVIII[e] siècle.

Le sensualisme qui se trouve au fond de cette réunion de doctrines diverses, leur donne une espèce d'unité; c'est d'ailleurs la seule que l'on trouve dans les travaux philosophiques de Gassendi, qui tous furent entrepris à l'instigation de ses amis, et plutôt par occasion que par suite d'un plan arrêté. On ne rencontre pas en lui cette originalité, ce génie systématique, qui firent de son adversaire un chef d'école, tandis qu'il resta seulement le centre de quelques communications libres, pour être bientôt après oublié, ou du moins éclipsé par Locke. Mais, avoir été l'ami de Galilée et le défenseur de sa doctrine, le rival de Descartes, le premier disciple de Bacon et le premier historien de la philosophie en France, le précurseur de Locke, et, comme tel, le véritable père de l'école sensualiste moderne, ce sont là encore d'assez beaux titres de gloire.

Comme homme, Gassendi se signala par l'élévation de son âme et la douceur de ses sentiments : toujours modeste malgré sa célébrité, toujours doux et bienveillant malgré la vivacité de sa polémique, il n'eut que des adversaires, mais jamais d'ennemis. Prêtre pieux, tolérant et charitable, il donna l'exemple de toutes les vertus; mais son demi-scepticisme fut exagéré, son estime pour Épicure et quelques-unes de ses liaisons furent mal interprétées, et firent exprimer des

doutes sur son orthodoxie et sur ses sentiments religieux. Cette phrase qu'il s'est plu à répéter dans ses ouvrages d'astronomie et de philosophie : « Committo semper meque et mea omnia judicio unius sanctæ catholicæ, apostolicæ romanæque Ecclesiæ, cujus ego alumnus sum, et pro cujus fide sum paratus fundere vitam cum sanguine, » répond à la première accusation. Soixante-trois années de vertus chrétiennes, en répondant à la seconde, ont fait vivre son souvenir chez les habitants des Alpes qui l'appellent encore *le saint prêtre, notre bon prévôt*, et lui ont élevé une statue.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Gassendi :

Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos, in-4, Grenoble, 1624 : le livre II fut publié séparément à la Haye en 1659; — *Epistolica dissertatio, in quia præcipua principia philosophiæ Rob. Fluddi deteguntur*, in-12, Paris, 1631; et dans le tome III des Œuvres, sous le titre d'*Examen philosophiæ Fluddanæ; — Disquisititio adversus Cartesium*, in-12, Paris, 1642; — *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiæ adversus Cartesii Metaphysicam*, in-12, Amst., 1644; — *de Vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo*, in-4, Lyon, 1647; — *de Vita, moribus et placitis Epicuri, seu Animadversiones in librum X Diogenis Laertii*, in-f°, ib., 1649; — *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem christianorum ab eo asserta sunt*, ib., 1649; la Haye, 1655; Londres, 1668; Amst., 1684; — *Syntagma philosophicum*, dans les tomes I et II des Œuvres complètes.

Les écrits de Gassendi, ses doctrines et sa vie, ont été l'objet d'un grand nombre de travaux, parmi lesquels on doit citer : Sorbière, *Dissertatio de vita et moribus P. Gassendi*, en tête du *Syntagma philosophiæ Epicuri*, et des Œuvres complètes de ce philosophe; — Gaultier-Charleton, *Philosophia Epicureo-Gassendo-Charletoniana*, etc., in-f°, Londres, 1654 : cet ouvrage répandit en Angleterre les idées de Gassendi; — Ger. de Vries, *Dissertatiuncula historico-philosophica de Ren. Cartesii Meditationibus a Gassendo impugnatis*, in-8, Utrecht, 1690; — Hen. Ascan. Angelcke, *Censor censura dignus, philosophus defensus*, in-4, Rostock, 1697 : cette dissertation est une réponse aux *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos;* elle fut suivie d'une autre, *Disputatio ad Gassendi librum primum Exercitationum*, in-4, ib., 1699; — Bugerel, *Vie de Gassendi*, in-12, Paris, 1737 : cet ouvrage donna lieu à une *Lettre critique et historique à l'auteur de la Vie de Gassendi*, in-12, ib., 1737, par l'abbé Delavarde. Une deuxième édition de l'ouvrage du P. Bugerel fut donnée, en 1770, à Bouillon, par de Camburat, avec un abrégé du système de Gassendi.-Joh. Achat. Fel. Bielke, *Dissertatio qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum*, etc., in-4, Iéna, 1741; — le P. Menc, *Éloge de Gassendi*, mémoire couronné par l'Académie de Marseille, et publié en 1767; — Damiron, *Mémoire sur Gassendi*, lu à l'Académie des sciences morales et politiques en août 1739; — *Annales des Basses-Alpes*, année 1839; *Dissertations sur le nom de Gassendi*, par le docteur Honnorat. Ajoutons que, dans les diverses histoires de la philosophie et des sciences, l'exposition et l'appréciation des travaux de Gassendi occupent une grande place. On consultera avec fruit : J. Fabricius, *Hist. bibl.*, t. V, p. 264; — Montucla, *Histoire des mathém.*, t. II, p. 197, 292, 321 et suiv; — J. Got. Buhle, *Bibliothèque critique de l'Histoire de la philosophie* (all.), p. 591; et l'*Histoire de la philosophie*, du même, publiée par la Société royale de Gœttingue, dans l'*Histoire générale des sciences et des arts;* — enfin tous les historiens modernes de la philosophie.

J. D. J.

GATAKER (Thomas de), né à Londres en 1574, mort le 17 juin 1654, fut un des élèves les plus distingués de l'école de Cambridge. Il s'est occupé principalement d'études littéraires sur les livres saints, et, de son temps, il a eu la réputation d'être le plus scrupuleux, le plus exact de tous les critiques. On rencontre toutefois, dans ses *Animadversions sur le style du Nouveau Testament* des assertions nouvelles, aventureuses, qui ont effrayé même des docteurs hétérodoxes; aussi fut-il accusé d'avoir compromis, par la singularité de quelques-unes de ses opinions, le principe du libre examen.

Thomas de Gataker ne prit qu'une faible part aux controverses philosophiques du XVIIe siècle. Ayant toutefois traduit du grec en latin le traité de Marc-Aurèle-Antonin, qui a pour titre Εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα, il crut devoir annexer à cette traduction, d'ailleurs copieusement annotée, une dissertation préliminaire sur la secte stoïcienne. Il y a deux éditions de cet opuscule : l'une, mentionnée par Tennemann, de Cambrige, in-4, 1653; l'autre, que nous avons sous les yeux, d'Utrecht, in-f°, 1698. En voici le titre : *Præloquium, in quo de disciplina stoica cum sectis aliis, peripatetica et academica vetere, epicurea vero præcipue collata, deque eorum, qui hanc sequuti sunt, Senecæ, Epicteti, Marci, scriptis disseritur*. Ce titre semble annoncer non pas une dissertation ou quelques pages, mais un traité considérable. En fait, Gataker, peu versé dans l'examen des problèmes métaphysiques, n'aborde dans ce *Præloquium* que diverses thèses de morale, à l'occasion desquelles il se prononce ouvertement pour les stoïciens contre les épicuriens. Son opinion sur les stoïciens est simplement celle de saint Jérôme : *Stoici nostro dogmati in plerisque concordant*. Mais encore cette opinion pouvait-elle être la matière d'une dissertation ample et intéressante : celle du théologien anglais n'est que sommaire. Il a suivi Juste-Lipse, mais de fort loin.

B. H.

GAUNILON, moine de Marmoutiers au XIe siècle, est connu par les réflexions qu'il adressa à saint Anselme, et dans lesquelles il réfute l'argument développé, par le saint archevêque, dans le *Proslogium*. Saint Anselme croyait avoir trouvé une preuve de l'existence de Dieu tellement simple, qu'un homme, même ignorant (*insipiens*), pouvait la comprendre, Gaunilon répondit par un opuscule ayant pour titre : *Livre en faveur d'un ignorant* (*Liber pro insipiente*).

Saint Anselme pose en fait qu'il n'y a point d'homme, quelque dénué qu'il soit de connaissance, qui n'ait l'idée d'un être élevé par sa perfection au-dessus de tous les êtres; il ajoute : « Cet objet, au-dessus duquel on ne peut rien comprendre, n'est pas dans l'intelligence seule; car s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité, et cette condition nouvelle constituerait un être plus grand que celui qui n'aurait d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait. »

Gaunilon répondit par plusieurs observations :

1° Que s'il y a des objets dont la conception est facilement réveillée en nous par le mot qui

les exprime, Dieu ou l'Être au-dessus duquel il ne saurait y en avoir aucun, n'est pas de ce nombre, étant tel, au contraire, qu'il n'est conçu que difficilement et toujours d'une manière incomplète.

2° Qu'il ne suffit pas de comprendre les paroles par lesquelles on exprime une chose, pour croire à son existence: que nous avons dans l'esprit beaucoup d'objets que nous concevons plus clairement que l'idée de Dieu, et dont cependant nous sommes sûrs qu'ils n'existent pas.

3° Que s'il y a des objets dont l'idée dans l'esprit emporte immédiatement la réalité, il y en a d'autres parmi lesquels se trouve l'idée de Dieu, dont l'existence réelle a besoin de démonstration.

4° Qu'il n'est pas plus nécessaire de conclure l'existence de Dieu de la définition donnée dans le *Proslogium*, de l'*Être au-dessus duquel il ne saurait y en avoir un plus grand*, qu'il ne l'est de la conclure de la même idée simplement énoncée par le mot *Dieu*.

5° Que non-seulement nous ne pouvons conclure de l'idée claire d'une chose à son existence, mais encore que nous ne pouvons dire que nous connaissons Dieu parfaitement, ne pouvant le rapporter à une espèce ou à un genre qui nous soit connu. Dieu n'étant d'ailleurs conçu que par l'entremise d'un mot, qui présente à l'homme intelligent une notion toujours incomplète, quoique à la vérité suffisante, mais sous lequel l'ignorant ne suppose rien, et d'où, par conséquent, il ne saurait faire sortir la réalité de ce qu'il exprime.

6° Qu'en admettant même que nous ayons l'intelligence des paroles qui expriment Dieu, et que nous puissions regarder comme étant dans l'esprit un objet que la pensée ne saurait représenter sous la forme d'un être réel quelconque, il ne suit pas de cette manière d'être idéale, qu'il soit nécessairement dans la réalité; au contraire, la certitude de sa réalité doit précéder dans l'esprit, afin que l'intelligence s'élève à la conception la plus complète de sa nature et de ses attributs.

Anselme, en réponse à Gaunilon, développa de nouveau son argument, ne s'adressant plus cette fois à l'ignorant, il le dit lui-même, mais au catholique. Ce n'est pas cependant sans efforts qu'il parvient à établir que, dès qu'on admet en soi l'idée d'un être parfait, comme cette idée comporte nécessairement celle d'existence, on en doit conclure la réalité de son objet.

Tâchons de déterminer avec exactitude le point précis de la difficulté qui opposa l'un à l'autre ces deux esprits pénétrants.

Tous deux reconnaissent en réalité la présence dans l'esprit de l'idée d'un être parfait, et de la perfection duquel l'existence fait partie. Gaunilon ne s'explique pas sur ce point sans réserve; il regarde cette idée comme confuse dans toutes les intelligences, surtout dans celle de l'ignorant; mais à la rigueur il l'admet, malgré la sévérité de son jugement, qui ne lui permet guère de croire à l'inconnu.

La différence consiste en ce que le fait, une fois admis de part et d'autre, Anselme en tire immédiatement la réalité objective de Dieu, tandis que Gaunilon, moins hardi, mais peut-être plus logique, ne se hâte pas de sortir du fait. A peine convient-il que nous avons dans l'esprit le concept d'un être parfait, et que l'existence entre comme partie nécessaire dans cette idée de perfection. Il finit par l'accorder à son adversaire, mais il est loin d'en tirer les mêmes conséquences. Il n'est pas sûr que nous croyions à cet être, que nous y croyions en quelque sorte invinciblement; mais en le supposant, il se demande si, sur ses données, nous avons raison d'y croire, si nous devons, de la seule idée de Dieu, tel que saint Anselme le définit, conclure sa réalité objective; il ne le pense pas, et la conclusion du saint prélat lui paraît précipitée.

Dans un siècle exclusivement dominé par la forme dialectique, les objections de Gaunilon durent trouver des partisans. Aussi les voit-on se reproduire à plusieurs reprises dans le cours du moyen âge, et toujours avec succès, plus heureuses que ne le fut souvent l'argument d'Anselme qu'elles servirent à combattre. La disposition des esprits en faveur du nominalisme pendant les siècles qui suivirent explique cette supériorité passagère de Gaunilon. Comment, en effet, procédait le moine de Marmoutiers? Prenant les faits sous leur aspect le plus superficiel, il constatait que la notion de Dieu était presque absente de beaucoup d'intelligences, confuse dans la plupart, incomplète dans les esprits même les plus cultivés. De là, au point élevé auquel se rattache la preuve ontologique, il y avait loin, et l'on doit reconnaître que l'expérience, du moins celle qui s'arrête à la surface de l'âme, était favorable à Gaunilon. Partant du fait psychologique qu'il allait chercher dans les profondeurs de l'âme, saint Anselme pouvait sans aucun doute s'élever jusqu'à l'existence objective de la cause première; mais il dépassait de beaucoup l'état des esprits au XIe siècle, et la forme dialectique à laquelle il eut recours montre qu'il ne se rendait pas bien compte des conditions de sa découverte. La psychologie n'avait pas encore établi les principes sur lesquels on a fait depuis reposer toute la science métaphysique; on ne s'était pas encore posé les questions qui devaient conduire à la connaissance de leur valeur objective.

La difficulté élevée en ce moment entre Gaunilon et saint Anselme rentre donc dans le problème plus général abordé longtemps après par la philosophie de Kant, la légitimité du passage du subjectif à l'objectif. Qui peut douter qu'une solution complète d'une question prématurée fût alors impossible? Aux yeux d'Anselme, dans la question de l'existence de Dieu, la légitimité de la conclusion n'était pas même mise en doute; aux yeux de Gaunilon, elle était loin d'être démontrée. Tous deux conviennent d'ailleurs de la présence dans l'esprit de l'idée et du principe, avec cette différence que saint Anselme, par une analyse moins timide et plus savante que son adversaire, les retrouve dans tous les esprits. Or, à une époque où la logique et presque le syllogisme étaient considérés comme la seule voie à la connaissance, le point de départ du procédé d'Anselme devait échapper à bien des esprits qui cherchaient la démonstration d'une majeure au lieu d'observer un fait, et les objections de Gaunilon ne pouvaient perdre leur importance qu'aux yeux d'une psychologie plus avancée. Leibniz lui-même, parmi les modernes, a contesté en partie la valeur de l'argument d'Anselme; à plus forte raison, la subtilité scolastique dut-elle en méconnaître la portée. Attaqué par la dialectique, Anselme ne pouvait répondre que par la dialectique, seule forme de preuve familière à son siècle. Il démontra facilement à Gaunilon que, sur plusieurs points, il avait ou mal entendu, ou infidèlement reproduit ses arguments; mais sur le point principal, encore qu'il l'appuyât d'explications pleines de force et de sagacité, il lui fut impossible d'aller au delà du fait psychologique, savoir, que le principe suprême est conçu dans notre pensée comme existant, sans que nous puissions mettre en

doute la présence et l'universalité de l'idée qui l'exprime.

L'opuscule de Gaunilon a été imprimé dans toutes les éditions des œuvres de saint Anselme. M. H. Bouchitté en a donné la traduction avec celle du *Monologium* et du *Proslogium*. Voy. Anselme. H. B.

GAZA ou **GAZIS** (Théodore) est un de ces Grecs du XVe siècle qui, fuyant leur patrie envahie par les barbares, vinrent chercher un refuge en Italie et y apportèrent avec leur langue nationale une connaissance plus exacte des deux principaux philosophes de l'antiquité. Théodore Gaza était péripatéticien, et il se voua particulièrement à la traduction des œuvres d'Aristote. On ignore l'époque précise de sa naissance ; mais on sait qu'il reçut le jour à Thessalonique et qu'il vint en Italie en 1429, sa ville natale étant tombée au pouvoir des Turcs. Après avoir professé le grec à Sienne, il se rendit à Ferrare sur l'invitation du duc, et il y fonda une académie dont il fut le chef jusqu'en 1455. Alors il quitta Ferrare pour se rendre à Rome, où l'appelait le pape Nicolas V. Gaza savait parfaitement le latin qu'il avait appris de Victorino de Feltre, et le pape le chargea de publier dans cette langue quelques-uns des ouvrages les plus importants des philosophes grecs. Il commença par la traduction des *Problèmes* d'Aristote, qui le mit en querelle avec George de Trébizonde, mais lui concilia l'estime et la protection du cardinal Bessarion. Il traduisit aussi les *Problèmes* d'Alexandre d'Aphrodise; l'*Histoire des animaux*, par Aristote (in-f°, Venise, 1476), et l'*Histoire des plantes*, par Théophraste (in-8, Paris, 1529). On assure qu'il avait traduit toutes les œuvres du philosophe de Stagire, mais qu'un noble désintéressement lui fit jeter au feu son travail, pour ne pas diminuer la gloire de Jean Argyropyle. Il a produit encore d'autres traductions et quelques écrits originaux qui ne sont d'aucun intérêt pour la philosophie. Il mourut en 1478 dans l'Abruzze, pourvu d'un petit bénéfice qu'il avait obtenu par la faveur du cardinal Bessarion et dans un état voisin de la misère. X.

GAZALI (Abou-Hamed-ibn-Mohammed), vulgairement nommé *Algazel*, le plus célèbre théologien musulman de son temps, et appartenant à la secte orthodoxe des schaféites, naquit à Tous, ville du Khorasan, l'an 450 de l'hégire (1038 de J. C.). Il étudia dans sa ville natale, puis à Nisabour, et donna de bonne heure des preuves d'un grand talent. Ses connaissances profondes dans la théologie musulmane et dans la philosophie ne tardèrent pas à lui gagner la haute faveur de Nizâm al-Molc, vizir du sultan Malec-Schah le Seldjoukide, qui lui confia la direction du collége *Nizamyyia*, qu'il avait fondé à Bagdad. Gazâli avait alors trente-trois ans, et déjà il jouissait d'une grande célébrité. Après quelques années, il quitta sa chaire pour faire le pèlerinage de la Mecque. Après avoir rempli ce pieux devoir, il faisait tour à tour briller son talent dans les chaires de Damas, de Jérusalem et d'Alexandrie. Il était sur le point, dit-on, de se rendre d'Alexandrie dans le Maghreb, auprès de Yousouf-ben-Taschfin, prince almoravide, qui régnait à Maroc; mais ayant appris la mort de Yousouf, il s'en retourna à Tous, sa ville natale, où il se livra à la vie contemplative des soufis, et composa un grand nombre d'ouvrages, dont le principal but était d'établir la supériorité de l'islamisme sur les autres religions et sur la philosophie, ce qui lui mérita les surnoms de *Hodjjat-al-islâm*, *Zéin-al-din* (Preuve de l'islamisme, Ornement de la religion). Le plus célèbre de ses écrits théologiques est son *Ihyâ oloum al-din* (*Restauration des connaissances religieuses*), ouvrage de théologie et de morale, qui, jusqu'à présent, nous est inconnu. Ce ne fut qu'à regret que Gazâli quitta encore une fois sa retraite pour aller à Nisabour, et pour reprendre ensuite la direction du collége de Bagdad. Après s'être de nouveau retiré à Tous, il y fonda un monastère pour les soufis, et passa le reste de sa vie dans la contemplation et dans les actes de dévotion. Il mourut l'an 505 de l'hégire (1111 de J. C.).

Les renseignements les plus complets sur la vie de Gazâli ont été donnés par M. de Hammer dans l'introduction que ce célèbre orientaliste a mise en tête de son édition arabe-allemande du *Ayyouha 'l-wéled* (*O enfant!*), traité de morale de Gazâli (*O kind! die beruhmte ethische Abhandlung Ghasali's*, Vienne, 1838). Mais ce qui nous intéresse ici bien plus, c'est l'histoire de la vie intellectuelle de Gazâli, la marche de ses études, le rang qu'on doit lui assigner parmi les philosophes musulmans, et l'influence qu'il a pu exercer sur la philosophie de son temps. Sur ces divers points, Gazâli nous fournit lui-même des renseignements précieux dans un écrit dont le titre, peu susceptible d'une traduction littérale, peut se rendre par : *Délivrance de l'erreur, et exposé de l'état vrai des choses*. Nous possédons de cet écrit une analyse détaillée, mais inachevée, par M. Pallia (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. I, savants étrangers, p. 165 et suiv.); et M. Schmoelders, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, en a publié le texte arabe tout entier, accompagné d'une traduction française, qui, malgré ses défauts dans les détails, en reproduit assez fidèlement la substance. Gazâli, pour répondre à diverses questions qui lui avaient été adressées par un ami, parle d'abord de la difficulté qu'il y a, au milieu des doctrines des diverses sectes, à démêler la vérité d'avec l'erreur, et des efforts qu'il n'avait cessé de faire, depuis l'âge de vingt ans, pour parvenir à la connaissance du vrai. Après avoir étudié et approfondi tour à tour les doctrines de toutes les sectes religieuses et philosophiques, il arriva à douter de tout, et tomba dans le scepticisme le plus absolu. Il douta des sens, qui souvent nous font porter des jugements contredits par l'intelligence ; mais celle-ci ne lui inspira pas plus de confiance, car rien ne prouve la certitude de ses principes. Ce que, dans l'état de veille, nous croyons être vrai, soit par la perception des sens ou par l'intelligence, ne l'est peut-être que par rapport à l'état où nous nous trouvons ; mais sommes-nous bien sûrs qu'un autre état ne surviendra pas, qui sera à notre état de veille ce que celui-ci est au sommeil, de sorte qu'à l'arrivée de cet état nouveau nous reconnaissions que tout ce que nous avons cru vrai, au moyen de notre raison, n'était qu'un rêve sans réalité? A la vérité, Gazâli revint ensuite de son scepticisme : mais ce ne fut point par le triomphe de la raison. Recherchant la vérité avec ardeur, il approfondit de nouveau les doctrines des *motecallemin*, des *baténites* ou allégoristes, des philosophes et des soufis, et ce ne fut que dans la vie ascétique et contemplative, dans le mysticisme et l'*extase* des soufis, que son esprit trouva la satisfaction qu'il avait cherchée, et reprit le calme qui l'avait fui. Nous n'avons pas à nous occuper ici des doctrines des soufis, dont il sera parlé plus loin, et sur lesquelles Gazâli ne paraît avoir exercé aucune influence notable. Ce qui marque la place de Gazâli dans l'histoire de la philosophie des Arabes, c'est son scepticisme,

non pas qu'il se soit produit dans ses ouvrages sous la forme d'un système, mais parce qu'il a su s'en servir avec habileté pour porter un coup funeste aux études philosophiques.

Parmi le nombre prodigieux de ses écrits, et dont on peut voir la longue liste dans l'opuscule de M. de Hammer, dont nous avons parlé plus haut, deux méritent surtout notre attention : 1° son ouvrage intitulé *Makâcid al-falâsifa* (*les Tendances des philosophes*), et 2° son *Tehâfot al-falâsifa* (*le Renversement ou la Destruction des philosophes*). Ces deux ouvrages existent très-probablement en arabe, dans la bibliothèque de l'Escurial, sous le n° 628 du catalogue de Casiri. Notre bibliothèque nationale ne possède en arabe que les derniers feuillets du *Makâcid* dans le manuscrit n° 882; mais on y conserve des versions hébraïques des deux ouvrages de Gazâli. Le livre *Makâcid* est un résumé des sciences philosophiques; l'auteur y expose la logique, la métaphysique et la physique, et ne s'écarte point de la doctrine péripatéticienne, telle qu'elle avait été formée par Farabi et Ibn-Sina. Cet ouvrage, traduit en latin vers la fin du XIIe siècle, par Dominicus Gundisalvi (voy. JOURDAIN, *Recherches*, etc., nouvelle édition, p. 107-112), a été publié à Venise, en 1506, par Petrus Licthtenstein de Cologne, sous le titre de *Logica et philosophia Algaselis Arabi*. On s'est étonné avec raison de voir Gazâli reproduire fidèlement la doctrine des philosophes qu'il attaque avec tant d'ardeur dans sa *Destruction* (voy. Degérando, *Hist. comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 230). M. Ritter a cru devoir supposer que Gazâli avait écrit cet ouvrage à une époque où il était encore partisan de la philosophie d'Aristote (voy. *Hist. de la philosophie*, t. VIII, p. 59 et 60, all.). Mais la vérité est que Gazâli n'avait d'autre but dans cet ouvrage que de préparer ses attaques contre les philosophes, comme il le déclare lui-même dans la préface, qui a été supprimée dans la plupart des manuscrits latins et dans l'édition de Venise, mais que nous trouvons dans deux différentes versions hébraïques et dans un manuscrit latin du fonds de la Sorbonne (n° 941). Gazâli s'adressant à celui qui lui avait demandé d'écrire une réfutation des philosophes, s'exprime en ces termes : « Tu m'as demandé, mon frère, de composer un traité complet et clair pour attaquer les philosophes et réfuter leurs opinions, afin de nous préserver de leurs fautes et de leurs erreurs. Mais ce serait en vain que tu espérerais parvenir à ce but avant de parfaitement connaître leurs opinions et d'avoir étudié leurs doctrines; car vouloir se convaincre de la fausseté de certaines opinions, avant d'en avoir une parfaite intelligence, serait un procédé faux, dont les efforts n'aboutiraient qu'à l'aveuglement et à l'erreur. Il m'a donc paru nécessaire, avant d'aborder la réfutation des philosophes, de composer un traité où j'exposerais les tendances générales de leurs sciences, savoir de la logique, de la physique et de la métaphysique, sans pourtant distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux : car mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles, sans m'étendre sur des choses superflues et sur des détails étrangers au but. Je ne donnerai, par conséquent, qu'un exposé, comme simple rapporteur, en y joignant les preuves qu'ils ont cru pouvoir alléguer en leur faveur. Le but de ce livre est donc l'exposé des *tendances des philosophes*, et c'est là son nom. » L'auteur dit ensuite qu'il passera sous silence les sciences mathématiques, parce que tout le monde est d'accord sur leurs principes, et qu'il n'y a rien dans elles qui puisse être réfuté. Les doctrines de la logique sont généralement vraies et on y trouve rarement des erreurs; mais celles de la métaphysique sont pour la plupart contraires à la vérité; dans celles de la physique le vrai et le faux se trouvent mêlés. — La fin de l'ouvrage, tant dans le manuscrit arabe n° 882 (fol. 42, verso), que dans les deux versions hébraïques, est conçue en ces termes : « C'est là ce que nous avons voulu rapporter de leurs sciences, savoir de la logique, de la métaphysique et de la physique, sans nous occuper à distinguer ce qui est maigre de ce qui est gras, ce qui est vrai de ce qui est faux. Nous commencerons après cela le livre de la *Destruction des philosophes*, afin de montrer clairement tout ce que ces doctrines renferment de faux. »

Après ces déclarations explicites on ne s'étonnera plus que Gazâli, dans le livre *Makâcid*, parle dans le sens des philosophes. M. Schmoelders s'est donc donné une peine inutile en analysant ce livre, d'après la version latine (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 220 et suiv.), dans le but de faire connaître le prétendu système de Gazâli; car nous devons faire observer que le livre que M. Schmoelders cite constamment sous le titre *Miyâr Olilm* (*Parangon de la science*), croyant sans doute qu'un titre arabe inspire plus de confiance, n'est autre que le livre *Makâcid*. L'erreur de M. Schmoelders vient de ce que, selon M. de Hammer, un ouvrage de Gazâli, intitulé *Miyâr*, contiendrait un abrégé de logique; il a donc cru pouvoir l'identifier avec la *Logica et philosophia*, ce qui prouve que, tout en prétendant écrire sur la philosophie de Gazâli, il n'a pas jeté les yeux sur la version hébraïque du *Makâcid*, ni même sur les débris de l'original arabe. M. Ritter, qui n'est pas orientaliste, a fait une erreur involontaire, en cherchant dans la *Logica et philosophia* des doctrines de Gazâli (*ubi supra*, p. 67-72), et il a cru devoir supposer que ce philosophe a plus tard changé de système.

Nous arrivons au livre *Tehâfot*. M. Schmoelders, au lieu d'examiner la version hébraïque de ce livre, ou tout au moins la mauvaise version latine de la réfutation d'Ibn-Roschd, qui renferme une bonne partie de l'ouvrage de Gazâli, a mieux aimé fonder son jugement sur une subtilité grammaticale, et il soutient hardiment (*Essai*, p. 215) que le titre que Gazâli a donné à son ouvrage, signifie *Réfutation mutuelle;* que, dans ce livre, Gazâli n'a nullement l'intention de réfuter les philosophes par des raisons dont il veuille faire sentir la justesse et la solidité, mais que *recueillant les diverses critiques faites par autrui, il les range seulement de manière à montrer que l'opinion d'un philosophe est en contradiction avec celle d'un autre, que tel système en bouleverse un autre, en un mot, que parmi les philosophes la discorde règne perpétuellement*. Il ajoute que Gazâli déclare lui-même, à la fin du premier chapitre de son livre, que tel a été son but, et il s'étonne que personne avant lui n'ait remarqué ce passage. Nous regrettons que M. Schmoelders n'ait pas cru devoir citer textuellement le passage dont il veut parler; nous devons supposer que, feuilletant dans la *Destructio destructionum*, il aura rencontré, à la fin de la première *disputatio*, le passage suivant : « Ait Algazel : Si autem dixerit adhæsistis in omnibus quæstionibus oppositioni dubitationibus cum dubitationibus, et non evadet id, quod posuistis, a dubitationibus, dicimus dubitatio declarat corruptionem sermonis procul dubio, et solvuntur modi dubitationum, considerando dubitationem et quæsitum. Nos autem non tendimus in hoc libro nisi adaptare opinionem

corum et mutare modos rationum eorum cum eo cum quo declarabitur destructio eorum, et non incumbemus ad sustentandum opinionem aliquam, etc. » Certes, il est permis de ne pas comprendre ce latin, mais rien ne justifie l'interprétation que M. Schmoelders a donnée avec tant d'assurance à ce passage obscur. Voici quelle en est la traduction littérale d'après la version hébraïque : « Si on me disait : Dans toutes vos critiques et objections, vous ne vous êtes appliqué qu'à accumuler doutes sur doutes, mais ce que vous avancez n'est pas non plus exempt de doutes; je répondrais : La critique fait ressortir ce qu'il y a de faux dans un discours, et la difficulté peut se résoudre par l'examen de la critique et de l'objection. Mais nous n'avons dans ce livre d'autre intention que d'énoncer leurs opinions et d'opposer à leurs argumentations des raisonnements qui montrent leur nullité. Nous ne voulons pas ici nous faire le champion d'un système particulier (selon Ibn-Roschd, Gazâli ne veut pas passer pour être le champion du système des ascharites); nous ne nous écarterons donc pas du but de ce livre, et nous ne compléterons pas notre discours, en alléguant des arguments en faveur de la nouveauté du monde; car notre but est seulement de détruire les arguments qu'ils ont produits pour établir l'éternité de la matière. Après avoir achevé ce livre, nous en composerons un autre pour affermir l'opinion vraie; nous l'appellerons *Bases des croyances*, et nous le consacrerons à la reconstruction, de même que le présent livre a pour but la démolition. » On voit qu'il ne s'agit pas ici de montrer que les philosophes ne sont pas d'accord entre eux et se réfutent mutuellement; mais de démolir les doctrines des philosophes par une critique générale.

En effet, il attaque les philosophes sur vingt points, dont seize appartiennent à la *métaphysique*, et quatre à la *physique* (en prenant ces mots dans leur sens aristotélique). Il démontre : 1° que leur opinion concernant l'éternité de la matière est fausse; 2° qu'il en est de même de leur opinion touchant la permanence du monde; 3° qu'ils sont dans l'erreur en appelant Dieu l'*ouvrier du monde* (δημιουργὸς) et le monde son *ouvrage;* 4° qu'ils s'efforcent en vain de démontrer l'existence de cet ouvrier du monde; 5° qu'ils sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de démontrer la fausseté du dualisme; 6° que c'est à tort qu'ils nient les attributs de Dieu; 7° qu'ils ont tort (dans leur système) de soutenir que l'être absolu, ou l'existence première, est une existence *abstraite*, qui n'entre dans aucune espèce ni catégorie, et qu'on ne saurait établir aucune comparaison ni distinction entre elle et toute autre existence; 8° qu'ils ont tort de dire que l'être premier (Dieu) est un être abstrait sans qualité; 9° qu'ils cherchent en vain à établir que cet être est incorporel; 10° qu'ils sont incapables de démontrer que le monde a une cause, et que par conséquent ils tombent dans l'athéisme; 11° qu'ils ne sauraient démontrer (dans leur système) que Dieu *connaît* l'existence des choses; ni 12° qu'il connaît sa propre existence; 13° qu'ils ont tort de soutenir que Dieu ne connaît pas les choses partielles; 14° qu'ils ne sauraient alléguer aucune preuve pour établir que les sphères ont une vie et obéissent à Dieu par leur mouvement circulaire; 15° qu'il est faux de dire que les sphères ont un but certain et une tendance qui les met en mouvement (ce qui se rapporte particulièrement à une théorie d'Ibn-Sina, comme le fait observer Ibn-Roschd dans sa réfutation); 16° que leur théorie, sur les âmes des sphères, qui connaîtraient les choses partielles et influeraient sur elles, est fausse; 17° que leur théorie sur la causalité est fausse, et qu'ils ont tort de nier que les choses puissent se passer contrairement à ce qu'ils appellent la loi de la nature, et qui peut être considéré comme une *habitude;* 18° qu'ils ne sont pas en état d'établir, par une démonstration rigoureuse, que l'âme humaine est une substance spirituelle existant par elle-même; ni 19° qu'elle est impérissable; 20° que c'est à tort qu'ils nient la résurrection des morts, et l'existence du paradis et de l'enfer.

Les objections élevées par Gazâli, contre le principe de causalité, forment le point le plus important de son scepticisme; nous nous arrêterons un moment à ce chapitre pour en faire connaître la substance. Il n'est pas nécessaire, selon nous, dit Gazâli, que, dans les choses qui arrivent habituellement, on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, deux choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre. Ainsi, par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le rassasiement et le manger, la mort et la rupture de la nuque, et, en général, toutes les choses entre lesquelles il y a une relation visible, ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui depuis longtemps y a créé ce rapport et cette liaison, et non pas parce que la chose est nécessaire par elle-même et ne saurait être autrement. Cette toute-puissance, qui en est la cause unique, peut aussi faire qu'on soit rassasié sans manger, qu'on meure sans se rompre la nuque, ou qu'on continue à vivre tout en se la rompant; et il en est de même dans toutes les circonstances où il y a visiblement une relation mutuelle.

En somme, tous les raisonnements de Gazâli peuvent se ramener à ces deux propositions : 1° Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre; ainsi, par exemple, un aveugle-né, à qui on aurait donné la vue pendant le jour, et qui n'aurait jamais entendu parler ni du jour ni de la nuit, s'imaginerait qu'il voit par l'action des couleurs qui se présentent à lui, et ne tiendrait pas compte de la lumière du soleil par laquelle ces couleurs font impression sur ses yeux; 2° quand même on admettrait l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit nullement que l'effet, même dans des circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même : ainsi le coton peut, sans cesser d'être le coton, prendre (par la volonté de Dieu) quelque qualité qui empêche l'action du feu, comme on voit des hommes, au moyen d'emplâtres faits avec une certaine herbe, se rendre incombustibles. En un mot, ce que les philosophes appellent la loi de la nature ou le principe de causalité, est une chose qui arrive *habituellement*, parce que Dieu le veut; et nous l'admettons comme certain, parce que Dieu, sachant, dans sa prescience, que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience. Mais il n'y a pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur.

Quelques auteurs, entre autres Ibn-Roschd, pensent que Gazâli n'était pas toujours de bonne foi, et que, pour gagner les orthodoxes, il se donnait l'air d'attaquer les philosophes sur tous les points, quoique au fond il ne leur fût pas toujours opposé. Moïse de Narbonne, au commencement de son commentaire hébreu sur le *Makâcid*, dit que Gazâli écrivit, après le *Tehâfot*, un petit ouvrage qu'il ne confia qu'à quelques

élus, et où il donne lui-même le moyen de répondre aux objections qu'il avait faites aux philosophes. Ibn-Tofail, malgré le respect qu'il professe pour Gazâli, fait ressortir ce qu'il y a de chancelant et d'indécis dans ses doctrines. Le passage d'Ibn-Tofail nous paraît important pour bien caractériser Gazâli, et on nous permettra de le citer ici (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai ebn Yokhdhan*, p. 19-21) : « Quant aux écrits du docteur Abou-Hamed Al-Gazâli, cet auteur, s'adressant au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans un autre, nie certaines choses et puis les déclare vraies. Un de ses griefs contre les philosophes, qu'il accuse d'infidélité, est qu'ils nient la résurrection des corps et qu'ils établissent que les âmes seules sont récompensées ou punies; puis il dit, au commencement de son livre *Al-Mizân* (ou *Mizân al-amal, la Balance des actions*), que cette opinion est professée par les docteurs soufis d'une manière absolue, et dans son écrit intitulé *Délivrance de l'erreur*, il avoue que son opinion est semblable à celle des soufis, et qu'il s'y est arrêté après un long examen. Il y a, dans ses livres, beaucoup de contradictions de ce genre, comme ceux qui les lisent et les examinent avec attention pourront s'en convaincre. Il s'en est excusé lui-même à la fin de son livre *Mizân al-amal*, là où il dit que les opinions sont de trois espèces, savoir : celle qui est partagée par le vulgaire et qui entre dans sa manière de voir; celle qui est de nature à être communiquée à quiconque fait des questions et demande à être dirigé; et celle que l'homme garde pour lui-même et dans laquelle il ne laisse pénétrer que ceux qui partagent ses convictions. Ensuite il ajoute : « Quand même ces paroles n'auraient d'autre effet que de te faire douter de ce que tu crois par une tradition héréditaire, tu en tirerais déjà un profit suffisant; car celui qui ne doute pas, n'examine pas, ne voit pas clair, et celui qui ne voit pas clair reste dans l'aveuglement et dans le trouble. » Il ajoute cette sentence en vers : « Accepte ce que tu vois, et laisse là ce que tu as seulement entendu; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne. » Ibn-Tofail cite ensuite un autre passage de Gazâli, d'où il résulte que cet auteur avait composé des livres ésotériques, dont la communication était réservée à ceux qui seraient dignes de les lire; mais il ajoute que ces livres ne se trouvaient pas parmi ceux qu'on connaissait en Espagne.

En somme, si Gazâli s'est arrêté à un système quelconque, il n'y est arrivé que par la contemplation et par une certaine exaltation mystique qui, d'ailleurs, ne s'est pas traduite en une doctrine originale. Gazâli attache surtout un grand prix au côté pratique de la vie; dans son épître morale *O enfant* (p. 23) ! il compare la science à l'arbre, et la pratique au fruit. Ses ouvrages, en grande partie, sont des traités de morale, où il recommande la piété, la vertu et les bonnes œuvres. Parmi ces traités un des plus remarquables est le *Mizân al-almal*, dont la version hébraïque, due à Abraham ben-Hasdaï de Barcelone, a été publiée récemment par M. Goldenthal, sous le titre de *Compendium doctrinœ ethicœ*, in-8, Leipzig, 1839.

Pour nous, toute l'importance de Gazâli est dans son scepticisme : c'est à ce titre, comme nous l'avons dit, qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des Arabes; car il porta à la philosophie un coup dont elle ne put plus se relever en Orient, et ce fut en Espagne qu'elle traversa encore un siècle de gloire et trouva un ardent défenseur dans le célèbre Averroès. S. M.

GELLERT (Christian Furchtegott), né en 1715 à Haynichen, professeur de philosophie à Leipzig, où il mourut en 1769, enseignait de préférence la morale et la théodicée. Ses leçons, pleines d'éloquence, mais d'un caractère peu scientifique, ont été recueillies et publiées par Schlegel et Hoger, en 2 vol. in-8, Leipzig, 1770. On a aussi de Gellert, sans parler de ses œuvres poétiques, un ouvrage écrit en français, sous le titre de *Discours sur la nature, l'étendue et l'utilité de la morale*, in-8, Berlin, 1764. Ses *Œuvres diverses* ont été publiées à Leipzig, de 1760 à 1770, en 7 vol. in-8; d'autres disent en 10 vol. in-8, de 1770 à 1784. Cf. Garve, *Observations sur la morale, les écrits et le caractère de Gellert*, in-8, Leipzig, 1770. La vie de Gellert a été écrite, d'après sa correspondance et d'autres documents, par le docteur Henri Doereng, 2 vol. in-8, Greiz, 1833. Les *Fables* du même auteur ont été traduites en prose française par Toussaint, Berlin, 1778; et en vers, par Stévens, Breslau, 1777. Sa *Morale* a été traduite, dans la même langue, par Pajon, Utrecht, 1775. J. T.

GÉMISTE (Georges), surnommé *Pléthon*, un des hommes les plus célèbres du XVᵉ siècle, et qui ont exercé le plus d'influence sur la philosophie de cette époque, était né à Constantinople. Il assista avec Bessarion et Théodore Gaza au concile de Florence, qui se tint en 1438, sous le pontificat d'Eugène IV, dans le but de faire cesser le schisme d'Orient. Il fut du nombre de ceux qui s'opposèrent avec le plus d'énergie à la réunion des deux Églises. Mais plus tard, toutefois avant la prise de Constantinople, banni de son pays, et obligé de chercher un asile en Italie, il changea d'opinion et se déclara ouvertement pour les Latins, ce qui lui attira la haine et le mépris des soutiens de l'Église grecque. Peut-être cette désertion n'est-elle point étrangère à la condamnation et à la destruction d'un de ses ouvrages, dont nous parlerons bientôt, par Gennade, patriarche de Constantinople. Admis à la cour des Médicis, il inspira au chef de cette famille illustre, à Côme l'Ancien, un goût très-décidé pour le platonisme. Instruits par ses leçons, Pierre et Laurent, l'un fils et l'autre neveu de Côme, tous deux encore très-jeunes, furent gagnés à la même cause. Enfin ce fut évidemment par ses conseils et sous son influence que Côme établit cette célèbre académie platonicienne, dont Marsile Ficin devint plus tard la lumière et l'arbitre suprême. On ignore l'époque précise de la mort de Gémiste; mais on sait qu'il mourut dans un âge fort avancé, jouissant d'une réputation immense, qui ne lui a guère survécu, objet d'un véritable culte de la part de ses amis, et forçant ses ennemis mêmes à lui rendre hommage. Ces sentiments ne s'adressaient pas seulement au philosophe, ou plutôt à l'enthousiaste, au rêveur incertain entre Platon et Jésus-Christ, mais à l'écrivain, à l'orateur, au savant universel; car Gémiste Pléthon était tout cela aux yeux de ses contemporains, et il faut ajouter que ses contemporains n'étaient pas exigeants, si l'on en juge par les écrits qu'il nous a laissés.

Cependant il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire. Gémiste Pléthon mérite à double titre un certain degré d'intérêt de la part du philosophe : il fut le promoteur de la querelle qui éclata vers le milieu du XVᵉ siècle entre les sectateurs d'Aristote et ceux de Platon; querelle qui eut pour résultat une étude plus approfondie des deux systèmes et de la philosophie grecque en général. Il peut aussi être regardé comme le vrai fondateur, en Occident, de cet éclectisme renouvelé des plus mauvais jours

d'Alexandrie, de cette école moitié chrétienne et moitié païenne, moitié orientale et moitié grecque, érudite sans critique, mystique et même superstitieuse sans croyances arrêtées, à laquelle appartiennent les Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, et qu'en plein XVIIe siècle nous retrouvons en Angleterre, représentée par Théophile et Thomas Gale, Cudworth et surtout Henri Morus. En effet, comme nous l'avons dit ailleurs (voy. Bessarion), ce fut le traité de Gémiste sur la différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote (*de Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentia*, texte grec, in-4, Venise, 1532 et 1540; avec la trad. latine, in-4, Bâle, 1574; et in-8, Paris, 1541), qui fit d'abord entrer en lice Gennade et Théodore Gaza. Bessarion, pris pour arbitre, essaya de calmer les deux partis, et prouva à son maître qu'il avait été trop loin dans sa préférence pour le chef de l'Académie. Ce fut alors que Georges de Trébizonde (voy. ce nom) publia son triste pamphlet, et que la dispute s'envenima au plus haut degré. Il faut remarquer toutefois que, malgré l'injustice avec laquelle il traitait Aristote, Gémiste Pléthon n'a pas dédaigné de se faire son interprète. On possède encore de lui un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre, et un autre sur les *Catégories* et les *Analytiques*.

Quant à l'influence qu'il a exercée sur l'école prétendue platonicienne de la Renaissance, elle ne peut pas être un seul instant mise en question. Elle résulte à la fois de ses relations avec les Médicis, fondateurs de l'Académie platonicienne, probablement aussi avec les premiers membres de cette Académie, et des opinions qu'il soutient dans ses écrits philosophiques, les mêmes sans doute qu'il enseignait de vive voix, avec cette éloquence qui a fait une grande partie de sa réputation. Ces écrits sont : un résumé des doctrines de Zoroastre et de Platon (*Zoroastrorum et Platonicorum dogmatum compendium*, gr. et lat., in-8, Wittemberg, 1719); un recueil des prétendus oracles de Zoroastre (*Oracula magica Zoroastris*, in-4, Paris, 1538, et in-8, 1599); un petit traité sur le destin et sa correspondance avec Bessarion sur le même sujet (*Libellus de fato. Ejusdemque et Bessarionis epistolæ amœbeæ de eodem argumento*, gr. et lat., in-8, Leyde, 1722); enfin un traité des quatre vertus cardinales (*de Quatuor virtutibus cardinalibus*, gr. et lat., in-8, Bâle, 1552). On y voit clairement que, sous le rapport métaphysique, nous pourrions même dire religieux, l'école d'Alexandrie renferme son dernier mot. Il en adopte, non-seulement l'esprit, mais si l'on peut s'exprimer ainsi, la lettre, c'est-à-dire la forme païenne, la personnification symbolique de tous les attributs de Dieu dans les divinités de l'Olympe. Il ne rejette aucune de ses falsifications si nombreuses, ni de ses prétentions à une antiquité chimérique, ou à l'honneur de réunir dans son sein toute la sagesse de l'Orient avec les vraies traditions du platonisme. C'est ainsi qu'il a recueilli, avec un respect religieux, les oracles chaldaïques, et qu'il a pris pour base de son abrégé des doctrines de Zoroastre un de ces livres apocryphes si communs alors. Par sa morale, Gémiste Pléthon appartient autant à l'école stoïcienne qu'à celle de Platon et des mystiques d'Alexandrie. Tel est du moins le caractère qu'il nous offre dans son *Traité des quatre vertus cardinales*, où d'ailleurs les considérations les plus sérieuses sont sacrifiées à une régularité puérile. Mais de tous les ouvrages de Gémiste Pléthon, celui qui aurait pu nous éclairer le mieux sur ses opinions philosophiques et religieuses, c'est son livre *des Lois* (περὶ Νομοθεσίας ἢ περὶ νόμων), composé à l'imitation *des Lois* de Platon, publié quelque temps après sa mort et détruit par les ordres de Gennade, alors patriarche de Constantinople, comme hostile à la religion chrétienne. On dit, en effet, que dans cet écrit singulier le paganisme, tel qu'on l'expliquait dans l'école de Plotin et de Proclus, était ouvertement préféré à la religion du Christ; que les dieux de l'Olympe y conservaient leurs noms et leurs rangs; qu'on n'y reconnaissait point d'autre morale que celle du Portique et de l'Académie, et que la politique de Sparte, à part quelques adoucissements apportés à l'éducation de la jeunesse, y était représentée comme la seule digne d'un peuple intelligent. On répandit aussi le bruit que l'auteur avait annoncé avant sa mort, à quelques-uns de ses amis, que le Christ et Mahomet ne tarderaient pas à être détrônés l'un et l'autre, et qu'une religion plus digne de l'humanité ferait la conquête de la terre. Georges de Trébizonde assura l'avoir entendu prophétiser en termes semblables au concile même de Florence. Ces accusations répandues par les adversaires les plus acharnés de Gémiste ne doivent pas, sans doute, être accueillies légèrement; mais on ne les trouve pas invraisemblables, quand on se représente l'enthousiasme de l'époque pour les questions de philosophie et de pure érudition; quand on voit, un peu plus tard, Marsile Ficin recommander au prône la lecture de Platon, et tirer du système de ce philosophe toutes les consolations qu'il adresse à une pauvre femme, sa parente, pleurant sur une tombe récemment fermée.

On peut consulter sur Gémiste Pléthon et sur les autres Grecs ses contemporains, la savante dissertation de Boivin, dans le tome II des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*. Pour les ouvrages de Gémiste, nous renvoyons à Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. X, p. 741.

GÉNÉRALISATION, IDÉES GÉNÉRALES. Toutes nos connaissances, quand elles sont le simple résultat de l'expérience, sont des connaissances particulières. Mais des connaissances particulières, si nombreuses et si exactes qu'elles puissent être, ne constituent point la science. La science proprement dite n'a point pour objet ce qui n'appartient qu'à un individu, ce qui n'existe qu'en un point de l'espace et du temps, ce qui passe et disparaît pour ne plus jamais renaître. La science a pour objet ce qui demeure, ce qui est essentiel et constant dans les choses : en un mot, ce qui est *général*.

Or, s'il est vrai que les objets de nos perceptions ne sont que des individus, il est également vrai que dans chacun de ces individus il y a non-seulement ce qui lui appartient en propre, mais aussi des qualités qui lui sont communes avec les autres. Dans chaque homme, outre les qualités d'organisation et d'intelligence qui lui sont particulières, se présentent les lois générales de l'intelligence et de l'organisation humaine; de même la chute actuelle de ce corps offre des circonstances particulières unies aux circonstances générales et essentielles à la chute de tous les corps. En un mot, « les lois générales, comme le dit Laplace, sont empreintes dans tous les cas particuliers. » Or, le procédé qui nous permet de dégager le général du particulier, de l'en séparer, de l'en abstraire, afin de le voir séparément, c'est la *généralisation*.

Ce sont les principes généraux, ainsi tirés et abstraits des connaissances particulières, qui constituent la science. Mais au premier coup d'œil que l'on jette sur une science, on remarque que les principes généraux qui la composent

sont loin de se ressembler, et qu'il y a de très-grandes différences entre ces deux principes de physique, par exemple : dans les mêmes circonstances, le même phénomène résultera de la même cause, et, dans le mouvement uniformément accéléré, les espaces parcourus croissent comme les carrés des temps. Le premier nous apparaît comme ayant toujours été et devant toujours être connu et compris par tout le monde, sans travail et sans peine; le second est le partage exclusif de ceux qui ont cultivé la science; et pour le découvrir il a fallu beaucoup de peine et de travail, beaucoup d'autres connaissances préalablement acquises. Il y a donc pour nous deux manières d'acquérir les principes généraux ou de généraliser : l'une qui tire *immédiatement* des perceptions du particulier l'élément général qu'elles renferment; l'autre qui ne procède que *médiatement*, c'est-à-dire qui ne passe de la perception primitive d'un fait particulier au dégagement du principe général qu'au moyen de nouvelles perceptions et de nombreuses comparaisons, qui permettent d'écarter la différence, de saisir les ressemblances et d'en former le principe commun. Plus brièvement, il y a une double généralisation, une généralisation *immédiate* et *absolue*, et une généralisation *médiate* et *comparative*.

A la première nous devons les principes que l'on trouve en tête de toutes les sciences; par exemple : « Le tout est égal à la somme de ses parties; — Tout ce qui commence d'exister a une cause; — Tout acte libre est imputable à son auteur, etc., etc. »

Voici les caractères qu'un examen attentif fait reconnaître dans ces principes :

1° Ils apparaissent en nous d'eux-mêmes et comme malgré nous, c'est-à-dire spontanément. La *spontanéité* est donc leur premier caractère.

2° Bien qu'ils ne nous aient pas été et ne puissent nous être démontrés, ils nous paraissent et nous ont toujours paru parfaitement évidents; nous ne les avons pas d'abord soupçonnés, puis vérifiés, puis enfin adoptés; du premier coup ils ont produit en nous la certitude complète : ce qui leur donne pour second caractère l'*évidence immédiate*.

3° De plus, ces principes généraux ne nous paraissent pas s'appliquer à une classe déterminée d'existences; ni dépendre de telle ou telle condition, mais nous les concevons comme la condition même de toute existence, comme applicables à tout, comme ayant toujours été, n'ayant pas pu et ne pouvant pas ne pas être la loi de tout ce qui est, quelque hypothèse qu'on se plaise à imaginer : d'où le caractère de *nécessité absolue*.

4° Enfin, un autre caractère de ces principes est l'universalité; ce sont, pour emprunter la belle expression de Bossuet, « des vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes; » sans avoir besoin d'être exprimées, ils se trouvent dans tout être intelligent accompagnant tous les faits intellectuels dont ils semblent être les éléments constituants.

Ainsi, spontanéité, évidence immédiate, nécessité et universalité, tels sont les caractères des principes que nous donne la première généralisation.

Quelles facultés suppose ce mode de généralisation? Une seule, la raison, par laquelle nous dégageons spontanément et immédiatement l'élément nécessaire, absolu, des éléments individuels et particuliers auxquels il était mêlé dans la perception des objets.

C'est donc toujours à l'occasion d'un fait particulier, d'une perception de l'expérience, que nous découvrons en nous ces principes absolus dont nous venons de parler. Mais un seul fait suffit pour que nous puissions en dégager chacun de ces principes et l'embrasser dans toute son étendue; du premier coup il est ce qu'il doit rester dans toute intelligence, et c'est en ce sens seulement qu'on dit ces principes indépendants de l'expérience et antérieurs à elle.

Quel rôle ces principes remplissent-ils dans la science? Il est évident d'abord que, réduits à eux-mêmes, ils n'ajoutent rien à ce que nous savons. En effet, on ne nous apprend rien de nouveau lorsqu'on nous dit, par exemple, que tout phénomène qui commence a une cause; que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Mais d'un autre côté, sans ces données primitives et nécessaires de la raison, toute science ultérieure serait impossible. Qu'on examine les différentes sciences, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui n'implique un certain nombre de ces vérités, soit qu'on les énonce formellement, soit que, par suite de leur absolue nécessité, on les regarde comme trop familières à toutes les intelligences pour avoir besoin d'être exprimées. Au delà des principes de cette espèce, notre raison ne cherche plus rien; ils nous offrent ce type absolu de la certitude et de la vérité, auquel toute vérité et toute certitude est tenue de ressembler pour nous satisfaire pleinement.

Examinons maintenant les principes que nous donne la généralisation médiate. De tels principes ne peuvent être connus qu'à la suite de longues et pénibles recherches. Ce n'est pas à la première vue de la flamme ou de la chute d'un corps qu'on découvre les lois de la gravitation et de la combustion. Il faut que des observations attentives et répétées nous permettent de distinguer les éléments des objets, leur nombre, leur ordre, leurs rapports de toute nature; il faut que des expériences nombreuses et variées viennent vérifier et compléter les résultats de l'observation; il faut que des comparaisons exactes nous révèlent ce qui, dans tous ces objets particuliers, est commun, général et essentiel. Alors seulement nous pouvons dégager cet élément commun et essentiel, ce principe général, et le regarder comme la loi des faits observés. La formation de ces principes est donc le résultat de l'expérience. Avec chaque observation et chaque expérience, nous les voyons peu à peu se dégager, s'étendre à de nouveaux faits, ou se restreindre si nous les avons trop étendus, en un mot, se corriger et se perfectionner; et, à quelque degré qu'ils soient parvenus, il ne nous est pas permis de dire que de nouvelles expériences ne viendront pas leur donner plus d'exactitude.

Mais ici une question importante se présente. L'expérience nous a seulement révélé que cet élément était commun à tous les faits observés par nous. Or, quelque multipliées qu'aient été nos observations, le nombre en est limité; elles ne peuvent pas s'étendre à tous les êtres d'un même genre, à tous les faits d'une même classe; cependant nous n'hésitons pas à regarder le résultat qu'elles nous ont fourni comme la loi de tous les êtres semblables dans tous les points de l'espace et dans tous les instants de la durée. Cette croyance, ce jugement que nous transportons des choses que nous avons vues à celles que nous ne pouvons pas voir, d'un temps et d'un lieu déterminé à tous les temps et à tous les lieux : voilà ce qu'on appelle l'induction.

Or, ce jugement qui résulte de l'expérience, mais qui la dépasse, est-il légitime? Sur quoi s'appuie-t-il, et où trouve-t-il sa base? Là où se

trouve la base de tous nos jugements, et sur un de ces principes absolus de la raison, qui sont le fondement de toute science et de toute certitude. En effet, au nombre de ces vérités premières est la croyance que tout se fait dans l'univers en vertu de lois stables et générales, et qui peut être énoncée sous cette forme : « Dans les mêmes circonstances et dans des êtres semblables, le même effet résulte de la même cause. » Si ce principe n'était pas toujours présent en nous, les données de l'observation et de la comparaison seraient stériles pour la science, et la nature resterait une énigme inintelligible. Ainsi, bien que ce soit à l'expérience de dégager l'élément commun et général, l'expérience est impuissante à expliquer, à justifier les principes généraux dont elle est la condition indispensable, mais dont elle n'est que la condition.

Ces deux modes de généralisation et les deux ordres de principes qui en résultent ont été reconnus de tout temps, et presque par tous les philosophes, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été d'accord sur la manière d'en expliquer la formation et d'en reconnaître la valeur et la légitimité. Loin de là, les opinions les plus différentes ont été émises à ce sujet. Nous nous contenterons de signaler brièvement les plus importantes et les plus opposées.

Platon remarqua particulièrement les principes absolus et le rôle qu'ils remplissent dans tous nos jugements. Leurs caractères de spontanéité et d'évidence immédiate, et l'impossibilité de les expliquer par l'expérience qu'ils semblent devancer dans notre esprit, portèrent ce philosophe à imaginer son hypothèse de la *réminiscence*, suivant laquelle, ayant déjà connu dans une vie antérieure la vérité absolue, nous ne ferions que nous la rappeler à l'occasion des perceptions grossières de nos sens; comme à la vue d'un portrait mal fait, nous nous rappelons l'original. Descartes, considérant ces principes sous le même point de vue et frappé de la nécessité avec laquelle ils s'imposent à tous les esprits, « sans qu'il soit en notre pouvoir d'y diminuer ou d'y ajouter aucune chose, » négligea de reconnaître le rapport qui les lie à l'expérience, et conclut qu'il « ne restait plus autre chose à dire, sinon que ces *idées* sont nées et produites avec nous dès lors que nous avons été créés, ainsi que l'est l'idée de nous-mêmes » (3e *Méditation*) ; il les data donc de la même époque, sous le nom malheureux d'*idées innées*, qui ne permettait pas de voir nettement si l'innéité appartenait à l'*idée*, ou à la faculté qui nous la donne. Mais il est juste de dire que, se réduisant au fond à prétendre que tous nos principes généraux, ou, comme on disait alors, *toutes nos idées* ne proviennent pas de l'observation et de l'expérience, Descartes a établi cette vérité avec une force inconnue à ses devanciers, et a frayé la voie à ses successeurs.

D'autres philosophes, plus particulièrement occupés des principes obtenus par voie d'expérience et d'induction, se sont exagéré la portée de ce mode de généralisation, et l'ont regardé comme le seul. A leur tête se trouve Aristote. Pour ce philosophe, tous les principes généraux sont dus à l'induction, et sont le résultat des diverses sentations et des souvenirs que nous en avons conservés. Presque tous les sensualistes modernes ont reproduit cette doctrine, sans la modifier d'une manière très-sensible, et sans s'apercevoir que, réduire tous les principes généraux à l'expérience seule, c'était les anéantir et en nier la valeur comme principes généraux. Hume reconnut bien que les principes dus à l'induction reposent sur les principes absolus, et, niant ces principes absolus comme n'étant point le produit de l'observation et de la comparaison, il nia les autres, comme entièrement chimériques. C'était se montrer fidèle à la rigueur logique, mais non pas au bon sens, ni même à l'observation qui nous force à reconnaître ces deux modes de généralisation, ces deux ordres de principes et les rapports qui les unissent.

Lorsque l'on connaît ce que sont les principes généraux et leurs modes de formation, il est facile de déterminer ce que sont les idées générales et leurs rapports avec les principes généraux. Qu'est-ce donc qu'une idée générale, et quel en est l'objet? Mais d'abord qu'est-ce qu'une idée individuelle? Tout fait réel de connaissance consiste à voir, à comprendre qu'un *objet* existe avec telle ou telle *qualité*. Le fait de la connaissance est indécomposable ; il a lieu dans sa totalité, ou il n'a pas lieu. Un objet ne se montre pas sans une qualité, ni une qualité sans un objet; ainsi, comme fait, la connaissance ne se produit pas à demi et ne résulte pas d'éléments que l'on réunit successivement pour la constituer. Mais, si la connaissance, ou la perception, se produit ainsi d'une manière concrète, nous avons la faculté de concevoir la séparation de l'objet et de la qualité, de ne considérer que la qualité sans l'objet, et réciproquement ; en un mot, nous sommes doués du pouvoir d'*abstraire*. Or, cette vue d'un objet de la connaissance, substance ou qualité, fait ou circonstance, isolé de ce à quoi il est nécessairement uni dans la réalité, cette vue abstraite, c'est l'*idée*. A la manifestation de la réalité, à son évidence concrète répond la connaissance, non l'idée. L'idée ne résulte pas directement de l'évidence, parce qu'il n'existe rien d'objectif à cet état d'isolement, et qu'il n'y a pas d'évidence possible pour une substance sans une qualité, ni pour une qualité sans une substance. L'idée est le résultat de notre pouvoir d'abstraire et de séparer ce qui est uni. Nous n'acquérons donc pas d'abord des idées isolées, que nous réunissons ensuite pour former des connaissances, des jugements; mais nous acquérons des connaissances par la manifestation concrète de la réalité ; et, de ces connaissances, nous dégageons les idées abstraites. Il en est des idées générales comme des idées individuelles. Nous avons des perceptions générales par lesquelles nous savons que telle ou telle qualité est constamment celle de tels et tels êtres. Dans ce rapport, on ne voit pas les deux termes l'un sans l'autre, l'un après l'autre ; on voit à la fois le rapport et les deux termes qui le constituent, et on abstrait ce rapport dans son unité, pour l'étendre des objets où on l'a observé à tous ceux du même genre. Mais on peut aussi, par une nouvelle abstraction toute volontaire, isoler d'abord les termes qu'on a saisis ensemble avec le lien qui les unit, les considérer à part, et les noter par des signes distincts. C'est là l'idée générale proprement dite. Ainsi donc, ce sont les perceptions générales que nous avons d'abord dans leur unité ; c'est d'elles que nous tirons, par une abstraction ultérieure, les idées générales; et ce n'est pas avec des idées générales acquises auparavant et sans la vue du rapport qui les unit, que nous formons les perceptions générales ou principes généraux.

On voit maintenant quelle est l'erreur de ceux qui soutiennent, avec Locke, que *tous* nos jugements, et, par suite, *tous* nos principes, sont le résultat de la comparaison de deux idées et de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre elles. Sans doute, il y a des jugements qui se forment par voie de com-

paraison; mais ce ne sont point des jugements primitifs, ce sont ceux qui consistent à appliquer à un cas déterminé une loi ou un principe déjà connus, c'est-à-dire un jugement antérieur.

La question de la formation des principes généraux est une des plus graves que puisse se poser la logique; c'est sur ce problème qu'ont porté presque tous les efforts de la philosophie moderne. Aussi, sur le sujet de cet article, on devrait presque se contenter de renvoyer à tous les ouvrages publiés dans le XVIIIe siècle et dans le nôtre. Cependant on pourra consulter plus spécialement : sur la distinction des deux modes de généralisation et des deux ordres de principes : Cousin, *Programme des leçons données à l'École normale en* 1818, dans les *Fragments de philosophie*, 2e édit., p. 284; Laplace, *Exposition du système du monde*, p. 376 et suiv., 5e édit. — Sur les principes absolus, leurs caractères et leur formation : Buffier, *Traités des vérités premières;* Royer-Collard, Œuvres de Reid, t. VI, p. 274, 300, 388; Cousin, *Cours de* 1829, 17e leçon. — Sur la formation des principes inductifs : Aristote, *Derniers Analytiques*, dernier chapitre; Bacon, *Novum Organum*, liv. II. — Sur la théorie de Platon : le *Phédon*, et l'argument de M. Cousin en tête de la traduction de ce dialogue. — Sur les idées innées de Descartes : Descartes, *Méditation* 3e, et *Réponses aux objections*. — Enfin, sur la théorie du jugement comparatif de Locke : Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. VI; Hume, *Essays and treatises*, essay VII; Reid, *Essai* VI, c. III; Jouffroy, Préface aux Œuvres de Reid, p. 130 et suiv.; et Duval-Jouve, *Traité de logique*, in-8, Paris, 1844, p. 21 à 47. J. D. J.

GENNADE ou **GENNADIUS** avait pour véritable nom George Scholari, dont on a fait en latin Scholarius. Il naquit à Constantinople, et assista en 1438 au concile de Florence, dont le but, comme on sait, était d'amener la réunion de l'Église latine et de l'Église grecque. Gennadius fut du nombre de ceux qui repoussèrent cette réunion. Après la prise de Constantinople, en 1453, il gagna les bonnes grâces de Mahomet II, et fut nommé patriarche. Mais abandonné par les siens, il se démit de cette dignité d'abord si vivement recherchée par lui, et se retira dans un couvent où il mourut vers 1464. Comme philosophe, il soutenait la prééminence d'Aristote sur Platon, mais avec beaucoup plus de modération que son compatriote et son contemporain Georges de Trébizonde (voy. ce nom). Ce furent plutôt encore les platoniciens enthousiastes de cette époque que Platon lui-même qui furent l'objet de son antipathie. Il s'attaqua particulièrement à Gémiste Pléthon (voy. ce nom), qu'il accusa, non sans motif, de prendre contre le christianisme la défense des idées païennes. Le livre *de Legibus*, que Gémiste Pléthon avait composé à l'imitation des lois de Platon, lui parut le résultat le plus évident de cet esprit antichrétien, et il le fit brûler à Constantinople, pendant qu'il y occupait la dignité de patriarche. Il a écrit aussi un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre et sur l'*Hermeneia* d'Aristote, et traduit en grec les ouvrages de quelques scolastiques, entre autres les *Six principes* de Gilbert de la Porrée. X.

GENOVESI (Antoine), né à Castiglione, près de Salerne, en 1712, où il professa la métaphysique et la morale, fut jeté malgré lui, par son père, dans un couvent en 1721, et se fit prêtre. Il devint plus tard professeur d'éloquence dans un séminaire. C'est là qu'il étudia la philosophie. Les opinions qu'il se forma lui attirèrent des persécutions de la part de ses supérieurs ecclésiastiques. Mais l'archevêque de Tarente, Galiani, se déclara son protecteur, et le mit à l'abri du mauvais parti qu'on voulait lui faire. Il mourut en 1769.

Nous n'avons pas à parler ici de Genovesi comme économiste, quoiqu'il soit peut-être plus célèbre en cette qualité que par ses écrits philosophiques. Gioja, en parlant de ses *Leçons d'économie civile* (2 vol. in-8, Naples, 1757), les appelle un ouvrage classique et original, le premier où l'économie politique soit présentée sous la forme scientifique et dans toute son étendue. Elles ont eu sept ou huit éditions, et se trouvent entre les mains de tout le monde en Italie. Son recueil des *Économistes italiens* paraît être un trésor du plus grand prix pour l'histoire de cette branche des connaissances humaines.

Si Genovesi est l'un des plus remarquables économistes de l'Europe, c'est en partie parce qu'il était très-versé dans les sciences morales et philosophiques : nul peut-être n'a mieux apprécié que lui l'influence des habitudes intellectuelles et morales sur l'économie politique; et si les Italiens croient apercevoir dans Smith et dans Say des idées fausses dont Genovesi est exempt, ils expliquent cette différence par l'instruction supérieure que possédait leur compatriote. On peut voir sur ce sujet les articles remarquables de Gioja, publiés dans la *Bibliothèque italienne*, et recueillis plus tard en un petit volume sous le titre d'*Écrits divers* (ital.), Milan, 1833.

Romagnosi n'estime pas moins Genovesi comme philosophe, que Gioja ne l'estime comme économiste. Dans sa *Collection des écrits sur la doctrine de la raison* (t. I, p. 261 et 262, in-8, Prato, 1841), il l'appelle, ainsi que Stellini, contemporain de Genovesi, le restaurateur de la philosophie en Italie. Il leur fait un grand mérite, non-seulement de la sagesse et de la modération de leur doctrine, mais surtout d'avoir su tenir un juste milieu entre le sensualisme et l'idéalisme, deux sentiments extrêmes suivant lesquels toutes les idées viendraient des sens, ou prendraient leur source dans la raison. Suivant Romagnosi, Genovesi aurait rendu à la science, soixante-dix ans avant les Écossais, le service dont on fait exclusivement honneur en France à ces derniers. Mais de tous les écrits philosophiques de Genovesi, le plus important est sa logique, dont nous allons essayer de donner une idée.

Genovesi, comme la plupart des logiciens avant et après lui, n'a vu dans la logique que la méthode. C'est méconnaître l'étendue et l'importance de cette science, qui a sa place bien marquée dans le cadre général des sciences philosophiques. Quoi qu'il en soit, la logique de Genovesi a un caractère éminemment pratique : ne fût-elle qu'une méthode, elle n'en est pas moins un travail très-estimable, et qui mériterait d'être plus connu en France. Elle se divise en cinq parties, car elle doit nous enseigner à *purger* notre esprit de l'erreur, à *découvrir* la vérité, à *juger*, à *raisonner* et à *ordonner* nos pensées.

Dans la première partie, il est question de la nature de l'âme humaine, de ses facultés et de ses opérations; l'homme y est défini : « Un composé d'un corps organique et d'une âme raisonnable et libre. » Ensuite on passe en revue les maladies intellectuelles de l'âme, l'ignorance et l'erreur; on en recherche les causes premières, et l'on distingue les erreurs suivant qu'elles proviennent ou du corps, ou des choses extérieures, ou de la parole.

Dans la seconde partie, Genovesi traite successivement de la nature des idées et de leurs

différentes espèces ; il les regarde encore comme des formes, des espèces, des images, tout en les divisant en deux classes : les idées matérielles et les idées intellectuelles. Du reste, cette distinction signifie simplement que parmi nos idées les unes sont plus voisines des sensations, les autres plus abstraites et plus générales. Le mot *inné* ne signifie pour lui que naturel, spontané, ce qui revient à repousser absolument la théorie des idées innées. Mais Genovesi ne s'arrête pas là : on peut dire qu'il a méconnu entièrement le rôle de la raison dans la formation de nos connaissances. En effet, jamais on ne rencontre chez lui la distinction si importante des idées universelles et des idées générales; et, ce qui est encore plus significatif, en énumérant les différentes sources dont dérivent en général toutes les idées que nous possédons, il oublie de compter la raison. Ces sources, suivant Genovesi, sont au nombre de quatre : la conscience, les sens, le témoignage des hommes et le raisonnement. Ce qu'il dit de la perception extérieure pourrait facilement prêter à des conclusions qui ne s'éloigneraient guère de celles des sceptiques, et nous ne sommes pas très-surpris que les ennemis de Genovesi aient essayé de le faire passer pour tel. Cette seconde partie de la *Logique* se termine par des considérations sur la nature et la force du langage, et l'art de bien comprendre les livres.

La troisième partie, celle qui a pour objet le jugement, traite du vrai et du faux, des différents degrés de la connaissance, de la manière de juger d'après le témoignage des sens, d'après celui de nos semblables. A ces deux points de vue se rattachent des considérations sur la manière de juger des faits qui peuvent donner naissance à des droits, et des réflexions sur la critique historique.

La quatrième partie, qui traite du raisonnement et de l'argumentation d'une manière claire, simple et assez originale, contient en outre un chapitre spirituel, érudit et solide sur les sophismes. Les mêmes qualités se rencontrent dans la peinture que nous offre Genovesi des différents caractères et des différentes classes d'esprit. On y trouve aussi des observations utiles sur l'art de disputer. En général, Genovesi se montre instruit, d'un esprit vif, agréable et juste.

Le cinquième livre, celui de la méthode, se distingue surtout par des considérations générales sur les sciences.

On doit encore à Genovesi des *Éléments de métaphysique*, remarquables par l'érudition, et qui rappellent la doctrine, jusqu'à un certain point aussi la méthode de Wolf. Cette métaphysique, écrite en latin, se divise en quatre parties : 1° l'*Ontosophie*; 2° la *Cosmosophie*; 3° la *Théosophie*; et 4° la *Psychosophie*. Vient ensuite un ample traité de morale, suivi d'une espèce de traité des causes premières, mais beaucoup plus savant que celui de Le Batteux, sous le titre de *Dissertation historico-physique*. C'est là qu'il examine et réfute les vingt arguments de Proclus, et ceux d'Averroès en faveur de l'éternité du monde, qu'il réfute le panthéisme en traitant de la nature de Dieu, qu'il expose, en les jugeant, les opinions des anciens et des modernes sur l'origine du mal.

Genovesi est l'un des premiers, en Italie, qui aient osé écrire sur la philosophie classique dans la langue vulgaire du pays. On lui en fit plus qu'un reproche. Ses ouvrages philosophiques sont : *Éléments des sciences métaphysiques* (latin), 5 vol. in-8, Naples, 1743 et années suiv.; — *de l'Art logique* (lat.), in-8, Naples, 1745; — *Méditations philosophiques* (ital.), in-8, *ib.*, 1758; — *Lettres académiques sur la question si les ignorants sont plus heureux que les savants* (ital.), in-8, *ib.*, 1764; ces lettres sont dirigées contre J. J. Rousseau; — *Logique de la jeunesse* (ital.), *ib.*, in-8, 1766; — *des Sciences métaphysiques* (ital.), in-8, *ib.*, 1766; — *Dykæosine, ou Science des droits et des devoirs de l'homme* (ital.), in-8, *ib.*, 1767. — Consultez Camillo Ugoni, *Histoire de la littérature italienne depuis la seconde moitié du* XVIIIe *siècle*.

J. T.

GENRES, ESPÈCES. La généralisation, c'est-à-dire cette opération qui consiste à abstraire ce qui est commun et essentiel à plusieurs objets, pour ramener ainsi la multiplicité à l'unité, peut s'exercer de deux manières: sur des faits accompagnés de circonstances diverses, que l'on réduit aux circonstances essentielles et communes, et on obtient alors des *lois;* ou sur des existences individuelles dont on recherche et dont on abstrait les caractères communs, et alors on obtient des *classes*.

La moindre expérience de ce procédé suffit pour faire voir qu'il dépend toujours de nous de prendre tel ou tel caractère pour réunir par la pensée en un seul groupe tous les êtres qui le possèdent, et qu'ainsi il n'y a de bornes assignables ni au nombre, ni à la variété des classes.

Mais, si notre pouvoir de former des classes est ainsi illimité, nous ne pouvons cependant l'exercer que de deux manières : l'une consiste à prendre à l'avance un caractère quelconque, et former une classe de tous les êtres en qui il se présente ; selon l'autre, on commence par bien distinguer les caractères, et, au lieu d'en prendre un au hasard, on prend tous ceux et seulement ceux que l'expérience a fait connaître comme les plus importants. Le premier mode donne les classes artificielles, le second les classes naturelles (voy. CLASSIFICATION). Dans ce dernier cas, la classe se confond presque avec la loi, parce que les caractères sur lesquels elle a été établie ont été pris dans les lois de l'existence des objets classés. Ainsi, si nous établissions les classes suivantes d'animaux : animaux blancs, animaux rouges, etc., nous aurions des classes sans rapport avec les lois essentielles de ces êtres, tandis que les classes suivantes : animaux vertébrés, invertébrés, sont fondées sur les lois mêmes de l'organisation. On voit sur-le-champ que les classes artificielles ne sont de nulle valeur pour la science, tandis que les autres sont la condition même de toute science.

Dans toute généralisation vraiment scientifique, il ne faut pas seulement s'appliquer à former les groupes naturels, il faut aussi les ranger dans leur succession hiérarchique. C'est alors que les groupes reçoivent les noms relatifs de *genres* et *espèces*. Le groupe qui résulte immédiatement de la réunion des individus est dit *espèce;* et lorsque nous faisons sur un certain nombre d'espèces le travail que nous avons fait sur les individus, les réunissant en un groupe par la considération de leurs caractères communs, cette classe supérieure porte le nom de *genre;* et si nous recommençons ce travail sur un certain nombre de genres pour en former un groupe plus élevé, il portera encore le nom de *genre;* mais les genres qu'il a réunis sont dits *espèces* par rapport à lui. Ainsi on voit que les deux dénominations de *genre* et d'*espèce* ne sont absolues qu'aux deux extrémités d'une classification, à savoir à l'extrémité inférieure où le groupe formé immédiatement de la réunion des individus s'appelle toujours *espèce*, et à l'extrémité supérieure où le genre le plus élevé, celui qui ren-

ferme toutes les espèces, s'appelle toujours *genre*. Entre ces extrêmes, ces dénominations sont corrélatives : une classe ne s'appelle *genre* que par rapport aux espèces qui la composent, et ne s'appelle *espèce* que par rapport au genre dont elle fait partie.

Dans toute classe, *genre* ou *espèce*, il y a deux choses bien distinctes à considérer : les objets qu'on a réunis dans cette classe, et le caractère ou les caractères qui ont servi à les réunir. De là il résulte que, sous le nom qui représente ce tout idéal que nous appelons un *genre*, sous le nom oiseau, par exemple, il y a deux idées différentes, l'idée du nombre des objets réunis, l'idée du nombre des caractères communs : c'est ce que l'on appelle l'*extension* et la *compréhension* des noms généraux. Quelquefois il y a un nom pour désigner l'extension et un autre pour la compréhension, comme les sages et la sagesse, les mortels et la mortalité : c'est ce qui a fait dire à quelques philosophes qu'il y a des idées générales concrètes et des idées générales abstraites, celles-ci se rapportant aux seules qualités communes, celles-là aux qualités et aux objets qui les possèdent.

Les deux espèces de généralisation que nous avons distinguées ailleurs (voy. Généralisation) ne donnent pas toutes les deux des genres et des espèces : la première donne la totalité absolue, l'infini ; la seconde des classes d'êtres semblables, dont le nombre est indéterminé, mais toujours limité et fini. Ce qui n'est pas limité, ce qui ne peut pas se rattacher à un point supérieur n'est plus un genre, au sens étymologique du mot (γένος, famille) ; ce n'est plus une famille, c'est l'universel, c'est le nécessaire, c'est, si l'on veut l'appeler un genre, le genre par excellence des anciens, τὸ γενικώτατον γένος, qui ne peut plus être contenu dans un autre, mais contient tous les autres : c'est la substance, par exemple, c'est la cause à laquelle se rattachent et sous laquelle s'ordonnent les diverses causes et les diverses substances. L'expérience donne l'unité de l'individu ; la raison donne l'unité absolue ; la généralisation inductive et immédiate donne l'espèce et les genres intermédiaires qui doivent unir les deux extrêmes, l'individu et l'infini. Tout travail de la science consiste à unir ces deux termes et à combler l'intervalle qui les sépare, soit en montant par l'induction de la base au sommet, soit en descendant par la déduction de l'universel et de l'absolu au particulier et à l'individuel.

L'usage continuel que nous faisons de cette classification méthodique des êtres, non-seulement pour la science, qui sans elle serait impossible, mais pour la direction de tous les mouvements de la pensée qui passe sans cesse des genres aux espèces et des espèces aux genres, nous en révèle toute l'importance, et nous fait comprendre toute celle que lui attribuaient les anciens logiciens. J. D. J.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE (Étienne). Nous n'avons pas à faire ici la biographie de ce savant illustre qui, en définitive, fut plutôt un naturaliste qu'un philosophe, et dont quelques théories seulement ressortissent à ce Dictionnaire. Mais, quand on rencontre dans un même homme un si grand cœur et une si grande intelligence, quand une vie est si pleine d'un bout à l'autre de beaux travaux et de nobles actions, il serait injuste de séparer complétement ce qu'ont uni la nature et la volonté. Nous ne ferons que rappeler les principaux événements de la vie de Geoffroy Saint-Hilaire avant de résumer la partie philosophique de sa doctrine.

Né à Étampes en 1772, Geoffroy Saint-Hilaire fit ses études au collége de Navarre ; puis, pensionnaire au collége du Cardinal Lemoine, il y devint l'élève et l'ami de Haüy. Tous les ecclésiastiques de ces deux maisons ayant été incarcérés dans la prison de Saint-Firmin en 1792, Geoffroy Saint-Hilaire réussit d'abord à délivrer régulièrement Haüy et exposa sa vie en voulant faire évader ses autres maîtres, dont la plupart périrent pour ne pas rendre certaine par leur fuite la mort de leurs compagnons de captivité. Il eut encore le bonheur de contribuer au salut de Daubenton et de Lacépède et, à des époques bien éloignées, d'offrir dans sa maison au poëte Roucher et à Mgr de Quelen un refuge qui ne sauva pas le premier de l'échafaud, mais qui mit le second à l'abri de la tempête de 1830. C'est lui qui, déjà professeur au Muséum, en 1795, appelle à Paris Georges Cuvier, alors précepteur en province, et se lie avec lui d'une étroite amitié. En 1798, il part pour l'Égypte avec Bonaparte. Lors de la capitulation qui livrait aux Anglais les richesses amassées par la commission des sciences, il parvient par son courage à les sauver de leurs mains, menaçant de brûler les collections plutôt que de les livrer : « C'est à de la célébrité que vous visez, dit-il à Hamilton ; eh bien! comptez sur les souvenirs de l'histoire, vous aurez aussi brûlé une bibliothèque à Alexandrie. » L'article de la capitulation relatif aux collections fut annulé. Il ne réussit pas moins heureusement en Portugal. Envoyé à Lisbonne en 1807 pour y visiter et ordonner les collections scientifiques, il enrichit en même temps le Portugal et la France, sauve encore une fois ses collections des mains anglaises, et remplit si bien sa mission à la satisfaction du Portugal lui-même que, seul de tous nos anciens ennemis, il déclara en 1814 n'avoir rien à réclamer. En 1809, Geoffroy Saint-Hilaire n'accepte la chaire de zoologie à la Faculté des sciences de Paris que sur le refus de Lamarck, qu'il y veut faire nommer à sa place. Pendant les Cent-Jours, il est député à la Chambre des représentants, mais il refuse le même mandat sous la Restauration, et se livre tout entier désormais à ses études scientifiques. En 1840, il est frappé de cécité, mais n'en continue pas moins ses travaux ; il meurt en 1844.

On a fait deux parts bien tranchées dans la carrière scientifique de Geoffroy Saint-Hilaire, l'une où il travaille de concert avec Cuvier à l'observation, à la description et à la classification des animaux, l'autre où, abandonnant brusquement et à jamais la collaboration et les idées de Cuvier, il se livre à de hautes spéculations sur la zoologie, dont la *Philosophie anatomique* est le résultat et l'expression. On a même distingué deux hommes dans Geoffroy Saint-Hilaire et appelé Étienne Geoffroy le classificateur et Geoffroy Saint-Hilaire le philosophe. Il y a tout au moins beaucoup d'exagération dans cette façon de couper en deux moitiés successives et contraires la vie scientifique de Geoffroy Saint-Hilaire. Pendant plusieurs années, il est vrai, il travailla en commun avec Cuvier et publia avec lui plusieurs Mémoires. Leurs idées étaient les mêmes, les objets dont ils s'occupaient n'offraient encore matière à aucun dissentiment. Ensemble ils décrivent les animaux, ensemble ils établissent la loi de la subordination des organes et des caractères, ils poursuivent ensemble l'œuvre de la classification zoologique. Ensemble même ils posent, dans un Mémoire signé de leurs deux noms, la question qui doit les diviser un jour : « Dans ce que nous appelons des espèces, ne faut-il voir que les divergences d'un même type ? » Puis Geoffroy Saint-Hilaire aban-

donne la collaboration de Cuvier, les travaux de description et de classification, suit une méthode nouvelle, recherche dans la structure des êtres vivants les analogies cachées, poursuit la découverte des lois générales de l'organisation animale et les formule dans le système de l'*Unité de composition organique*, en opposition formelle avec les idées de Cuvier et qui finit par provoquer publiquement ses attaques. Mais aucune révolution ne s'est opérée pour cela dans la pensée de Geoffroy Saint-Hilaire; il n'y a pas surtout un jour ou une année où cette révolution se soit accomplie. Le germe de la théorie de l'*Unité de composition* était déjà dans son esprit, alors qu'il était ou se croyait dans le plus parfait accord avec Cuvier et travaillait encore avec lui; il est déjà déposé dans un Mémoire de 1796. Cette idée première, enveloppée, inaperçue de son collaborateur et presque de lui-même, se mûrit au milieu des travaux communs et atteint son développement dans la *Philosophie anatomique*. L'antagonisme de Geoffroy Saint-Hilaire et de Cuvier n'a fait qu'éclater un certain jour, mais il couvait depuis longtemps, et il avait sa source véritable dans la différence de nature de ces deux grands esprits, qui devait, bien que partis du même point, les entraîner dans des directions différentes.

A l'époque où parurent Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier, au milieu du désordre ou de l'ordre factice des classifications artificielles, l'affaire la plus importante pour la science zoologique était d'étudier la structure anatomique des animaux, de les décrire, de les classer. Geoffroy Saint-Hilaire le comprit comme Cuvier et, comme lui, se livra à cette tâche. Mais bientôt se révèle une légère différence qui devait faire diverger chaque année davantage les deux savants. Cuvier observe, décrit, classe sans arrière-pensée, sans préoccupation étrangère; tout entier à ce qu'il fait, il voit dans la classification la science elle-même. Plus il observe, décrit et classe, plus il se persuade qu'une classification bien faite est l'image exacte de la nature, que la science ne doit pas se proposer d'autre but et se lancer témérairement dans le champ des hypothèses à la recherche de problèmes insolubles à l'expérience. Geoffroy Saint-Hilaire se donne moins entièrement à cette tâche; il décrit et classe parce qu'il sent que tel est le besoin du moment; mais plus il avance avec Cuvier dans cette besogne, plus il s'aperçoit qu'une classification, même d'après le principe de la subordination des organes, n'est pas toute la science et ne peut avoir une autorité absolue ni une parfaite exactitude, qu'elle ne doit être que le commencement de la vraie science, que celle-ci ne veut pas seulement connaître des faits, mais tirer des faits leurs conséquences, que les conséquences, c'est au raisonnement de les découvrir, à l'inspiration de les deviner, quitte à démontrer ensuite par les faits la vérité de ces découvertes. Telle est la véritable et lointaine origine du dissentiment qui ne tarda pas à diviser les deux savants, avant qu'aucun d'eux eût de cette division une conscience bien nette, mais qui n'éclata ouvertement et avec solennité à l'Académie des sciences qu'en 1830, peu de temps avant la mort de Cuvier. Si Geoffroy Saint-Hilaire cesse de travailler avec Cuvier, c'est parce qu'il commence à douter de la vérité absolue de la classification. Il fait plus; il avait entrepris et achevé en 1803 un grand ouvrage, le *Catalogue des Mammifères du Muséum national d'histoire naturelle*; dans ce doute il condamne son œuvre au pilon, et c'est à peine si quelques rares exemplaires en sont sauvés par ses amis.

Laissons donc de côté les travaux de description anatomique et de classification de Geoffroy Saint-Hilaire, non pas qu'ils n'aient une grande valeur, mais parce que l'originalité de Geoffroy Saint-Hilaire et sa doctrine philosophique sont ailleurs, dans la *Philosophie anatomique*.

Le premier volume de cet ouvrage parut en 1818, c'est celui qui renferme les principes de la doctrine; le second volume, publié en 1822, n'en contient qu'une application très-curieuse à l'étude des monstruosités. Il y a deux choses distinctes dans la *Philosophie anatomique*: une méthode et un système. Il importe de ne point les confondre, car le système pourrait être reconnu faux ou purement hypothétique et la méthode excellente. La méthode est la *Théorie des analogues*; le système est la *Théorie de l'unité de composition*. L'idée de l'unité de composition était déjà conçue depuis longtemps par Geoffroy Saint-Hilaire comme un *sentiment* vague et non justifié. C'est même ce premier sentiment, datant de 1796, qui lui a révélé la méthode ou la théorie des analogues, dont l'application doit à son tour démontrer la vérité de la conception d'où elle est née.

A force de décrire et de classer, l'observateur ne voit plus que les différences qui existent entre les êtres; il distingue, il divise, il sépare, il se perd dans les détails, il n'aperçoit plus les ressemblances ou les néglige. Il faut chercher aussi les analogies. Il y a des analogies tellement évidentes entre les organes des différents êtres, qu'elles frappent les yeux les moins clairvoyants et les plus habitués à la recherche des différences. Mais il ne suffit pas de voir ces analogies manifestes, il faut découvrir les analogies cachées. Certaines analogies entre les organes d'animaux différents sont évidentes, parce que les organes que l'on compare ont toutes ou presque toutes leurs conditions d'existence semblables. Lorsque des organes n'ont de semblables entre eux que quelques-unes seulement de ces conditions, ils sont réellement différents si les conditions par lesquelles ils se ressemblent sont moins importantes que celles par lesquelles ils se distinguent; au contraire, il y a entre eux une analogie cachée, si les premières sont plus importantes que les secondes. Pour découvrir cette analogie cachée, il faut savoir quelle est la condition d'existence qui a le plus d'importance. Est-ce la fonction? Non, car un même organe remplit souvent des fonctions différentes, comme les membres antérieurs des quadrupèdes et les ailes des oiseaux, tandis que des organes différents remplissent une même fonction, comme les poumons, les branchies et les trachées. Ce n'est pas non plus la forme ou la structure, car elles varient avec la fonction, ou plutôt la fonction d'un organe varie selon la structure ou la forme. Ce sont évidemment bien moins encore la grandeur ou la couleur. La condition vraiment importante, c'est la position relative, la dépendance mutuelle, la *connexion* des organes entre eux. Cette connexion est quelque chose de tellement fixe, que « *un organe est plutôt anéanti que transposé.* » Le *principe des connexions* sera la *boussole* du naturaliste. Un second principe qui devra le guider est la considération des *organes rudimentaires*, sans fonctions, mais qui, malgré leur petitesse et leur inutilité, n'en ont pas moins des rapports constants et déterminés de position. Ces rudiments représentent, sinon un organe parfait et normal, au moins les éléments de cet organe réduits et groupés selon leurs *affinités électives*. Un troisième principe sera celui du *balancement des organes*; c'est-à-dire qu'un organe n'acquiert ja-

mais un grand développement sans qu'un autre souffre proportionnellement; et, réciproquement, à côté d'un organe rudimentaire atrophié, on trouvera toujours un organe hypertrophié à ses dépens.

Telle est la *théorie des analogues* proposée par Geoffroy Saint-Hilaire comme une méthode plus exacte que la simple méthode de division, d'analyse, de classification d'après les différences. Elles supposent l'une ou l'autre l'anatomie comparée; voilà pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire est revenu plus tard à ses travaux de pure description et n'a jamais cessé d'admirer ceux de Cuvier et de s'accorder avec lui sur la plupart des faits.

Cette méthode née du sentiment préconçu de l'unité de composition de tous les êtres, Geoffroy Saint-Hilaire l'applique au développement de cette idée en un système démontré par les faits. Pour que le système fût complet, il faudrait avoir découvert des analogies cachées entre tous les êtres; pour qu'il fût démontré, il faudrait que ces analogies fussent reconnues réelles. Or la première condition ne saurait être remplie par un seul homme, ce ne peut être que l'œuvre interminable des siècles, à laquelle travaillent avec persévérance les disciples de Geoffroy Saint-Hilaire. La seconde est, relativement et dans de certaines limites, plus aisée à remplir; c'est précisément l'objet du débat entre Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier, c'est la question toujours en litige entre les partisans des deux doctrines que de savoir si les analogies proclamées par Geoffroy Saint-Hilaire sont réelles ou seulement imaginaires. De la solution donnée à cette question dépend la vérité ou la fausseté du système. Cette démonstration de la *Théorie de l'unité de composition*, Geoffroy Saint-Hilaire l'a commencée ou du moins entreprise dans le premier volume de sa *Philosophie anatomique*, dans quelques mémoires sur les articulés publiés peu après et dans le second volume de sa *Philosophie* publié en 1822, et sur trois points différents.

Dans le premier volume de la *Philosophie anatomique*, il cherche les analogies entre diverses classes d'un même embranchement, les vertébrés. Dans les Mémoires intermédiaires, il cherche les analogies entre deux embranchements différents du règne animal, les vertébrés et les articulés. Dans le second volume de sa *Philosophie*, il cherche les analogies entre le développement normal des animaux et les monstruosités. 1° L'opercule était regardé comme un organe exclusivement propre aux poissons; Geoffroy Saint-Hilaire prétend retrouver chez les autres vertébrés les mêmes éléments qui le composent: ce seraient les pièces de l'oreille, et le peuple aurait devancé la science en donnant à ces opercules des poissons le nom d'ouïes, malgré la différence de leurs fonctions. De même il prétend retrouver chez les poissons, *mutum pecus*, les éléments et les pièces du larynx. De même encore il trouve les dents chez les oiseaux, du moins chez leurs fœtus. 2° Comparant ensuite les articulés avec les vertébrés entre lesquels Cuvier creusait un abîme, Geoffroy Saint-Hilaire découvre entre les deux embranchements des analogies cachées, mais profondes. Les anneaux des articulés ne sont que les noyaux des vertèbres devenus extérieurs; les vertébrés ont leur colonne vertébrale à l'intérieur, les articulés sont dans leur colonne vertébrale. Les organes internes des articulés sont encore disposés dans le même ordre que ceux des vertébrés; l'articulé, c'est le même type, le même animal que le vertébré, il est seulement sens dessus dessous: l'articulé a le cordon nerveux sous l'appareil digestif, le vertébré l'a par-dessus; l'un a le ventre en haut, l'autre en bas; renversez l'un ou l'autre, ils sont tous deux dans la même position. 3° La *zoologie pathologique*, on dit aujourd'hui la *tératologie*, est une science que Geoffroy Saint-Hilaire a créée, ou du moins constituée par une application de la *méthode des analogues* et pour démontrer l'*unité de composition*. Les monstruosités elles-mêmes sont soumises à des lois et aux mêmes lois qui gouvernent le développement régulier des êtres parfaits. Un monstre n'est pas un *jeu de la nature*, c'est un être chez lequel ne se sont pas accomplies toutes les transformations qui devaient en faire un exemplaire de son type. Les monstruosités sont des désordres méthodiques, au fond elles se réduisent à des *arrêts* et à des *inégalités de développement* de certains organes. Un monstre est en quelque partie de son être un *embryon*. La différence qui existe entre les espèces résulte elle-même de l'arrêt de développement de quelques organes et de l'hypertrophie de quelques autres; il s'ensuit qu'un monstre offre toujours dans sa monstruosité même une structure qui est normale pour quelque autre espèce, et que l'étude comparative des monstres est une sorte d'embryogénie universelle. Dans des mémoires qui se rattachent au même objet, Geoffroy Saint-Hilaire repousse l'explication que donnait Sylvain Régis des monstruosités par la préexistence de germes monstrueux; il repousse même absolument l'hypothèse plus générale de la préexistence des germes. Il produit artificiellement des poulets monstrueux et déclare que les monstres sont des embryons dont le développement d'abord normal a été troublé par des conditions irrégulières. Si les monstres *unitaires* lui révèlent le principe de l'arrêt de développement, les monstres doubles lui en révèlent un autre, la loi de l'*union similaire*. Les monstres doubles sont toujours unis par les faces homologues de leurs corps, côté à côte, vis-à-vis, dos à dos, et de même à l'intérieur des parties conjointes, veine à veine, nerf à nerf, comme sont les deux moitiés d'un organe unique et normal. Un monstre double est donc composé en quelque sorte de *quatre moitiés* plus ou moins complètes au lieu de deux, et il se forme selon la même loi que s'unisssent les deux moitiés de l'être normal. Dans l'un et dans l'autre, cette union des parties semblables s'opère en vertu d'une affinité élective, incompréhensible mais réelle, que Geoffroy Saint-Hilaire appelle l'*affinité* ou l'*attraction de soi pour soi*. En vertu de cette affinité de soi pour soi les éléments semblables, les moitiés d'un organe se cherchent et se trouvent, la veine cherche la veine et ne s'ente jamais sur une artère.

L'idée générale de l'*unité de composition* n'a pas été conçue par Geoffroy Saint-Hilaire le premier. Aristote dans l'antiquité, Belon, Newton, Linné, Buffon, Vicq-d'Azyr, Gœthe l'avaient déjà conçue, mais aucun philosophe ou naturaliste ne l'avait aussi puissamment développée. Les conséquences philosophiques du système sont aussi importantes que manifestes, et Geoffroy Saint-Hilaire les a lui-même reconnues et adoptées. Il n'y a pas de causes finales dans la nature; la fonction résulte de l'organe, ce n'est pas l'organe qui est fait en vue de la fonction; l'oiseau vole parce qu'il a des ailes, il n'a pas des ailes afin de voler; un être n'est pas fait expressément pour vivre dans les conditions où il vit: « chaque être est sorti des mains du créateur avec de propres conditions matérielles; il peut selon qu'il lui est attribué de pouvoir, il

emploie ses organes selon leur capacité d'action. » C'est ce qui explique comment il y a des organes qui n'ont pas de fonctions. S'il n'y a qu'un plan unique de tous les êtres, varié de mille manières dans les parties accessoires, s'il suffit de changer quelques proportions d'un organe pour le rendre propre à de nouvelles fonctions, il n'y a point de fixité dans les espèces. Lamarck faisait dériver les espèces les unes des autres dans tout le règne animal; Geoffroy Saint-Hilaire restreint dans des limites resserrées la mutabilité des espèces et lui donne pour cause le *monde ambiant*, seul capable de modifier les organes et les fonctions. Lamarck affirmait que les espèces actuelles proviennent réellement des espèces fossiles; Geoffroy Saint-Hilaire affirme la possibilité, mais non la réalité du fait.

Ces conséquences sont précisément contraires aux conclusions philosophiques de la doctrine de Cuvier : la pluralité des plans de la nature, les causes finales, la fixité des espèces. Aussi, dans les séances mémorables des mois de février, mars et juillet 1830, ces deux savants illustres et longtemps amis se trouvèrent-ils en présence comme deux adversaires devant l'Académie des sciences et l'Europe attentive. La politesse de la discussion n'enleva rien à sa vivacité et chacun défendit avec la même conviction et la même énergie sa méthode et sa doctrine. Chacun aussi eut ses partisans et les conserve encore aujourd'hui, car ce débat solennel est loin d'être vidé. Geoffroy Saint-Hilaire a réuni les pièces du procès et l'argumentation des deux adversaires dans un volume intitulé *Principes de philosophie zoologique*. On ne peut se dissimuler que ce qui a donné à ce débat tant d'importance et d'animation, ce n'est pas seulement l'illustration des deux savants, jadis amis et collaborateurs, ce n'est pas le seul intérêt de la pure question zoologique; c'est que, au delà des questions de méthode et de classification, beaucoup voyaient la métaphysique. Cette préoccupation est très-visible dans l'argumentation de Cuvier : « Je sais, dit-il, que pour certains esprits il y a dans cette théorie des analogues, au moins confusément, une autre théorie fort ancienne, réfutée depuis longtemps, mais que quelques Allemands ont reproduite au profit d'un système panthéistique appelé philosophie de la nature. » Cela était vrai en effet pour quelques Allemands, pour beaucoup même, et en particulier pour Gœthe qui a consacré à ces débats les dernières pages sorties de sa plume. Mais cela n'était point vrai pour Geoffroy Saint-Hilaire qui, non-seulement n'a jamais formulé la moindre conclusion panthéistique, mais qui a repoussé expressément toute idée semblable et toute relation entre le panthéisme ou la *philosophie de la nature* et sa théorie de l'unité de composition. Sans doute la doctrine de Cuvier est en opposition formelle avec la *philosophie de la nature* et peut en être considérée comme une réfutation scientifique, tandis que celle de Geoffroy Saint-Hilaire ne lui est pas absolument contraire. Mais il faut reconnaître qu'elle est loin d'y conduire nécessairement, car elle s'accorde aussi bien que la doctrine de Cuvier lui-même avec la philosophie de la Providence. Qu'il y ait plusieurs plans dans la structure des êtres vivants ou qu'il n'y en ait qu'un seul; que le savant puisse étudier la fonction avant l'organe ou qu'il doive se borner à étudier l'organe pour en dériver la fonction, le philosophe peut toujours constater la même harmonie dans les résultats et conclure à la même sagesse dans la cause. Tandis que Gœthe considère la doctrine de l'unité de composition comme un argument favorable à la *philosophie de la nature*, des disciples, plus fidèles peut-être, de Geoffroy Saint-Hilaire ont le droit de dire avec Buffon qui avait conçu, lui aussi, l'idée de l'unité du plan de la nature : « Il semble que l'Être suprême n'a voulu employer qu'une idée et la varier en même temps de toutes les manières possibles, afin que l'homme pût admirer également et la magnificence de l'exécution et la simplicité du dessin. »

Les écrits de Geoffroy Saint-Hilaire qui intéressent plus spécialement la philosophie sont : *Philosophie anatomique*, Paris, 2 vol. in-8, avec atlas, 1818-1822; — *Principes de philosophie zoologique*, discutés en mars 1830 au sein de l'Académie royale des sciences, Paris, 1830, in-8 ; — *Cours de l'histoire naturelle des mammifères*, Paris, 1829, in-8 ; — *Fragments biographiques*, Paris, 1838, in-8.

On pourra consulter sur la vie et la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire, les éloges ou discours de MM. Flourens, Dumas, Duméril, Parisot, Quinet; les œuvres d'histoire naturelle de Gœthe, traduites en français par Martins, Paris, 1837, in-8; et surtout *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire* par son fils Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Paris, 1847, in-8.

Voyez l'article Cuvier (Georges). A. L.

GEORGES de Trébizonde, l'un des principaux acteurs de la lutte qui éclata en Italie, vers le milieu du xvᵉ siècle, entre les partisans d'Aristote et ceux de Platon, naquit en 1396, non pas à Trébizonde, comme l'ont cru quelques-uns de ses biographes, mais à Chandace, dans l'île de Crète. Le nom de Trébizonde n'indique que la patrie de ses ancêtres. Arrivé en Italie vers 1430 sur l'invitation de François Barbaro, noble Vénitien, il se fixa d'abord à Venise, où il enseigna les lettres et la philosophie grecque. Ses leçons eurent le plus grand succès, et sa renommée étant allée jusqu'à Rome, le pape Eugène l'appela près de lui, le nomma son secrétaire, et le chargea de continuer l'enseignement qui avait commencé sa réputation en Italie. De plusieurs parties de l'Europe et de toutes celles de la péninsule on accourait pour l'entendre, et jusqu'en 1450 sa gloire et sa fortune furent des plus éclatantes. Mais dès cette époque elles déclinèrent singulièrement. Il fut effacé comme critique par Laurent Valla, et comme traducteur par Théodore Gaza, son compatriote. On s'aperçut que ses traductions, faites à la hâte pour des motifs de cupidité, étaient pleines d'inexactitudes, de négligences et de lacunes considérables. Ce fut à peu près dans le même temps qu'écrivant contre Platon une diatribe, plutôt qu'une appréciation philosophique, il s'attira dans le cardinal Bessarion (voy. ce nom) un adversaire très-puissant, et indisposa contre lui le pape lui-même, Paul II, bien que très-hostile aux platoniciens d'Italie. Obligé de s'éloigner, Georges se retira pendant quelques années auprès du roi de Naples; puis, rentré en grâce auprès du souverain pontife, il revint à Rome, où il mourut en 1486. Il a laissé, parmi d'autres ouvrages sans intérêt pour nous, une traduction des *Problèmes* et de la *Rhétorique* d'Aristote plusieurs fois réimprimée avec les œuvres de ce philosophe; une traduction inédite et, si nous en croyons Bessarion, très-inexacte des *Lois* de Platon; un traité sur la rhétorique, et un autre sur la dialectique, composés en son propre nom ; enfin la diatribe dont nous avons parlé tout à l'heure, et qui a pour titre *Comparatio Aristotelis et Platonis* (in-8, Venise, 1523). Ce livre, dont Bessarion a écrit une longue réfutation (*In calumniatorem Aristotelis*, in-fº, *ib.*, 1503 et 1516), se divise en trois

parties: la première établit entre les deux philosophes de l'antiquité un parallèle tout à fait injuste et entièrement composé d'assertions arbitraires; la seconde a pour but de montrer que les opinions d'Aristote ne sont pas seulement inattaquables au point de vue de la raison, mais encore au point de vue de la foi, qu'elles s'accordent de tout point avec les dogmes fondamentaux du christianisme, par exemple avec ceux de la création et de la Trinité, tandis que Platon est accusé de s'en écarter toujours; enfin, dans la troisième partie de son pamphlet, Georges s'attaque à la personne même de Platon, et s'applique, contre tous les faits et toutes les vraisemblances, contre le respect unanime de l'antiquité et des Pères de l'Église, à représenter le chef de l'Académie comme un homme de mœurs infâmes et livré à la fois à tous les vices. On comprend difficilement aujourd'hui qu'un ouvrage d'où la raison et la bonne foi sont si complétement absentes, ait pu faire tant de bruit, et que le sage, le savant Bessarion ait cru nécessaire d'y répondre. X.

GEORGES SCHOLARIUS ou **SCHOLARI**, voy. Gennadius.

GEORGES VENETUS ou le **VÉNITIEN**, voy. Zorzi.

GÉRARD (Alexandre), écrivain du XIIe siècle, un des premiers traducteurs à qui l'Europe chrétienne dut la connaissance des monuments de la philosophie grecque et de la philosophie arabe. Les uns le font originaire de Crémone en Italie, les autres de Carmone, ville d'Andalousie; mais les termes d'une ancienne chronique publiée par Muratori ne permettent plus de douter qu'il ne fût Italien. Après avoir achevé ses études dans sa patrie, il voyagea pour s'instruire, et se rendit en Espagne, où les sciences, alors bannies du reste de l'Europe, avaient trouvé un asile sous la protection des kalifes Omniades. Il se fixa à Tolède, y apprit l'arabe et consacra tous ses soins à composer des traductions dont on a porté le nombre à soixante-seize. La plus importante est, sans contredit, celle de la grande composition ou *Almageste* de Ptolémée, qui était restée jusqu'à lui ignorée en Occident, et dont la connaissance renouvela l'enseignement de l'astronomie dans les écoles du moyen âge. Ses *Préceptes de médecine* ou *Canons d'Avicenne* sont, après l'*Almageste*, l'ouvrage le plus considérable traduit par Gérard, que ses goûts dirigeaient principalement vers l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la physique. On cite encore sous son nom des traductions des trois premiers livres de la *Météorologie* d'Aristote, de divers traités d'Alexandre d'Aphrodise, Galien, Farabi, du livre des *Définitions* d'Ishak ben-Honain, etc. Gérard mourut dans sa patrie en 1187, à l'âge de soixante-treize ans, et fut enterré à Crémone dans le couvent de Sainte-Lucie, auquel il livra sa bibliothèque.

On peut consulter sur ce laborieux traducteur: Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, in-fo, Madrid, 1788; — Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. III, p. 39; — Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. IX, p. 600; — Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, in-8, 2e édit., p. 120-124. C. J.

GERBERT. Le nom de Gerbert appartient en même temps à la philosophie, à la politique et à la religion; mais c'est à la première qu'il doit son plus grand éclat; ce sont les travaux scientifiques de Gerbert qui ont immortalisé sa mémoire, et qui, après l'avoir fait regarder comme un sorcier dans l'âge des superstitions, le signalent au jugement de l'historien dans un siècle plus éclairé, comme une des plus fortes têtes que le moyen âge ait produites.

Gerbert, né en Aquitaine vers le commencement du Xe siècle, d'une famille pauvre, perdit ses parents de bonne heure, et fut élevé au monastère d'Aurillac par les soins de l'abbé Gérard et de l'écolâtre Raymond. Étant jeune encore, il accompagna en Espagne Borel, comte de Barcelone, qui le confia à un évêque nommé Hatton, sous lequel il fit de grands progrès dans les mathématiques. A-t-il profité de son séjour au delà des monts pour visiter Séville, Cordoue et les universités maures? C'est là un point sur lequel les historiens sont partagés, et qu'il serait téméraire de vouloir décider. Bornons-nous à constater que si Gerbert, comme nous sommes portés à le croire, n'a pas fréquenté les écoles des Arabes, il ne pouvait ignorer l'état florissant des études chez ces peuples, et devait chercher avec une avide curiosité à s'instruire de leurs découvertes dans les sciences. On voit d'ailleurs par ses lettres qu'il recueillait les ouvrages des écrivains de cette nation avec autant de soin que les chefs-d'œuvres de la littérature ancienne.

Lorsque Gerbert quitta l'Espagne, il était déjà un des hommes les plus instruits de son temps, au moins en mathématiques. Il voulut encore étendre le cercle de ses connaissances, et après être allé en Italie, où il fut accueilli avec la plus grande faveur par le pape Jean XIII et par l'empereur Othon Ier, il se rendit à Reims avec le projet de se perfectionner dans la scolastique. Là, malgré la médiocrité de sa naissance, il contracta une étroite liaison avec l'archevêque Adalbéron, qui le plaça à la tête de l'école épiscopale de cette ville. Il était alors dans toute la vigueur de l'âge et du talent, et libre des soucis de la politique et de l'ambition qui troublèrent dans la suite le calme de ses études. Aussi put-il se livrer sans partage à ses nouvelles fonctions, qu'il paraît avoir remplies avec le plus grand éclat.

Gerbert enseignait à Reims toutes les sciences comprises sous le nom de *Trivium* et de *Quadrivium*. Il commençait par l'*Introduction* de Porphyre, qu'il expliquait d'abord dans la traduction de Victorinus, puis d'après Boëce. Il analysait ensuite les *Catégories* et l'*Hermeneia* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron; les six livres de commentaires écrits par Boëce sur cet ouvrage, et tous ses traités sur le syllogisme, la définition et la division. Passant de la logique à la rhétorique et à la poétique qu'il réunissait, Gerbert lisait à ses disciples Térence, Virgile, Stace, Juvénal, Perse, Horace et Lucain. Au *Trivium* succédait le *Quadrivium*, et aux études littéraires les études scientifiques, l'arithmétique, la musique, l'astronomie et la géométrie. Afin de mieux expliquer le lever et le coucher des astres, Gerbert avait construit plusieurs globes, dans le genre de nos sphères armillaires, avec des cercles représentant l'horizon, l'équateur et les autres divisions astronomiques. Il avait aussi imaginé un orgue hydraulique, où le son était produit par la pression d'un volume d'eau sur l'air des tuyaux. Mais, de toutes ses inventions, la plus simple et la plus féconde était une tablette ou *abacus*, divisée en vingt-sept colonnes longitudinales, où se plaçaient neuf chiffres qui servaient à exprimer tous les nombres, en prenant des valeurs de position. Gerbert avait fait confectionner mille caractères en corne, à l'effigie des neuf chiffres, avec lesquels il faisait les opérations arithmétiques sur l'*abacus*. Tous les juges un peu versés dans ces matières ont reconnu là une méthode de numération très-analogue à notre système actuel, qui est fondé sur la valeur décuple d'un chiffre placé à la gauche d'un autre.

Gerbert se trouve donc avoir connu et enseigné les principes de l'arithmétique décimale, à une époque où les chiffres romains étaient seuls en usage dans la chrétienté. Il serait curieux de savoir s'il a dérobé l'*abacus* aux Arabes, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury et l'opinion la plus commune, ou s'il en a puisé la connaissance dans la *Géométrie* de Boëce, comme un mathématicien de nos jours l'a prétendu; mais quelle que soit l'origine historique de cette mémorable découverte, celui qui en propagea le premier la connaissance chez les nations européennes a rendu à la civilisation un service que la postérité ne pouvait oublier.

Sous l'habile direction de Gerbert, l'école de Reims ne tarda pas à devenir la plus fréquentée du royaume. Robert, fils aîné de Hugues Capet, y fut élevé, et l'histoire cite un grand nombre d'évêques qu'elle a donnés à l'Église. En dehors de ses fonctions d'écolâtre, Gerbert employait son influence à ranimer, partout où il pouvait, les souvenirs éteints de la littérature et des sciences. Un de ses soins habituels était de recueillir les anciens manuscrits et d'en multiplier les copies. Ses lettres, dont le recueil nous a été heureusement conservé, renferment de précieux détails à ce sujet. Tantôt il insiste pour obtenir une révision du texte de Pline; là il promet une sphère céleste, en bois recouvert de peau de cheval, en échange de l'*Achilléide* de Stace; ailleurs il mande qu'il est possesseur de huit volumes de Boëce sur l'astrologie, dont il donnera volontiers communication, si on veut lui prêter un *César* pour en prendre copie. A force de démarches, il était parvenu à se créer une bibliothèque composée de tous les auteurs dont il se servait pour ses leçons, et de quelques ouvrages perdus depuis, comme le traité de Démosthène, médecin gaulois, *sur les Maladies des yeux*. Souvent il adressait à ses anciens disciples, sous forme de lettres, de véritables traités, qui réveillaient dans les cloîtres le goût des connaissances positives. Constantin, moine de l'abbaye de Fleury, reçut pour sa part deux opuscules sur les combinaisons des nombres et sur la sphère; un autre mémoire sur les différentes manières d'évaluer la surface d'un triangle équilatéral fut composé pour Adelbold, depuis évêque d'Utrecht. C'est Gerbert, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury, qui a contribué le plus efficacement à relever les études dans les monastères de France.

A la vue des heureux efforts de ce grand maître pour conserver la chaîne des traditions littéraires, on se demande quelle place la philosophie proprement dite occupe dans l'ensemble de ses travaux, et on est bien forcé de reconnaître qu'elle se réduisait pour lui aux préliminaires de la logique. Les historiens racontent qu'un écolâtre d'Allemagne, nommé Otric, lui ayant reproché de ranger la physique parmi les mathématiques, il fut admis à exposer ses vues sur la classification des sciences devant l'empereur Othon II. Il montra que la philosophie est un genre dont les espèces sont la pratique et la théorie; que la pratique se divise en économique (*dispensativa*), distributive (*distributiva*), politique (*civilis*), que la théorie comprend la physique, les mathématiques et la théologie. Le trait le plus remarquable de cette classification est certainement la place occupée par la théologie à la suite des mathématiques, comme une dépendance de la philosophie; mais il ne paraît pas que Gerbert ait aperçu la portée de cette idée empruntée peut-être à Aristote, et si féconde en conséquences. De tous ses travaux philosophiques, le seul qui nous soit parvenu, est un opuscule composé à la demande de l'empereur Othon III, sous ce titre obscur et bizarre: *de Rationali et ratione uti* (*du Raisonnable et du raisonner*). Il s'agissait de savoir comment la qualité de *raisonnable*, selon que le veut Porphyre, peut avoir pour attribut de *se servir de la raison*, et généralement de quelle manière doivent s'entendre les propositions où l'attribut a plus d'extension que le sujet. Gerbert commence par exposer et par débattre la difficulté. Il distingue ensuite, d'après l'*Hermencia* d'Aristote, plusieurs classes de choses possibles et d'attributs: il conclut que si *être raisonnable* est un attribut de l'homme, c'est un attribut nécessaire et substantiel; mais que *faire usage de la raison* est une qualité purement accidentelle. Or, l'accident peut servir d'attribut à la substance; par conséquent, *faire usage de la raison* peut servir d'attribut à *être raisonnable*. Voilà le seul vestige certain qui nous reste du génie philosophique et de la méthode de l'homme illustre qui fut, au xe siècle, le promoteur et le centre de l'activité littéraire et scientifique.

La dextérité remarquable qui rehaussait chez Gerbert l'éclat du savoir, ouvrit à son ambition la carrière des honneurs ecclésiastiques. En 980, Othon II le nomma abbé du monastère de Bobbio, ancienne et célèbre fondation de saint Colomban, où de graves désordres avaient pénétré à la suite des guerres et de l'anarchie de cette malheureuse époque. Lié désormais par la reconnaissance à la famille impériale, Gerbert embrassa avec chaleur le parti d'Othon III pendant les troubles qui agitèrent la minorité de ce prince. En 990, il fut l'âme du synode où eut lieu la déposition de l'archevêque Arnould, successeur d'Adalbéron, et où lui-même fut proclamé archevêque de Reims. Ce choix n'ayant pas eu de suite par le refus du pape de ratifier les actes du concile, Gerbert alla occuper en 998 le siége de Ravenne. A la tête de l'un des premiers diocèses de la chrétienté, possesseur d'une opulente abbaye, étroitement lié avec les cours de France et d'Allemagne, puissant, admiré, redouté, Gerbert, à la mort de Grégoire V, vit les dernières espérances de son ambition comblées par la tiare pontificale, que, selon les expressions d'un historien, il obtint en considération de son vaste savoir, *propter summam philosophiam*. Il fut sacré sous le nom de Sylvestre II, et mourut, après quatre années environ de pontificat, le 12 mai 1003. L'admiration qu'il avait excitée chez ses contemporains se transmit aux âges suivants, et inspira aux chroniqueurs d'étranges récits. On racontait que Gerbert, jeune encore, avait appris en Espagne les secrets de la magie; que, plus tard, il avait vendu son âme au démon, et que son merveilleux savoir et son élévation rapide avaient été le prix du marché. Ces légendes paraissent avoir suggéré à Gœthe la première idée du poëme de *Faust*.

Les *Lettres de Gerbert* ont été publiées pour la première fois par Masson, in-4, Paris, 1611, et depuis par Duchesne, dans le tome II des *Hist. Franc. Scriptores*, in-f°, Paris, 1636; par Bouquet, *Recueil des historiens de France*, t. IX et X, et dans les Collections des Pères. Ses autres ouvrages se trouvent épars dans les recueils de Mabillon (*Analecta*, in-f°, Paris, 1723), Martenne (*Ampliss. Collect.*, t. I), et Bernard Pez (*Thesaurus Anecdot. noviss.*, t. I et III). Ils ont tous été réunis dans la belle édition des Œuvres de Gerbert publiée avec une introduction et des notes, par M. Olleris, Paris, 1868, in-4. De tous les chroniqueurs qui ont parlé de sa vie et de ses travaux, le plus important à consulter est sans contredit le moine Richer, dont l'histoire, nouvellement découverte en Allemagne, a été d'abord publiée par M. Pertz

dans le troisième volume de ses *Monumenta Germaniæ historica*, et depuis par la Société de l'Histoire de France, par M. Guadet. Richer servira à rectifier les erreurs où les autres historiens sont tombés. Parmi les sources plus récentes, on peut consulter : Bzovius, *Sylvester II a magia et aliis calumnis vindicatus*, in-f°, Rome, 1678; — *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 559 et suiv.; — *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, année 1843; — C. F. Hock, *Histoire du pape Sylvestre II et de son siècle*, traduit de l'allemand, et enrichi de notes et de documents inédits par M. l'abbé J. M. Axinger, in-8, Paris, 1820; — P. Varin, *De quodam Gerberti opusculo, et de gallicanarum doctrinarum originibus*, Paris, 1838, in-8. C. J.

GERDIL (Giacintho), prélat et philosophe italien, né en 1718, à Samacus en Savoie. Entré dans les ordres après de fortes études, il fut professeur à Macerata, à Casal, à Turin, et devint précepteur du petit-fils de Charles-Emmanuel III. Son savoir et ses vertus le désignaient au cardinalat auquel il fut promu en 1777. Les devoirs du sacerdoce ne l'empêchèrent pas de continuer des études profondes sur la philosophie et les mathématiques, et d'écrire un grand nombre d'ouvrages en latin, en italien, en français. Comme d'autres prélats du XVIIe et du XVIIIe siècle, il croyait servir la religion en défendant la doctrine de Descartes et de Malebranche, et sa vie qui se prolongea jusqu'en 1802, offre l'exemple d'une foi sincère unie à une raison ferme. Ses écrits, où sont traitées des questions de morale, de droit, de théologie, de mathématique, de physique et de métaphysique, témoignent d'un savoir solide; mais en ce qui concerne la philosophie ils ont peu d'originalité. Gerdil est un cartésien, qui se rapproche de Leibniz et qui surtout accepte et développe les doctrines de Malebranche. En plein XVIIIe siècle il oppose encore la physique de Descartes à celle de Newton, et la théorie de l'étendue intelligible au sensualisme de Locke. Il combat au nom de ces principes, l'empirisme dans la morale, dans la jurisprudence, dans l'esthétique.

Voici ceux de ses ouvrages qui intéressent plus particulièrement la philosophie : *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, Paris, 1760. On y remarque un *Essai d'une démonstration mathématique contre l'éternité de la matière*; — *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, Turin, 1847. On y a joint deux opuscules pour la défense de la théorie de la vision en Dieu. Ces ouvrages sont reproduits avec d'autres dans les *Œuvres complètes du cardinal Gerdil*, Rome, 1806-1820, 15 vol. On consultera avec profit sur Gerdil : M. Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, ch. XXIII.

GERLACH (Gottlob Guillaume), professeur de philosophie à Halle, a publié de 1804 à 1826 un grand nombre d'ouvrages de critique ou d'enseignement : *Mémoire sur la philosophie, la législation et l'esthétique*, etc., Posen, 1804 (all.); — *Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit*, Wittemberg, 1811; — *Éléments de la philosophie fondamentale*, Halle, 1816; — *Éléments de la logique*, ib., 1817; — *Éléments de la métaphysique*, ib., 1817; — *Éléments de la philosophie de la religion*, ib., 1818; — *de la Philosophie du droit*, ib., 1824; — *Manuel des sciences philosophiques*, ib., 1826.

GERSON (Jean CHARLIER, plus connu sous le nom de), chancelier à l'université de Paris, naquit en 1362 à Gerson, hameau du diocèse de Reims, de parents obscurs et pieux. Au sortir de l'enfance, il vint à Paris étudier les humanités et la théologie dans la maison de Navarre, où ses débuts donnèrent une si grande opinion de ses talents et de son caractère, qu'en 1383, malgré son extrême jeunesse, il fut nommé procureur de la nation de France dans l'Université. Cinq ans après, il fit partie d'une ambassade envoyée au pape Clément VII; et en 1395, alors âgé de trente-deux ans, il obtint la plus haute magistrature morale de cet âge, la charge de chancelier de Notre-Dame, que venait de résigner un de ses anciens maîtres, Pierre d'Ailly. Les temps étaient singulièrement difficiles. Charles VI était depuis peu tombé en démence, et pendant que d'affreuses divisions menaçaient l'État, le schisme désolait l'Église, où d'abord deux, puis trois prétendants se disputaient la tiare pontificale. A la faveur de l'anarchie, les liens de la discipline ecclésiastique s'étaient relâchés : dans plusieurs provinces, le clergé pouvait à peine réciter le symbole, et ses mœurs étaient pires encore que son ignorance. Cependant, quel que fût le danger de la situation, Gerson ne perdit pas courage, et, déployant une fermeté qui contrastait avec la douceur de son caractère, il s'épuisa en efforts pour la pacification de l'Église et du royaume, pour la réforme des mœurs et des études, et surtout pour le maintien de ces grands principes de justice et d'humanité que la nature a établis au fond de tous les cœurs, mais que le fanatisme religieux ou politique se plaît à ébranler. Le duc d'Orléans ayant été assassiné en 1408 par le duc de Bourgogne, Gerson, au péril de sa fortune et de ses jours, osa dénoncer à l'archevêque de Paris l'apologie de cet odieux attentat, composée par Jean Petit. Le concile de Constance (1414-1416) mit le sceau à sa réputation comme chancelier, comme théologien et comme orateur. Il fut l'âme de cette assemblée mémorable, où il reçut le titre de docteur très-chrétien, que la postérité n'a pas contesté à ses vertus. Pénétré des maximes qui ont si longtemps régné dans l'Église gallicane, il voulait que le concile déposât les papes Jean XXIII et Benoît XIII, procédât à l'élection d'un nouveau pontife, et assurât par des mesures vigoureuses le repos de la chrétienté; mais ses efforts n'eurent pas le succès qu'il espérait, et il quitta le concile en 1416, avec la douleur d'avoir vu ajourner la réforme des abus qui désolaient l'Église. Les dissensions civiles ne lui permettant pas de rentrer en France, il se retira dans les montagnes de Bavière, où il écrivit, à l'imitation de Boëce, sa *Consolation de la théologie*. Il revit sa patrie après un exil volontaire de deux années; mais désormais il ne voulut prendre aucune part aux affaires publiques, et alla s'enfermer à Lyon au couvent des Célestins. Ce fut dans cet asile qu'il passa les dernières années de sa vie, occupé à prier Dieu, à composer des livres ascétiques et à élever de pauvres enfants, à qui il faisait répéter chaque jour cette humble et touchante prière : « Mon Dieu, mon créateur, ayez pitié de votre serviteur Jean Gerson. » Il mourut le 12 juillet 1429, à l'âge de soixante-six ans, peu de jours après avoir achevé un commentaire sur le *Cantique des cantiques*.

Gerson est presque devenu un personnage historique par le rôle qu'il a joué dans les affaires de son pays, et cependant, qui le croirait? ce chef éclairé et infatigable de l'université de Paris, cet ambassadeur des rois à la cour des papes et dans les conciles, cet adversaire courageux des mauvaises passions et des préjugés de ses contemporains, cet homme de cœur et d'action est, au XIVe siècle, le représentant le plus élevé et le plus complet du mysticisme, c'est-à-

dire d'une école de philosophie qui professe le dédain des œuvres, et fait consister l'idéal de la sagesse humaine dans les pratiques silencieuses de la prière. Entre l'existence agitée de l'homme public et les calmes doctrines du philosophe le contraste est frappant, et d'autant plus remarquable, que pour Gerson le mysticisme n'a pas été ce qu'il fut chez beaucoup d'autres, le fruit amer de la lassitude et comme le suprême effort de l'ambition déçue, mais la vocation paisible et sincère d'une âme tendre et élevée. Comment le pieux chancelier, que ses goûts portaient vers la retraite et l'obscurité, a-t-il pu comprimer cet élan de son âme, et aux douceurs de la vie contemplative préférer les orages périlleux de la vie publique? N'a-t-il fait que céder à l'empire des circonstances, aux entraînements de l'exemple? Ou bien sa longue participation aux affaires est-elle le résultat d'une abnégation sublime, de la ferme volonté de servir ses frères au prix de ses plus chères affections? L'étude des ouvrages de Gerson semble autoriser cette dernière conjecture; mais, qu'on l'adopte ou qu'on la rejette, la doctrine de l'illustre chancelier porte l'empreinte manifeste des agitations de sa vie et de sa longue pratique des hommes et des affaires. Elle est calme, sérieuse, pleine de sobriété et de méthode. Non-seulement la raison y tempère l'exaltation du sentiment et en prévient les écarts, mais elle se soumet à de minutieuses analyses qui l'éclairent et ramènent les vagues rêveries du mysticisme aux proportions sévères de la science. L'école mystique a produit des disciples éminents à toutes les époques du moyen âge : au IXe siècle Scot Érigène, au XIIe Richard et Hugues de Saint-Victor, au XIIIe saint Bonaventure; mais Gerson est le premier qui ait entrepris de donner aux maximes de cette école, souvent exposées avec moins d'art que de piété, une forme systématique, propre à la faire goûter du monde et des savants. En un mot, et pour nous servir de ses propres expressions, il tenta de concilier la théologie mystique et la théologie scolastique : tentative d'une importance égale à sa difficulté, et qui assigne à son auteur une place importante dans l'histoire de la philosophie moderne.

La théologie ordinaire, selon Gerson, a pour instrument la raison, et procède, à l'exemple des autres sciences, par voie d'analyse et d'argumentation. Le propre de la théologie mystique est de se fonder sur la toute-puissance de l'amour, et d'atteindre la vérité par l'union de l'âme avec l'Être infini. Afin d'éclaircir cette notion du mysticisme, Gerson croit indispensable d'analyser avec soin les pouvoirs et les opérations de l'âme.

Considérée dans sa propre nature, l'âme est une substance spirituelle, simple et naturellement libre. Elle possède deux ordres de facultés : les unes intellectuelles, *vis cognitiva*; les autres sensibles, *vis affectiva*. La moins noble des facultés intellectuelles, la sensibilité *sensualitas*, s'exerce au moyen des organes, et comprend, avec les sens extérieurs, le sens commun, qui juge les sensations venues du dehors; l'imagination, qui reproduit l'image des objets absents; la mémoire, qui conserve les jugements portés par le sens commun. Au-dessus de la sensibilité, la raison, *ratio*, a pour fonction d'apercevoir les conséquences des propositions déjà connues, et de former les idées abstraites et générales sans le secours des organes. Enfin, au delà de ces pouvoirs inférieurs, s'élève l'intelligence simple, l'entendement (*intelligentia simplex*, *mens*), qui découvre les premiers principes par la vertu d'un rayon émané de l'esprit divin, cette lumière qui éclaire tout homme à sa venue en ce monde. Aux divers degrés de la pensée correspondent autant de modes de la faculté affective : à la sensibilité, l'appétit sensuel ou animal; à la raison, l'appétit rationnel; à l'entendement, la syndérèse (*synderesis*), qui est l'amour du bien absolu, de même que l'entendement est la vue de la vérité suprême. Toutes ces facultés passent par certains états, et accomplissent certaines opérations que Gerson s'étudie à définir à l'exemple de tous les écrivains ascétiques. Ce sont : pour l'intelligence, la vague rêverie (*cogitatio*), dans laquelle l'esprit s'abandonne à toutes les impressions des objets sensibles; la méditation, effort volontaire de l'âme à la recherche de la vérité; la contemplation, intuition tranquille des choses spirituelles par l'entendement; et pour la faculté affective, la concupiscence, vague désir sans but et sans fruit; la dévotion, s'élevant avec effort à l'amour de la bonté suprême; la dilection extatique, *dilectio extatica*, qui n'est autre chose que cet amour ineffable.

Après cette analyse, dont les détails remplissent la plus grande partie du principal traité de Gerson, il devient aisé de reconnaître la vraie nature du mysticisme, et les racines qu'il a dans la nature humaine. La théologie mystique, élan du cœur vers la Divinité, ne s'appuie ni sur les sens, ni sur la raison, ni même sur l'entendement. Elle a sa base et son instrument dans la partie sensible de notre être, dans ce mystérieux penchant vers le bien absolu, que Gerson appelle syndérèse, et dans cette opération de la syndérèse, qu'il nomme la dilection extatique.

Ainsi, Gerson invoque le témoignage de la psychologie à l'appui des doctrines de l'ascétisme. Il scrute tous les replis de l'âme humaine; il passe en revue tous ses pouvoirs, dans l'espérance de découvrir au plus profond de notre cœur une faculté assez clairvoyante pour contempler l'Être divin, un amour assez vaste pour l'embrasser. Qu'une pareille recherche, poursuivie avec sagacité et persévérance, soit demeurée entièrement vaine, c'est là ce que nul esprit sérieux ne saurait croire. Si elle n'a pas entièrement absous le mysticisme, si elle n'a pas justifié ses prétentions, elle a du moins contribué à mettre en lumière deux faits très-importants de la nature de l'homme, à savoir : l'idée de l'infini, qui est le fond de notre raison; l'amour de l'infini, qui est le fond de notre sensibilité. Ajoutons qu'elle a été d'un exemple salutaire, en ramenant la scolastique à l'étude de l'esprit humain, et qu'elle a préparé par là les voies à la saine philosophie, fondée tout entière sur la connaissance de nous-mêmes.

La nature et les fondements psychologiques du mysticisme une fois déterminés, Gerson s'occupe de rechercher sous l'empire de quelles causes et par quelles voies l'amour divin s'éveille en nous. A part ces cas extraordinaires où Dieu nous attire par des moyens surnaturels, ce mouvement de l'âme vers l'Être suprême a pour condition la connaissance de ses perfections infinies, qui dérive d'une double source, l'abstraction et la foi. De même que le ciseau du sculpteur façonne le marbre en le taillant, ainsi la pensée achève en soi l'image de Dieu, par une série de négations qui enlèvent au bien absolu la couleur, le son, la figure, toute espèce de défauts, et qui permettent ainsi de l'entrevoir dans sa pureté et son éclat. Cette méthode paraît-elle lente et difficile, propre à engendrer l'orgueil, et, par conséquent, à éloigner de Dieu par l'effort qu'elle exige? que l'âme se confie à la puissance de la foi; qu'elle croie et s'humilie : elle s'élèvera comme d'elle-même à de sublimes

perspectives, qui allumeront en nous le feu de l'amour divin.

Lorsque l'âme est parvenue à cet état, d'autres phénomènes ne tardent pas à se manifester. On raconte qu'Archimède, livré à la découverte d'un problème de géométrie, ne s'aperçut pas de la prise de Syracuse, et périt victime de sa préoccupation. Ainsi, l'âme transformée par l'amour cesse de voir et d'entendre; elle échappe au joug des sens et de l'imagination, rejette le poids qui l'entraînait vers les choses du monde, et, devenue plus légère, prend son essor vers le ciel. Ce premier phénomène est l'*extase* ou *ravissement*, *raptus*, que suit bientôt l'union intime de la création et du créateur. Gerson touchait ici à des écueils redoutables; mais il s'arrêta sur la pente rapide où s'est égaré tant de fois le mysticisme. Selon lui, la personnalité n'est pas détruite par l'union avec la divinité; le *moi* ne s'abîme pas dans l'essence infinie, comme une goutte d'eau se perd dans la mer, suivant la comparaison du mystique Ruysbroeck; tout se réduit à une assimilation de deux natures, dont l'une renouvelle et purifie l'autre, sans l'absorber ni l'effacer. De même, la *contemplation*, ce dernier fruit de l'amour, ce but suprême de la théologie mystique, n'est pas, selon Gerson, une intuition immédiate de la divinité, mais seulement un mode de connaissance moins imparfait que les autres. En mille endroits il déclare que nul ici-bas ne saurait apercevoir Dieu face à face, que nous sommes séparés de ses perfections par un nuage, jusque dans l'extase. Il semble que le pieux et loyal chancelier ait craint d'abuser ses disciples par des promesses que la réalité ne tiendrait pas.

Malgré ces sages réserves, Gerson n'hésite pas à regarder la théologie mystique comme très-supérieure à la théologie spéculative, pour quatre raisons principales : 1° elle mène à Dieu par une voie facile et large, dégagée d'obstacles et de périls, que peuvent suivre même les faibles d'esprit et les idiots, *idiotæ;* 2° elle se suffit à elle-même, et peut se passer du concours de la théologie spéculative, qui reste au contraire défectueuse, tant que la ferveur de l'amour n'a pas échauffé ses froides et arides abstractions; 3° elle produit la patience, l'humilité, l'esprit de charité et de paix, tandis que la philosophie ordinaire, occupée de questions frivoles, n'engendre souvent, comme parle l'Apôtre, que l'envie, la discorde et la haine; 4° elle met l'âme en possession de Dieu, elle lui donne le calme et le bonheur; la théologie spéculative, loin de là, amène avec soi l'agitation, la fatigue et le découragement.

Bien que Gerson n'ait sans doute pas entrevu le rapport qui existe entre les différentes parties de la philosophie, un lien étroit rattache sa morale à sa métaphysique. Après avoir subordonné en psychologie la raison au sentiment et à la foi, il continue d'amoindrir et de méconnaître l'autorité de cette faculté, lorsqu'il détermine les fondements de nos devoirs. Le principe de tout devoir, s'il faut en croire Gerson, est la volonté divine, qui décide souverainement du bien et du mal, et rend nos actions bonnes ou mauvaises, en permettant les unes et en défendant les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi : la justice est ce qui est conforme au décret suprême, l'injustice est ce qui s'en écarte. Comme si Gerson craignait qu'on ne se méprît sur sa pensée, il la précise de manière à rendre le doute impossible. « Dieu ne veut pas certaines actions, dit-il (*Opp.*, t. III, p. 13 de l'éd. d'Anvers, 1706), parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes, parce qu'il les veut, de même que d'autres sont mauvaises, parce qu'il les défend. » — « La droite raison, dit-il ailleurs (*Opp.*, t. III, p. 26), ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire; c'est plutôt le contraire qui a lieu. » Il suit de là que la loi du devoir n'a rien d'absolu ni d'invariable, et que les actions que nous jugeons criminelles auraient pu tout aussi bien être vertueuses : conséquence exorbitante, qui cependant n'est pas désavouée par Gerson, suivant lequel (*Opp.*, t. I, p. 147) « les choses étant bonnes, parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien. » Ainsi, Gerson pousse jusqu'à ses dernières limites ce système de morale, fondé sur le décret arbitraire de la Divinité, qui avait déjà été développé par Duns-Scot et Occam, mais que saint Thomas avait énergiquement repoussé : système faux en lui-même, déplorable par ses résultats, qui n'exalte la puissance de Dieu qu'aux dépens de sa sagesse et de sa bonté, ébranle toute certitude, et fournit une excuse aux criminelles folies du fanatisme. Hâtons-nous de dire que si la théorie de Gerson sur les principes de la morale est erronée, ses ouvrages sont du moins remplis d'excellentes observations de détail, et de maximes de conduite qui ne sauraient être trop méditées.

Les doctrines de Gerson eurent peu de retentissement. Malgré sa haute position dans l'Université de Paris, il n'eut jamais la pensée de fonder une école; et quand bien même il aurait formé un pareil projet, les circonstances n'étaient pas favorables pour l'exécuter. La scolastique et le moyen âge touchaient au terme de leurs communes destinées; une nouvelle ère politique, religieuse, philosophique, s'annonçait par de fréquentes commotions dans l'Église et dans l'État. A ces époques de transition et de trouble, les systèmes s'usent avec rapidité, comme les hommes et les choses. Gerson mourut donc sans laisser, à proprement parler, de disciples, bien que sa mémoire soit longtemps restée l'objet d'une sorte de culte de la part des populations qui avoisinent Lyon. Cependant son autorité comme théologien se perpétua, et, au XVIe ainsi qu'au XVIIe siècle, on trouve ses ouvrages cités de part et d'autre dans la plupart des controverses relatives à l'autorité pontificale, à la discipline ecclésiastique et au mysticisme. Faut-il ajouter qu'il est, avec Gersen et Thomas Akempis, un de ceux à qui l'on attribue le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, selon le mot de Fontenelle, l'*Imitation de Jésus-Christ?*

Les œuvres de Gerson ont eu un assez grand nombre d'éditions, dont la dernière et la meilleure, imprimée à Amsterdam et publiée sous la rubrique d'Anvers, 5 vol. in-f°, 1706, est due aux soins du savant Ellies Dupin. Elle renferme plus de cinquante traités, qui n'avaient pas encore vu le jour, toutes les pièces relatives à l'affaire de Jean Petit, plusieurs écrits des auteurs contemporains sur les matières controversées au commencement du XVe siècle, et comme introduction, sous le nom de *Gersoniana*, une longue et curieuse histoire de la vie et des ouvrages du célèbre chancelier. Le tome troisième contient un grand nombre d'ouvrages de théologie mystique, dont voici les principaux : *Tractatus de mystica theologia; — Tractatus de elucidatione scolastica mysticæ theologiæ, anno* 1424 *compositus; — Tractatus de perfectione cordis; — Tractatus de meditatione; — Tractatus de simplificatione et mundificatione cordis; — Trac-*

tatus de mente contemplationis, etc. Quelques opuscules de logique font partie du tome quatrième. Consultez Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesiæ*, t. III, in-f°, Leipzig, 1722; — Lécuy, *Vie de Gerson*, 2 vol. in-8, Paris, 1832; — Charles Schmidt, *Essai sur Jean Gerson*, in-8, Strasbourg, 1839; — Engelhart, *de Gersonio mystico*, in-4, Erlangen, 1823; — Jourdain, *Doctrina Joh. Gersonii de theologia mystica*, in-8, Paris, 1838. On ne lira pas sans intérêt deux éloges de Gerson, par MM. Dupré-Lasalle et Prosper Faugère, qui ont été couronnés par l'Académie française en 1838. C. J.

GERSONIDE ou Lévi Ben-Gerson ou Maître Léon : voy. Juifs (Philosophie chez les).

GERSTENBERG (Henri-Guillaume de), poëte et critique allemand, né en 1737 à Toudern dans le Schleswig. Sa vie, consacrée tour à tour à la guerre, à la poésie, à la diplomatie, n'intéresse la philosophie qu'en un seul point. Il fut un des disciples les plus zélés de Kant, et l'un des premiers à propager sa doctrine. Il a publié *la Théorie des catégories développée et expliquée* (all.), Altona, 1795; et *Lettres à Villers sur le principe général de la philosophie théorique et pratique*, Altona, 1821. Dans sa jeunesse, il avait déjà traduit de l'anglais l'ouvrage de Beattie : *Essai sur la nature et l'invariabilité de la vérité*, Leipzig, 1772.

GEULINCX (Arnold), philosophe cartésien, qui incline à la fois du côté de Spinoza et de celui de Malebranche, mais sans partager les qualités qu'on admire dans ces deux illustres penseurs. Il naquit à Anvers en 1625, étudia à Louvain, où il fut vraisemblablement initié au cartésianisme. Il enseigna ensuite la philosophie, d'abord à Louvain, puis à Leyde, où il mourut en 1669. Sa vie fut malheureuse; de là peut-être le caractère général des préceptes de sa morale, qui semblent dictés par une longue expérience de la douleur patiemment supportée, et expriment la résignation, la soumission, l'humilité, et une sorte de tranquillité moitié stoïcienne, moitié chrétienne, qu'avaient dû faire naître en lui ses malheurs, sa constance et sa piété. Il voulait animer la philosophie cartésienne de l'esprit du christianisme, pensant qu'il n'y a de vraie sagesse que parmi les chrétiens, et encore seulement parmi le plus petit nombre de chrétiens. L'*Éthique* (Γνῶθι σεαυτόν, *sive Ethica*, in-12, Leyde, 1675) est le livre dans lequel il essaye de recueillir, pour la prêter à la philosophie de Descartes, cette sagesse qui a complétement manqué aux anciens, égarés par l'amour-propre et l'orgueil. Cependant l'*Éthique* n'est pas son seul ouvrage, comme on le verra à la fin de cet article; mais elle est son ouvrage capital, et le seul qui, avec la *Métaphysique* (*Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*, in-16, Amst., 1691), soit digne de fixer notre attention.

Elle a pour objet la vertu et ses propriétés premières, ses applications, sa fin, sa récompense et tout ce qui a rapport à notre destination morale. Elle se divise en six traités qui se suivent dans un ordre très-méthodique; mais de ces six traités, le premier seul, où l'on examine en quoi consiste la vertu, a véritablement droit à notre intérêt. La vertu, selon Geulincx, consiste dans l'amour; mais il y a deux espèces d'amour, l'*effectif* et l'*affectif* (ce sont ses propres termes) : l'un qui est la ferme résolution de faire toute action qu'on juge bonne; l'autre qui n'est qu'une émotion, qu'une douce joie qui nous y porte. Celui-ci, dans sa pureté, sert à l'accomplissement de la vertu, il ne la constitue pas; celui-là seul en est le principe. Il est facile de reconnaître ici les suites de la confusion, établie par Descartes, entre la volonté et le désir; car l'amour a beau être effectif, il n'en est pas moins de l'amour, c'est-à-dire un mouvement de l'âme tout à fait involontaire, par conséquent sans mérite et sans responsabilité, ce qui exclut précisément l'idée de la vertu. Geulincx croit échapper à cette difficulté en donnant pour objet à cet amour, non pas Dieu lui-même, mais la raison. Quoi que nous fassions, dit-il, nous obéissons toujours et nécessairement à Dieu. Nous sommes à la volonté de Dieu comme le matelot au vaisseau qui l'emporte irrésistiblement. L'obéissance envers lui est tellement nécessaire, que nous n'en concevons pas plus le défaut que nous ne concevons une montagne sans vallée et un triangle sans trois angles. Mais il n'en est pas de même de la raison, à laquelle trop souvent nous répugnons, ou ne nous soumettons pas. La vertu est donc, à proprement parler, l'amour effectif de la raison.

De cette définition, qui nous montre quel est le principe même de la vertu, Geulincx s'efforce de déduire ses propriétés essentielles, ou ce qu'on appelle ordinairement les vertus cardinales. Les vertus cardinales ne sont pas les mêmes pour lui que pour Platon et les stoïciens. Il n'y a que la *justice* à laquelle il ait conservé son nom et son rang; mais la *prudence* est remplacée par la diligence ou le zèle à écouter avec attention la raison, à nous détacher des objets extérieurs, et à nous tourner sur nous-mêmes. A la *tempérance*, qu'on retrouve ailleurs reléguée parmi les qualités secondaires, et à la *force*, cette vertu si chère au stoïcisme, ont été substituées deux vertus entièrement chrétiennes, l'humilité et l'obéissance. Cependant, pour la dernière, la différence est plutôt dans les mots que dans les choses; car l'obéissance, pour Geulincx, ne consiste pas à se faire l'esclave des autres, mais à agir d'une manière conforme à la raison, à ne rien faire qui soit contraire à ses lois, et à conquérir ainsi la vraie liberté. Quant à l'humilité, il n'y a aucune équivoque; c'est bien l'abandon et le mépris de soi-même que Geulincx nous recommande sous ce titre; et cette disposition de l'âme, sur laquelle il insiste avec un soin tout particulier, lui paraît être le couronnement des autres vertus. Pour que nous soyons conduits au mépris de nous-mêmes, il nous suffit de nous connaître (*inspectio et despectio sui*); ces deux faits sont naturellement liés l'un à l'autre. En effet, de quelque point de vue que nous envisagions notre condition sur la terre, de celui de l'action, de la passion, de la naissance ou de la mort, nous voyons qu'elle est entièrement hors de notre pouvoir, et que nous ne pouvons nous compter pour rien. D'abord l'action, comme la conscience nous le dit expressément, est nulle de l'âme au corps. Quand notre corps se meut, ce n'est pas nous qui le mouvons, puisque nous ignorons absolument comment ce mouvement est possible. Nous n'avons donc, à proprement parler, aucune influence hors de nous et dans le monde; et tout ce qui s'y fait, c'est un autre qui le fait. Sur ce point, Geulincx est parfaitement d'accord avec Malebranche et Spinoza. Mais si déjà nous ne pouvons rien dans ce qui nous semble une action, que sera-ce dans les choses qui ont visiblement le caractère de la passion, telles que les impressions des objets extérieurs? Là, certes, l'être actif n'est pas nous. Il faut en dire autant de la naissance et de la mort, dont nous ne sommes en rien la cause.

Nous ne suivrons pas Geulincx dans les développements où il entre au sujet de ces quatre

vertus; mais nous devons signaler une opinion qu'il y mêle sans insister, et qui offre une analogie évidente avec la vision en Dieu de Malebranche. En effet, selon Geulincx, nous ne sommes pas, dans ce monde, acteurs, mais spectateurs, et nous le sommes d'une manière en quelque sorte merveilleuse : car ce n'est pas le monde que nous voyons en lui-même; il est de sa nature invisible, et c'est Dieu seul qui nous le manifeste. De plus, nous ne le voyons pas par une faculté qui nous appartienne : c'est encore Dieu qui nous le fait voir par une force qu'il a en propre et qu'il exerce lui-même; en sorte que, s'il n'était pas présent, d'une part dans notre esprit, de l'autre dans le monde, rien ne verrait, et rien ne se verrait, rien ne serait intelligent, rien ne serait intelligible; il n'y aurait ni sujet ni objet de la connaissance.

Si, dans son *Éthique*, Geulincx a pris souvent les devants sur Malebranche, dans sa *Métaphysique* il se rapproche davantage de Spinoza. Ce qu'il nous recommande d'abord, c'est de nous purger l'esprit du préjugé de l'efficace, en ce qui regarde les créatures : parce qu'il n'y a véritablement d'efficace qu'en Dieu. C'est Dieu qui fait en nous la pensée, comme le mouvement dans les corps; c'est lui pareillement qui agit par le corps sur l'âme et par l'âme sur le corps; il est la cause unique et la cause immanente de tout ce qui existe. Voici d'autres propositions où le spinozisme est plus manifeste encore : il faut distinguer les corps particuliers du corps en soi; ceux-là peuvent être divisés, mais non celui-ci, qui est universel, qui est un, et le même toujours et partout. La même distinction s'applique à l'esprit. Les esprits particuliers peuvent être malheureux, mais non l'esprit lui-même; ou plutôt, il n'y a pas d'esprits particuliers; nous ne sommes pas réellement des esprits, car alors nous serions Dieu, mais des modes de l'esprit : ôtez ces modes, que reste-t-il? Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique de ces doctrines, que nous retrouverons ailleurs développées avec plus de force, d'originalité et de profondeur. Nous ferons seulement la remarque que les éléments les plus essentiels des systèmes de Malebranche et de Spinoza, la confusion de la volonté avec l'amour, la vision en Dieu, l'hypothèse des causes occasionnelles, l'unité absolue de substance, se trouvent en germe dans les principaux écrits de Geulincx. Si, pour la gloire ou du moins pour la célébrité, Geulincx est resté à une si grande distance des deux philosophes que ses opinions nous rappellent sans cesse, c'est qu'il lui a manqué les qualités qui font la grandeur. Toutefois ce n'est pas une raison d'être injuste envers lui, et de placer son nom trop loin de ceux qui ont répandu tant d'éclat sur la philosophie cartésienne.

Outre l'*Éthique* et la *Métaphysique*, on a de Geulincx les ouvrages suivants : *Saturnalia, seu Quæstiones quodlibeticæ*, in-12, Leyde, 1665; — *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, in-12, ib., 1662; Amst., 1691 (c'est la logique de l'école, chargée de formules bizarres); — *Compendium physicum*, ou *Physica vera*, in-12, Franeker, 1688 (abrégé de la physique de Descartes); — *Annotata præcurrentia ad Ren. Cartesii principia*, in-4, Dordrecht, 1690 (simple commentaire sur les méditations de Descartes); — *Annotata majora ad principia philosophiæ Ren. Cartesii, accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris*, in-4, ib., 1691 (même caractère que l'ouvrage précédent).

On peut consulter : Ph. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8; — F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Paris, 1854, 2 vol. in-8. Ph. D.

GILBERT, surnommé *de la Porrée, Porretanus*, docteur scolastique, né vers 1070, fit ses études à Poitiers, sa ville natale, vint ensuite à Chartres étudier sous Bernard de Chartres; puis à Laon, où il fréquenta les leçons de maîtres Raoul et Anselme. « Il puisa dans ces différentes écoles, dit Othon de Frisingue, non des connaissances légères et superficielles, mais un savoir profond et étendu. La régularité de sa conduite et la gravité de ses mœurs, ajoute l'historien, répondirent à ses progrès dans les lettres. Ennemi des jeux et des vains amusements, il n'appliquait son esprit qu'à des choses sérieuses et utiles. Il arriva de là que, non moins imposant par sa manière de parler que par son maintien, il mettait dans ses discours, ainsi que dans sa conduite, une certaine élévation inaccessible aux esprits futiles, et à laquelle ceux même qui étaient cultivés ne pouvaient que difficilement atteindre. » Au sortir de ses études, Gilbert devint chancelier de l'église de Chartres, fonctions qu'il abandonna bientôt pour venir occuper à Paris une chaire de dialectique et de théologie. On sait qu'il professait les opinions des réalistes; mais aucun débris de son enseignement n'est parvenu jusqu'à nous, si ce n'est le *Livre des six principes* (*Liber sex principiorum*), opuscule de logique commenté par Albert le Grand et saint Thomas. En 1140, il assista au concile de Sens, où furent condamnées les erreurs d'Abailard; et, s'il faut en croire la tradition, celui-ci, l'ayant aperçu, l'apostropha par ce vers d'Horace :

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

En effet, malgré son réalisme, Gilbert était du nombre de ces théologiens audacieux qui ne reculaient pas devant l'interprétation philosophique du dogme chrétien, au risque d'altérer la pureté de la foi. Étant devenu évêque de Poitiers, en 1142, il céda à peu près à cette pente dangereuse, entreprit de commenter les livres de Boëce *sur la Trinité*, et avança des maximes singulières qui le firent citer devant le concile de Paris, en 1147. Ses adversaires, parmi lesquels était saint Bernard, athlète infatigable de l'orthodoxie, lui reprochaient d'avoir avancé, entre autres erreurs, que « la nature divine, qu'on appelle divinité, n'est point Dieu, mais la forme par laquelle Dieu est Dieu : de même que l'humanité n'est point l'homme, mais la forme par laquelle l'homme est l'homme. » Ce paradoxe était parfaitement conforme à l'esprit du réalisme, qui consiste à séparer les essences des individus, et qui, transporté dans la théologie, y entraînait la distinction de l'Être divin et des perfections divines, communes aux trois personnes de la Trinité. Gilbert, dialecticien consommé, se défendit avec tant d'art, que la décision de l'affaire fut renvoyée à un nouveau concile qui s'assembla à Reims, en 1148; mais son habileté échoua cette fois contre la véhémence de saint Bernard, et, après d'assez vives discussions, il dut souscrire une formule qui le condamnait. Il mourut peu de temps après, en 1154, laissant une réputation de savoir et de subtilité qu'il a conservée jusqu'à nos jours. Le *Livre des six principes* se lit dans la plupart des anciennes éditions d'Aristote, à la suite du traité des *Catégories*. Le *Commentaire sur les livres de la Trinité de Boëce* fait partie de l'édition des Œuvres de ce dernier, publiée à Bâle en 1570, in-f°. On doit à Gilbert quelques autres ouvrages qui sont restés manuscrits. Consultez Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesiæ*,

in-f°, Leipzig, 1722, t. II, p. 1276 et suiv.; — Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, in-4, Pavie, 1754, t. III, p. 58; — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 468 et suiv. C. J.

GIOBERTI (Vincente), né à Turin en 1801, est à la fois un théologien, un homme d'État et un philosophe. Sa naissance ne semblait pas le destiner à une haute fortune : il était pauvre, devint orphelin de bonne heure et dut sa première éducation à une mère adoptive. En 1825 il était reçu docteur en théologie, avec une thèse intitulée : *de Deo et religione naturali*, qui déjà accuse un certain penchant à l'idéalisme. Il nourrit cette disposition par de fortes lectures, que son patriotisme lui faisait choisir surtout parmi les Italiens, tels que Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, Bruno, Campanella; il appréciait alors Rosmini que plus tard il devait attaquer dans son ouvrage : *des Erreurs philosophiques d'Antonio Rosmini*, et qui lui répondit par un opuscule : *Vincent Gioberti et le panthéisme*. Mais il n'était philosophe qu'à ses moments perdus : les questions religieuses et politiques le passionnaient, et quoique prêtre, il partageait les désirs et les douleurs de la génération libérale, dont il ne devait pas voir le triomphe. En 1833, la hardiesse de sa parole le fit arrêter, emprisonner, et finalement condamner à un exil qui dura pendant quinze ans. Réfugié d'abord à Paris, puis bientôt à Bruxelles, où il trouva un modeste emploi de professeur, il publia avec activité une série d'ouvrages qui pénétrant en Italie y produisaient une grande émotion, et qui lui valurent beaucoup d'admirateurs et de disciples, et, comme d'ordinaire, des ennemis acharnés : il est inutile d'ajouter que ceux-ci avaient le pouvoir en main : aussi courait-il le risque de mourir exilé, quand la révolution de 1848, et les événements qu'elle provoqua en Italie, lui permirent de revenir dans le Piémont. Accueilli avec transport par toutes les classes de citoyens, recommandé à la bienveillance d'un pape, alors libéral, par son orthodoxie bien avérée, et à la faveur de Charles-Albert, par son patriotisme et sa haine de l'étranger, il devint une première fois ministre, et bientôt après président du conseil. Il rêvait l'alliance de la démocratie et de l'Église, et l'affranchissement de l'Italie par une ligue ayant à sa tête le souverain pontife. On sait quelles furent ses déceptions. Il était déjà tombé du pouvoir, quand éclata la guerre qui se termina par le désastre de Novare. Le nouveau souverain du Piémont le chargea d'une mission en France; Gioberti s'en démit bientôt, vécut obscurément à Paris où il mourut en 1852. Il avait terminé dans ses dernières années un livre qu'il faut au moins citer, quoiqu'il n'intéresse guère la philosophie, la *Rénovation politique de l'Italie*, ouvrage admiré et étudié par tous les Italiens qui ont pris part aux événements politiques de notre temps. Voici parmi ses autres écrits ceux qui lui assurent un rang distingué parmi les philosophes italiens : *Théorie du Surnaturel*, Bruxelles, 1838; — *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, Bruxelles, 1839-1840; — *Considérations sur les doctrines religieuses de V. Cousin*, Bruxelles, 1840; — *du Beau*, Bruxelles, 1841; — *du Bon*, ib., 1842; — *de la Philosophie de la révélation*, Turin, 1856; — *la Protologie*, Turin, 1857. Ces deux derniers écrits ont été publiés, comme on le voit, après sa mort. Quelques-uns de ces ouvrages ont été traduits en français : Gioberti a lui-même écrit en cette langue une *Lettre d'un Italien à un Français sur les Doctrines de M. de Lamennais*, Paris et Louvain, 1841; il y mêle à des attaques passionnées contre son adversaire l'exposition de ses doctrines, et l'on en a beaucoup profité pour l'analyse qu'on va essayer en se bornant aux parties originales du système, la théorie de l'être et celle du *surintelligible*.

Le point de départ de la philosophie, nous dit Gioberti, ne doit point être cherché dans la psychologie, mais dans la métaphysique; la méthode n'en doit pas être l'analyse, mais la synthèse, qui descend des régions les plus élevées aux régions inférieures. Les psychologues ont borné la science, et ce qui est pire, ils l'ont faussée. Prenons donc pour principe de toute spéculation l'idée la plus universelle, celle qui se retrouve au fond de toutes nos pensées et résiste à toutes nos négations, l'idée de l'être, par delà laquelle nous ne trouvons plus rien. Mais les philosophes entendent souvent l'être dans sa simplicité abstraite, comme une matière également applicable au créateur et aux créatures, forme vide, incapable de rien produire : ils sont ainsi inévitablement conduits au panthéisme, le fléau de la société, l'erreur détestable qui à elle seule contient toutes les autres. En effet l'idée de l'être abstrait rapproche dans une unité logique en réalité, mais substantielle en apparence, le fini et l'infini, et de l'un et de l'autre elle forme un tout unique, immobile, d'où toute activité est proscrite, où rien n'est cause, rien effet. Gioberti lui-même, il le confesse, s'est d'abord confié à cette abstraction décevante, et après l'avoir suivie pendant des années, de conséquence en conséquence, il s'est trouvé panthéiste, sans le savoir : il dut alors revenir sur ses pas, et remonter jusqu'à la conception qui l'avait égaré. Il s'avisa qu'il fallait ajouter à l'idée d'être quelque autre notion à la fois primitive et subordonnée à la première : primitive, puisque sans cela on ne pourrait l'acquérir, la notion d'être étant d'elle-même impropre à rien produire; subordonnée, car si elle ne l'était pas, il y aurait deux principes et on échapperait au panthéisme pour tomber dans le dualisme. Or pour obtenir cette seconde notion il suffit de tirer l'être de son état abstrait, de donner la vie à ce concept, en y impliquant l'idée d'un effet, qui ne fait pas partie de sa nature, mais qui librement produit par son vouloir, se lie avec lui par le rapport de création. Ainsi cette forme vide de l'être pur se trouve remplie : elle contient plusieurs éléments : l'être en lui-même, une existence substantiellement distincte de lui et contingente, la création de l'une par l'autre, et la liberté de l'acte créateur. Voilà en vérité bien des choses enveloppées dans l'idée, et on peut soupçonner que Gioberti les y met parce qu'il veut les retrouver dans son système, comme ces alchimistes qui retiraient de leur creuset l'or qu'ils y avaient furtivement introduit. Non pas que tout soit faux dans cette théorie, mais tout y est arbitraire : c'est une construction de l'être d'après un type préconçu et en vue d'une conclusion dont on prépare les prémisses. Gioberti, sans en convenir, avoue cependant que son « début est hypothétique », mais il offre de le vérifier. C'est pure complaisance : car pour lui il est sûr de ne pas se tromper : « Ma synthèse étant la seule qui puisse se concilier philosophiquement avec le dogme catholique, cela seul suffirait à mes yeux pour la mettre hors de doute. » L'idée de l'être n'est donc pas si primitive qu'il veut bien le dire : il y a avant elle un principe : c'est le dogme catholique, et la métaphysique n'est que le développement logique d'une religion.

Considérons pourtant la vérification, si superficielle qu'elle puisse être. Il y a, suivant une distinction bien connue, une connaissance par

intuition, et une autre par réflexion, l'une primitive, l'autre ultérieure, celle-là féconde, et celle-ci bornée à donner une forme à des matériaux qu'elle ne produit pas. Il est donc évident qu'il faut attribuer à l'intuition tout élément réfléchi qui ne peut être la transformation d'une autre connaissance; il faut, en un mot, qu'il y ait dans l'intuition tout ce qui rend possible le travail discursif de la réflexion. Or il n'y a ni réflexion, ni langage, ni science possible, si nous n'avons *a priori* « la connaissance de la causation complète, substantielle et libre de l'existence par l'être. » De là cette proposition qui traduit la prise de possession de la vérité fondamentale par l'intelligence spontanée : « l'être crée l'existence. » C'est une formule *idéale*, dans le sens platonique, vérité objective au fond, source de toute évidence et de toute certitude; qu'on se garde surtout d'y voir une tautologie; l'existence ce n'est pas l'être, c'est ce qui en sort, au sens vrai du mot latin *exsistere*. A l'aide de cette formule, on peut expliquer tous les problèmes de la philosophie, déterminer les principes de toutes les sciences, et marquer le lien des unes et des autres avec la religion. D'abord elle donne un fondement aux deux grands principes de contradiction et de raison suffisante, les deux lois les plus essentielles de l'esprit et des choses. L'être se pose lui-même, il est lui et non pas autre, voilà la forme concrète de l'identité et par suite du principe de contradiction. De même l'être pose l'existence, il en est la cause absolue, et par conséquent la raison suffisante. Ensuite la même proposition se vérifie dans la perception du monde extérieur, qui nous apparaît comme contingent, c'est-à-dire comme produit, absolument produit, par une cause libre; elle se retrouve dans toute démonstration de l'existence de Dieu, qui est un axiome pour l'intuition, mais un problème pour la réflexion; et enfin elle est la formule du christianisme, enveloppant l'homme et Dieu et leur médiateur le Christ, avec cette seconde création du monde de la grâce. Réduite à sa simple expression, et dégagée de toute application au dogme, cette thèse est très-soutenable : que nous connaissions directement Dieu comme cause première et dans ses rapports avec ses effets, ce n'est pas une doctrine nouvelle. Gioberti lui ôte toute sa force en l'isolant de toute observation psychologique; il n'y ajoute rien en l'exprimant en termes étranges et en l'entourant d'amplifications.

Mais voici la vraie découverte de Gioberti : il a trouvé dans l'esprit humain un élément qui jusqu'ici n'a été signalé par personne, et que la psychologie, à laquelle il veut bien recourir pour cette fois, peut, dit-il, constater par l'observation. On ne doit pas se flatter de décrire avec grande clarté le pouvoir qui a échappé à tant d'investigateurs; Gioberti le caractérise avec quelque embarras : c'est un élément *supra rationnel*; il ne peut être pensé par lui-même, mais il est aperçu par l'esprit à l'aide d'un symbole intellectuel; il est subjectif de sa nature, mais l'esprit l'objective en le plaçant dans l'idée par une opération légitime; c'est le vrai noumène; c'est le *surintelligible*. Sous ces formules que l'on transcrit fidèlement, on entrevoit deux affirmations : il y a dans l'idée quelque chose d'intelligible, une partie inaccessible à la raison; et en nous il y a un pouvoir de dépasser la raison et de pénétrer jusqu'à cette profondeur inaccessible. Ce mot *pénétrer* implique ici une contradiction choquante; mais il est difficile à remplacer : il ne vaut pas mieux dire que nous avons la faculté de connaître l'*incognoscible*, de comprendre l'incompréhensible; et Gioberti n'a certainement pas admis cette logomachie. A quoi donc se réduit cette *surintelligence* dont il nous gratifie? L'idée se présente à nous avec un côté clair et un côté obscur; l'un constitue pour nous l'évidence, et l'autre le mystère; le premier est positif et l'autre négatif. « Nous concevons d'une manière négative le côté obscur, dont la négation est toute subjective, par la notion abstraite et générique de l'être que nous empruntons au côté clair de l'idée. » Si ce jargon a un sens, il veut dire que nous avons la faculté de comprendre que nous ne comprenons pas tout; ce pouvoir n'est pas au-dessus de la raison, il y est aussi inhérent que celui de savoir qu'elle comprend, et n'en est qu'une autre forme. Mais Gioberti n'aborde la philosophie que pour y trouver des preuves du catholicisme : une faculté du surnaturel, bornée à une connaissance négative, un sens du mystère inné à l'esprit, rend la révélation concevable et même nécessaire. La révélation achève ce que la nature avait commencé : en proposant ses mystères, elle n'impose pas à l'esprit la nécessité de se contredire; elle lui donne le moyen de goûter une première satisfaction, prélude des contemplations de la vie bienheureuse. Ainsi, dit-il, se trouvent conciliées la raison et la révélation, la grâce et la nature. Ainsi, disons-nous, on essaye de corrompre la philosophie, à l'aide d'une sophistique dont il n'y a peut-être pas d'exemple, et de ce qu'il y a des choses que nous ne connaissons pas, on conclut que nous avons une faculté de ne pas les connaître, une faculté d'ignorance, ou peut-être même une faculté de déraison.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse. M. Cousin, raconte-t-on, a dit un jour : « M. Gioberti n'est pas un philosophe. » Ce jugement, quoi qu'on en puisse dire, ne manque ni de clairvoyance ni de justice. Gioberti est un tribun religieux comme Savonarole : il n'a qu'un but, la grandeur du catholicisme et celle de la patrie dont la rénovation est attachée à celle de l'Église; un seul espoir, s'emparer de l'esprit d'un pape et gouverner sous son nom. Entre les divers moyens d'accomplir ses projets, dont il serait injuste de contester la noblesse, la philosophie lui paraît le plus efficace : il l'aborde non pas avec le respect du vrai penseur qui lui demande ses croyances, mais avec des convictions toutes faites, et la résolution de la plier violemment à ses volontés. Une doctrine conçue dans de telles conditions n'est plus qu'un expédient de polémique ou une machine de guerre : comment la tiendrait-on pour sérieuse, quand on ignore si l'auteur lui-même l'a prise au sérieux? Non-seulement Gioberti subordonne la philosophie à la politique, à la religion, mais encore il la sacrifie au patriotisme : il est dédaigneux, sinon violent, envers tous les grands hommes qui n'ont pas illustré l'Italie, et qui ne peuvent contribuer à la régénérer : on dirait qu'il a la haine des noms les plus glorieux, de celui de Descartes par-dessus tout. La philosophie ne doit rien à ce critique passionné, à cet écrivain irascible, à ce prétendu philosophe qui incorpore la science à la religion, et invente la faculté de l'incompréhensible. Il est vrai que sa seconde doctrine, celle de la *Protologie*, tout en conservant extérieurement le même appareil que la première, en diffère sensiblement : cet ennemi acharné du panthéisme, qui a écrit contre Lamennais une lettre odieuse, où il incrimine ses intentions, diffame son caractère, et surtout l'accuse de conspirer avec les spinozistes et les hégeliens, finit par professer un panthéisme à peine dissimulé, et par naturaliser Hégel en Italie. Ce théologien dogmatique, qui ne reconnaît nulle

vérité en dehors de la tradition catholique, patronne un système où toute vérité religieuse se trouve compromise.

On peut donc souscrire à ce jugement de M. Franck : « Ce qu'on appelle son système ou ses deux systèmes, ne se compose que d'emprunts ou d'affirmations arbitraires, le plus souvent contradictoires, et de formules absolument inintelligibles.... Il est de la race des Savonarole et des Giordano Bruno, qui mêlent la sincérité au plus hardi charlatanisme. » Sa vraie grandeur est dans son ardent patriotisme ; son vrai génie est celui de l'homme politique ; et ce génie explique et justifie les hommages et l'admiration de ses compatriotes.

On peut consulter : Louis Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIX[e] *siècle*, Paris, 1869, t. I, p. 387 ; t. II, p. 140 ; — Mariano, *la Philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1866 ; — Ad. Franck, *la Philosophie italienne*, Journal des Savants, 1872. E. C.

GIOJA (Melchior) naquit à Plaisance en 1767, et y termina sa vie en 1828. Après avoir appris le latin et les humanités, il fut placé, à l'âge de dix-sept ans, au célèbre collége de Saint-Lazare, dans sa ville natale. Il y étudia la théologie et la philosophie avec beaucoup de succès. Il eut pour maître de cette dernière science Antoine Comi, homme d'une grande douceur, ami de la jeunesse, porté vers de sages réformes dans les sciences philosophiques. C'est sous ce maître habile qu'il contracta le goût de la méthode expérimentale et du raisonnement. Il ne tarda pas à négliger la théologie, qui devait cependant faire alors son occupation presque exclusive, pour s'adonner à la philosophie, aux mathématiques, et surtout à la science de l'homme et de la nature. Quoiqu'il eût fait de bonnes études, à peine les vit-il terminées qu'il éprouva, comme Descartes, le besoin de les recommencer et de les compléter à sa manière. Il mena pendant trois ans une vie retirée, austère et laborieuse, passant dans l'étude la plus grande partie de ses nuits.

Ses premières publications lui valurent une place d'historiographe, qu'il abandonna plus tard pour celle de directeur des travaux statistiques de l'Italie, pour lesquels il avait beaucoup de goût, et dont il s'était occupé avec le plus grand succès. Cette place ayant été supprimée en 1809, Gioja se mit à coordonner les nombreux matériaux qu'il avait recueillis sur l'économie politique et les sciences morales en général. Le baron Pierre Custodi venait de donner une grande impulsion à ce genre de recherches par son *Recueil des économistes classiques de l'Italie*. Après six ans de méditation et de travail soutenu, Gioja fit paraître, en 1815, le premier volume d'un grand ouvrage sur les sciences économiques, ouvrage qui devait non-seulement résumer l'état de la science à cette époque, mais encore y ajouter considérablement, sous le double rapport des faits et de la théorie. Cependant ce ne fut pas là son dernier mot sur cette branche des connaissances humaines ; il sentait la nécessité d'arriver à quelque chose de plus général et de plus scientifique. Sa *Philosophie de la statistique*, dont la première édition parut en 1826, fut destinée à rendre cet important service.

Gioja revint aussi à l'étude de la philosophie proprement dite, qu'il avait beaucoup aimée dans sa jeunesse ; mais, après ce que nous venons de dire, on ne sera pas surpris que cette science ait pris sous sa plume un caractère pratique. L'ouvrage de philosophie politique le plus remarquable qu'il ait laissé est un traité *du Mérite et des récompenses*. Il y montre beaucoup d'invention, d'érudition et de finesse. Ce sujet, déjà traité par Diderot et par Bentham, n'avait été qu'effleuré par Dragonetti. Gioja est donc le premier, en Italie, qui l'ait envisagé d'une manière sérieuse, profonde, et qui, pour me servir de l'expression de son biographe italien, ait élevé un édifice majestueux sur des fondements à peine jetés. Il y pose les bases et y trace les règles d'un code qu'il serait heureux de voir remplacer celui des délits et des peines. Voici les grandes divisions de cet important ouvrage.

I. Du mérite : 1° du mérite considéré dans les forces productrices, c'est-à-dire dans les forces physiques, morales et intellectuelles ; 2° Du mérite considéré dans l'effet produit ; règles générales pour calculer le bien et le mal ; considérations spéciales sur le mérite intellectuel ; 3° Du mérite considéré dans le motif qui fait agir ; 4° Caractères du mérite ; 5° Mérite apparent ou faux mérite : ses diverses espèces ; 6° Jugements du mérite ; opinions des écrivains sur le discernement, la volonté et le pouvoir du peuple dans le choix des fonctionnaires ; résultats historiques sur le même sujet, moyens employés par les législateurs pour développer les facultés dans le peuple ; jugement du prince, des tribunaux, du sort.

II. Des récompenses : 1° Espèces et caractères des récompenses ; nécessité, utilité, et classification des récompenses. Première classe de récompenses : biens matériels. Deuxième classe de récompenses : biens civils, honorifiques, religieux. Troisième classe : exemptions de certains maux ; 2° Qualité des récompenses : certitude, efficacité, publicité, personnalité, transmissibilité, etc. ; 3° Questions diverses sur les récompenses.

Gioja avait remarqué combien la connaissance des hommes et du monde est difficile et délicate ; combien elle est importante, et combien peu cependant on s'occupe de l'inculquer à la jeunesse. Il voulut donc en donner des leçons sous la forme la plus gracieuse, la plus aimable et la plus instructive en même temps, dans son *Nouveau Galateo*, ouvrage qui a eu cinq ou six éditions en Italie. C'est un vrai traité de la prudence dans les relations sociales. L'*Idéologie* du même auteur est pleine de faits, surtout en ce qui concerne les rapports du physique et du moral : c'est, par conséquent, un des traités les plus instructifs de ce genre. Dans ses *Éléments de philosophie*, Gioja a voulu exposer les règles de la logique et de la morale, en donnant en même temps les principes de la science économique. Aussi avait-il d'abord intitulé cet ouvrage : *Logique statistique*. Il a publié, d'après le même plan, un autre livre destiné à enseigner la méthode par des exemples nombreux et très-instructifs par eux-mêmes, choisis, la plupart, dans l'histoire naturelle : ce sont les *Exercices logiques sur les erreurs des idéologues et des zoologistes*, ou *l'Art de tirer profit des livres mal faits*. Disciple de Bentham, Gioja partage dans tous ses écrits les mérites et les défauts de son maître.

Voici la liste des écrits de Gioja qui intéressent le plus la philosophie : Le *Nouveau Galateo*, 2 vol. in-12, Milan, 1802, 1820, 1822, 1827 ; — *Logique statistique*, in-8, ib., 1803 ; — *Éléments de philosophie à l'usage des écoles*, 2 vol. in-8, ib., 1818 ; — *Idéologie*, 2 vol. in-8, ib., 1822 ; — *Exercice logique*, etc., in-8, ib., 1823. On trouve une liste complète des ouvrages de Gioja à la fin de sa biographie, mise en tête de la seconde édition de sa *Philosophie de la statistique*, Milan, 1829. J. T.

GLANVILL ou **GLANWILE** (Joseph), pasteur anglican, né à Plymouth en 1636, mort à Bath en 1680, est le premier qui, en Angleterre, ait donné au scepticisme une forme systématique, et doit être regardé à certains égards comme le prédécesseur de Hume. Cependant il ne cherche pas, comme ce dernier, à convaincre la raison humaine d'une impuissance absolue; il veut seulement qu'elle se fasse une idée plus juste, c'est-à-dire plus modeste, de ses forces; qu'elle poursuive la vérité sans espérer la connaître tout entière, et surtout qu'elle ne la croie point déjà trouvée, qu'elle ne s'attende pas à la rencontrer dans un des systèmes qui se partagent l'empire des écoles. Il désire, en un mot, éviter également les deux excès contraires : le scepticisme et le dogmatisme; une philosophie orgueilleuse qui croit tout savoir et un doute désespéré, qui est la négation même de la science. Pour arriver à son but, il montre à la fois la vanité des systèmes qui ont obtenu jusqu'à lui le plus d'autorité sur les esprits, et la faiblesse de la raison par rapport aux principaux objets de la connaissance humaine. Les systèmes qu'il passe ainsi en revue et qu'il soumet à une critique souvent profonde sont ceux d'Aristote, de Descartes et de Hobbes; mais c'est à ce dernier que s'adressent ses objections les plus fréquentes et les plus justes. Au nombre des arguments par lesquels Glanvill s'efforce de nous convaincre de la faiblesse irrémédiable de nos facultés se trouve le dogme du péché originel : singulier argument pour un philosophe qui fait du doute la condition de la sagesse! Les autres sont empruntés, pour la plupart, de Charron et de Montaigne, dont le philosophe anglais avait certainement lu les œuvres. Mais il y en a un aussi qui lui appartient en propre et que Hume a développé plus tard avec un immense succès : c'est la manière dont il explique le rapport de causalité. Dans l'opinion de Glanvill, ainsi que dans celle de Hume, nous ne connaissons aucune cause en elle-même et d'une manière immédiate ou intuitive; nous ne connaissons les causes que par leurs effets. De ce que l'expérience nous montre deux objets dont l'un est sans cesse accompagné de l'autre, nous en concluons que celui-ci est l'effet, et celui-là la cause; mais cette conclusion n'est pas légitime, car un simple rapport de connaissance ne doit pas être converti en un rapport de causalité (*Scepsis scientifica*, édit. de 1665, p. 142). De plus, tous les phénomènes dont la nature nous offre le spectacle sont si étroitement unis entre eux, qu'il est très-difficile d'assigner à aucun d'eux une cause déterminée; et comme les causes aussi, d'après l'idée même que nous avons de la causalité, dépendent nécessairement les unes des autres et forment entre elles une chaîne non interrompue, il nous est impossible d'en connaître une sans les connaître en même temps toutes; ce qui n'a pas été accordé à notre faible intelligence. Avec une pareille théorie, c'en est fait évidemment du dogmatisme, car l'idée même de l'être se trouve anéantie avec l'idée de cause; mais comment alors, ainsi que Glanvill le prétendait, ne pas prendre au sérieux le scepticisme, et le considérer seulement comme le remède de l'erreur, comme la liberté de l'intelligence, comme un moyen de secouer les chaînes de l'opinion? Glanvill, heureusement pour lui, n'était pas un esprit conséquent. Le même homme qui ne voulait rien affirmer sur la foi de l'autorité et de l'habitude, et qui attaquait la raison humaine jusque dans ses fondements, croyait aux revenants et aux sorciers. Il a écrit des *Considérations philosophiques touchant l'existence des sorciers et de la sorcellerie* (in-4, Londres, 1666), où il ne se montre pas au-dessus des plus grossières superstitions de la populace; et, à voir la gravité qui règne dans cette bizarre composition, il est difficile de supposer avec M. Degérando (*Biographie universelle*, art. *Glanvill*) que l'auteur a voulu seulement se railler de la crédulité de ses contemporains. D'ailleurs il revient sur le même sujet, et avec un ton non moins convaincu, dans un autre écrit qui a pour titre *Sadducismus triumphans* (in-8, Londres, 1681 et 1682).

Les deux principaux ouvrages de Glanvill, ceux qui ont fait sa réputation et qui lui ont attiré les plus vives attaques, soit de la part des théologiens, soit de la part des philosophes de son temps, sont les suivants, tous deux écrits en anglais : *La vanité du dogmatisme, ou de la confiance dans nos opinions, rendue manifeste dans un traité sur les bornes étroites et l'incertitude de nos connaissances et de leurs principes, avec des réflexions sur le péripatétisme et une apologie de la philosophie*, in-8, Londres, 1661; — *Scepsis scientifica*, ou *l'Ignorance avouée, le chemin de la science: essai sur la vanité du dogmatisme et de la confiance dans nos opinions*, suivi d'une réponse à Thomas Albius, in-4, Londres, 1665. Dans un autre écrit, qui a pour titre *Plus ultra*, ou *Progrès et avancement de la science depuis Aristote* (in-12, Londres, 1658), Glanvill défend la science moderne contre un ecclésiastique de son temps, qui avait prétendu qu'Aristote réunissait à lui seul plus de connaissances que la Société royale de Londres et que le XVII[e] siècle tout entier. Enfin Glanvill a encore laissé d'autres écrits, parmi lesquels deux seulement méritent d'être cités ici : *Philosophia pia*, ou *Discours sur le caractère religieux et la tendance de la philosophie expérimentale*, in-8, Londres, 1671; — *Essais sur différents sujets de philosophie et de religion*, in-4, ib., 1676.

GLISSON (François), médecin philosophe, né en 1597 dans le comté de Dorset, en Angleterre, occupa pendant quarante ans la chaire de médecine de l'université de Cambridge. Il fut aussi agrégé et ensuite président du collége des médecins de Londres. Enfin il mourut dans cette dernière ville, en 1677, après avoir été un des plus anciens membres de cette réunion de savants, qui devint plus tard la Société royale. Glisson a beaucoup écrit; mais un seul de ses ouvrages a appelé sur lui l'attention des philosophes; c'est celui qui a pour titre : *Tractatus de natura substantiæ energetica, seu Vita naturæ ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva* (in-4, Londres, 1672). C'est là qu'on trouve exposée, dans un langage malheureusement inabordable et tout hérissé de formules scolastiques, une théorie de la substance assez semblable à celle de Leibniz, et qui probablement n'est pas restée inconnue à l'auteur de la *Monadologie*. D'après Glisson, la substance n'est pas une simple abstraction de l'esprit ou un attribut général qui se rapporte simultanément à plusieurs objets; elle a, au contraire, une existence et une vertu qui lui sont propres, qui lui appartiennent de la manière la plus absolue. Tout ce qu'elle est, c'est-à-dire tous ses attributs et toutes ses modifications, elle les tire de son propre fonds (*substantia fundamentalis*), parce qu'elle a la vertu d'agir sur elle-même et de se développer par sa propre énergie (*natura energetica*). Ces deux caractères, que l'analyse est forcée de distinguer, mais qui, dans la réalité, sont parfaitement identiques, constituent l'essence invaria-

ble de toute substance; ce qui signifie qu'être c'est agir, que tout mode de l'existence est un mode de l'activité, et que toute substance est une force. C'est en cela même, ou dans la vertu qu'a chaque substance de tirer de son propre fonds ces diverses manières d'exister, que Glisson fait consister la vie. Qu'est-ce, en effet, que la vie, sinon le développement spontané de toutes les propriétés et de toutes les facultés d'un être? et qu'est-ce que ces propriétés, ces facultés sont à leur tour, sinon des modes divers de l'activité essentielle de la substance? C'est un principe sur lequel Glisson insiste particulièrement, et qui joue aussi, comme l'on sait, un grand rôle dans le système de Leibniz, qu'une substance ne reçoit rien du dehors; qu'il ne peut y avoir aucune communication directe, aucun point de contact entre une substance et une autre. *Substantia exclusive est negatio fœderationis cum quavis natura aut supposito extraneo* (ch. v). C'est sur ce principe de l'*incommunicabilité* des substances que Glisson se fonde pour admettre la distinction de l'âme et du corps. Il rejette la preuve cartésienne, tirée de l'inertie et de la divisibilité de la matière; car la matière même, mais la matière considérée dans son essence, la matière première, ainsi qu'il l'appelle d'après les anciens, est pour lui un principe actif et vivant, une force comme l'esprit, quoique d'une nature bien inférieure à celle de l'esprit. Il la regarde comme la cause de toutes les formes qui affectent nos sens, et que nous réunissons dans notre esprit sous le nom de corps. Les corps, et, par conséquent, leurs propriétés les plus essentielles, ne sont donc que des manifestations fugitives et sensibles d'une force qui échappe à nos sens et qui demeure toujours la même au milieu de ces changements.

Il est curieux de voir comment, avec cette théorie de la substance, Glisson nous rend compte des facultés de l'esprit et des propriétés de la matière. Ce n'est point par ces facultés et ces propriétés qu'il remonte jusqu'au principe matériel ou spirituel; mais, au contraire, il les fait dériver par voie de déduction de la substance à laquelle elles appartiennent. Ainsi, puisque toute substance est une *nature énergique*, c'est-à-dire une force, elle a d'abord la faculté d'agir. Mais elle agit de deux manières: d'une manière positive, en se concentrant sur elle-même, et d'une manière négative, en repoussant loin d'elle toute action d'une force étrangère. De là deux premières facultés: la faculté appétitive et la puissance motrice. L'une et l'autre supposent la faculté perceptive ou plutôt la perception elle-même, qui n'est que l'union de la substance avec sa propre forme; car la concevoir sans forme est tout à fait impossible. La forme représentée par la perception, c'est l'universel; la substance elle-même, considérée dans son existence propre et dans son activité, c'est le particulier. L'universel et le particulier ou l'essence et l'existence ne sont pas deux choses différentes et même opposées, comme on l'a cru; elles se réunissent et se confondent dans la nature des êtres. Il n'y a point de forme ou d'idée universelle qui ne se manifeste dans une substance, c'est-à-dire dans un être déterminé; il n'y a point d'être semblable, qui ne renferme en lui la forme générale de son existence. C'est pour cela que la matière aussi, du point de vue où nous l'avons considérée plus haut, est douée en un certain sens de la faculté perceptive; car il n'y a point de matière sans forme. Quant aux deux autres facultés, elles reçoivent ici les noms de pesanteur et de divisibilité. C'est, en effet, à ces deux propriétés que Glisson veut ramener toutes les qualités essentielles de la matière.

Tout le système de Leibniz se trouve ici en germe: les substances sont considérées comme des forces; ces forces se suffisent à elles-mêmes, et tirant de leur propre fonds toutes leurs modifications, sont de véritables monades; ces monades n'ont aucune action les unes sur les autres; la divisibilité et l'étendue ne sont que des phénomènes; enfin, il ne faut point séparer les idées des réalités; il faut tâcher de concilier Platon avec Aristote. Mais, en admettant comme certain que Leibniz eût connu le traité de Glisson, combien de génie il lui eût fallu encore pour tirer de cette œuvre informe la *Théodicée* et les nouveaux *Essais sur l'entendement humain!*

GNOMIQUE (Philosophie). Le mot *gnomique*, consacré chez les historiens de la littérature grecque pour désigner une forme particulière de la philosophie, la forme *sentencieuse*, ne se trouve en ce sens chez aucun auteur de l'antiquité. La philosophie gnomique est la plus ancienne forme de la philosophie chez les Grecs. De brefs aphorismes, des proverbes pleins de sens, des préceptes sur la conduite de la vie, des conseils (ὑποθῆκαι) sont en effet l'expression élémentaire et primitive de cette science qui s'appela plus tard la morale. Comme l'observation du caractère des hommes et la sagesse pratique se développent, chez un peuple, dès ses premiers progrès dans la civilisation, on ne s'étonnera pas de rencontrer déjà dans Homère l'usage assez fréquent de ces sentences philosophiques. Mais ce n'est qu'à un second âge de la poésie grecque, dans Hésiode, que les sentences deviennent à elles seules la matière de poëmes distincts; *les Œuvres et les Jours* sont le plus ancien exemple d'un poëme didactique. Dans l'ouvrage même d'Hésiode se trouvent encore réunis deux éléments de nature fort différente: les règles relatives à la vie matérielle, et les conseils moraux. Ces derniers à leur tour formeront plus tard le poëme à proprement dire *gnomique*, illustré par Solon, Phocylide et Théognis. Avec quelques autres écrivains moins célèbres, ces trois poëtes représentent pour nous une école qui s'étend depuis le VIIe siècle jusqu'au commencement du Ve avant notre ère, et à laquelle il faut rattacher, quoiqu'ils n'aient pas tous été des écrivains, les *sept Sages de la Grèce*, dont les sentences morales et politiques nous ont été conservées par une ancienne tradition.

Renfermée dans les limites que nous venons de tracer, la philosophie sentencieuse embrasse encore un domaine assez large. Elle touche à plusieurs autres genres, à l'hymne religieux, à la politique, à la haute physique, à la satire. Ainsi il y a dans Solon une invocation aux Muses; dans Théognis une prière à Jupiter, une à Phœbus, une à Castor et Pollux, prières ordinairement terminées par des pensées morales, mais dont quelques vers rappellent encore cet élan de poésie religieuse qui distingue les hymnes homériques. Les dieux d'ailleurs n'y sont pas toujours invoqués avec confiance; c'est quelquefois le doute, ou même un sentiment voisin du désespoir qui a inspiré ces naïves invocations; quelquefois aussi le scepticisme des gnomiques s'exprime moins directement par une explication toute rationnelle des phénomènes de la nature et des événements du monde. On voit que les grands poëmes cosmogoniques de Parménide et de Xénophane vont bientôt inaugurer en Grèce cette philosophie qui, sans nier ouvertement les dieux païens, n'usait guère de leurs noms que pour en faire les symboles des forces de la nature.

Tout se débrouille et s'organise, en quelque sorte, dans ce siècle de science et d'activité curieuse; naguère confondues dans l'unité épique, les connaissances humaines n'ont pas encore de limites bien définies; la division des genres commence pourtant à devenir sensible, et l'on devine que dans deux siècles Platon et Aristote la pourront analyser dans leurs savantes théories des œuvres de l'esprit.

D'un autre côté, la poésie gnomique se rattache bien souvent à la politique. De leurs préceptes généraux sur les conditions du bonheur public, Solon et Théognis, hommes d'État, mêlés aux événements publics de leur patrie, passent bien vite à leurs souvenirs personnels; et ce que, par habitude, nous appelons toujours leurs *sentences*, ressemble souvent à des fragments de *mémoires* en vers. Voilà comment Plutarque a pu puiser dans les vers mêmes de Solon une partie, et probablement la plus authentique de sa biographie du législateur athénien. Théognis nous fait assister aux révolutions de Mégare, lorsqu'il énonce, avant Platon, en quelques traits énergiques, la loi fatale qui fait passer les peuples de l'extrême licence au joug d'un tyran : « Cette ville est grosse, et je tremble qu'elle n'enfante quelque redresseur de nos folles passions, » etc. (vers 699 et suiv., édit. Welcker); ou lorsqu'il insiste à plusieurs reprises sur les avantages de la modération, du *juste-milieu* (vers 675, 681, 690).

Ces digressions personnelles nous ont conservé encore d'autres sentiments, d'autres souvenirs particuliers au poëte. Ainsi, Théognis et Solon décrivent les joies de la jeunesse avec une complaisance qui n'est pas sans quelque regret de leurs plaisirs perdus. Mais ici il faut bien distinguer entre la lettre et le sens de leurs vers. Des descriptions gracieuses de l'amour et des festins, l'éloge du vin, de la bonne chère et de la richesse, n'expriment pas toujours la pensée personnelle du poëte; celui-ci n'est que l'interprète des passions ou des préjugés contemporains. Il n'approuve pas tout ce qu'il décrit ou raconte; sa poésie alors touche de très-près à la satire, seulement, comme elle s'abstient toujours de personnalités injurieuses, on ne peut la confondre avec le genre *ïambique*, que perfectionnaient, à la même époque, Archiloque et Hipponax. Ainsi, quelques vers de Phocylide, où le sexe féminin est divisé en quatre familles, et ramené, avec fort peu de respect, à quatre origines, le chien, l'abeille, le porc et le cheval, font penser au petit poëme ïambique de Simonide d'Amorgos sur le même sujet, qui forme comme une transition entre le genre gnomique et la satire personnelle d'Archiloque. Le premier fragment de Phocylide offre, en deux vers, une épigramme ingénieuse et mordante : « Les Lériens sont des méchants, non celui-ci ou celui-là, mais tous, excepté Proclès; encore Proclès est Lérien. » Au reste, ces traits de malice sont fort rares, et se détachent sur le fond d'une morale ordinairement inoffensive à l'égard des personnes.

C'est donc entre l'hymne religieux, la cosmogonie dogmatique, la politique et la satire qu'il faut chercher le genre gnomique proprement dit. Aucun monument ne nous le présente aujourd'hui dans son ensemble et dans sa pureté. Les ouvrages d'Evénus et de Phocylide sont presque entièrement perdus; il ne reste de Solon que deux ou trois cents vers; le recueil plus considérable de Théognis offre des traces nombreuses d'interpolation et de remaniement; les doctrines des sept Sages ne sont nulle part exposées avec fidélité, pas même dans l'ouvrage où Plutarque réunit ces graves personnages à un banquet donné par Périandre. Les fables ésopiques, qui représentent aussi cette sagesse des vieux âges, sous une forme populaire et presque enfantine, n'ont pas reçu davantage cette rédaction précise qui seule consacre une œuvre et un auteur aux yeux de la postérité. Peut-être, d'ailleurs, cette philosophie n'eut jamais, dans l'antiquité, la précision que l'esprit moderne lui demande pour la définir. Le recueil de préceptes adressé par Isocrate à Démonique n'a déjà plus le caractère gnomique : c'est presque un traité des devoirs. Cependant on peut encore aujourd'hui marquer, par quelques traits, l'esprit général et les tendances de la morale contenue dans les fragments que nous venons d'énumérer.

D'abord la philosophie gnomique raisonne peu et raisonne brièvement; elle s'exprime d'ordinaire en couplets de deux ou trois distiques élégiaques, quelquefois même de moindre étendue, adressés à un ami du philosophe; elle se donne comme une tradition des ancêtres (Théognis, v. 59-60), et ne se pique pas d'accorder toujours ses axiomes entre eux avec une parfaite rigueur. Solon, Théognis, Évenus se rencontrent souvent : d'où il résulte que les anciens eux-mêmes les ont souvent cités l'un pour l'autre; mais parfois aussi ils se contredisent. Solon accepte la loi qui fait retomber la punition d'une faute sur les fils et les descendants du coupable. Théognis, au contraire, s'en plaint avec amertume, et il accuse l'injustice de Jupiter. Sur plus d'un autre point, il varie lui-même dans ses opinions, sans doute selon les accidents sous l'impression desquels il rédigeait chacune de ses sentences, plaçant ici au-dessus de toutes choses l'intelligence et la volonté des dieux, proclamant ailleurs que les dieux ont donné à l'homme une raison souveraine qui embrasse le monde entier. Bien plus, il existe, sous le nom de Théognis, des *parodies* où quelques-unes de ses propres maximes sont retournées en un sens tout contraire, sinon par le poëte lui-même, au moins par quelque moraliste de son école. Du reste, sur le détail des choses de la vie, son expérience est profonde; ses observations, finement ironiques, sont souvent d'une éternelle vérité, et nous surprennent aujourd'hui par de curieux rapprochements avec les maximes et les usages de notre société moderne : « Cyrnus, nous cherchons des béliers, des ânes, des chevaux de bonne race pour les faire reproduire, et l'honnête homme ne craint pas d'épouser la fille méchante d'un méchant père, si elle lui apporte beaucoup d'argent; une femme ne refuse pas d'être l'épouse d'un méchant, s'il est riche; elle lui demande l'argent, non la vertu. L'argent a toute notre estime; du méchant au bon, du bon au méchant, l'argent conclut les alliances » (vers 1 et suiv.). — « Épargner est bonne chose; car personne ne pleure le mort qui ne laisse pas d'argent » (vers 241). — « Beaucoup ont la richesse, non le savoir; d'autres cherchent le beau, sous le poids d'une dure pauvreté : tous incapables d'agir, ceux-ci faute de biens, ceux-là faute de bon sens » (vers 493). — « O Plutus (dieu de la richesse)! le plus beau et le plus aimable des dieux, par toi, de fripon que j'étais, je deviens honnête homme » (vers 525). — « Pour le pauvre, cher Cyrnus, il vaut mieux mourir que vivre gémissant sous le joug de la durè pauvreté » (vers 539). — « On n'a jamais vu, on ne verra jamais descendre chez Hadès un homme qui ait plu à tout le monde, car celui qui règne sur les mortels et les immortels, Jupiter, le fils de Chronos, ne réussit pas à plaire à tous les mortels » (vers 215). Solon dit de même, parlant

plus spécialement de la vie politique : « Dans les grandes affaires, il est difficile de plaire à tout le monde. »

Cette poésie de courte haleine, si l'on peut dire ainsi, et par là bien appropriée à la musique simple et grave qui en faisait l'accompagnement ordinaire (voy. Théognis, vers 247), a pourtant çà et là des inspirations plus larges, qui donnent au vers élégiaque, alors d'invention nouvelle, une force et une chaleur dignes de Callinus et de Tyrtée. On en peut juger par le morceau suivant de Solon :

« Nobles filles de Mnémosyne et de Jupiter Olympien, Muses du Piérius, écoutez mes prières: Faites qu'avec le bonheur qui vient des dieux, j'obtienne l'estime qui vient des hommes; que, doux envers mes amis, dur à mes ennemis, je sois honoré des uns et redouté des autres. Je souhaite la richesse, mais je ne veux pas jouir d'une richesse injuste : tôt ou tard viendrait le châtiment. La richesse que donnent les dieux repose et grandit sur une base inébranlable; celle que poursuit l'homme, celle qu'il acquiert par la violence, et malgré la loi, suit à regret l'injuste qui l'attire à lui. Bien vite le malheur s'y mêle, petit d'abord comme l'étincelle qui commence un incendie; mais un jour vient l'amertume. Les œuvres de la violence durent peu ici-bas. Jupiter veille pour que tout ait sa fin. Quand le zéphyr du printemps dissipe soudain les nuages, et qu'après avoir soulevé jusqu'au fond les flots de la mer bondissante, il vient ravager les belles œuvres de l'homme sur la terre nourricière du feu, et que, s'élevant au ciel jusqu'à la demeure des dieux, il rend à nos yeux la pure couleur de l'éther, alors éclate et brille le souffle ardent du soleil, et l'œil ne découvre plus un nuage. Telle est la justice de Jupiter, non pas cruelle pour un seul, comme celle de l'homme. Jamais ne lui échappe celui qui cache au fond de son cœur une mauvaise pensée; tôt ou tard il faut qu'elle voie le jour; seulement l'un paye aujourd'hui, celui-ci dans un autre temps. Ou bien il échappera lui-même, et la vengeance des dieux qui le poursuit ne l'atteindra pas, mais elle arrivera pourtant à son heure, et la peine méritée tombera sur ses enfants ou sur leur postérité. » C'est la doctrine même de Plutarque, dans son livre célèbre *sur les Retards de la vengeance divine*. Théognis, on l'a vu par le dernier passage cité plus haut, n'avait pas la confiance religieuse de Solon dans la providence de Jupiter.

Un trait, au commencement de cette magnifique tirade, montre des mœurs encore bien voisines de la barbarie *héroïque;* Théognis répète avec Solon le conseil de rendre à notre ennemi haine pour haine : « Sache tromper l'ennemi par tes paroles; une fois sous ta main, sache le punir sans écouter d'excuses » (vers 431); et il revient plusieurs fois (vers 605, 795, 829) sur cette sauvage maxime, dont il varie seulement la forme. Heureusement pour l'honneur de la Grèce, parmi les sentences en prose attribuées aux sept Sages, il y en a de plus humaines sur le même sujet. Déjà Théognis semble revenir à des sentiments moins cruels, quand il nous commande de ne point rire d'un ennemi, s'il est honnête, et de ne point louer un ami malhonnête (vers 672). En général, il ne veut pas qu'on se moque des malheureux (vers 427). Pourtant il n'est pas exempt des préjugés de son siècle : il reconnaît l'esclavage comme une souillure originelle, et n'admet pas qu'un fils libre puisse naître d'un père esclave (vers 845); il croit à la divination (vers 229-230); le *tyrannicide* est encouragé par un distique de Théognis (vers 1147-1148), que contredit, il est vrai, le distique suivant (rangé par M. Welcker parmi les *parodies*). Il est un autre mal, ignoré de la Grèce héroïque, et dont Solon parle avec une étrange indifférence : c'est le vice que Platon devait commenter dans son *Banquet*, et comme dissimuler sous le luxe d'une interprétation quelquefois sublime. Cependant, vers la même époque, Xénophane attaquait déjà, dans une élégie, comme inutiles et sanglants, les jeux athlétiques, l'une des principales causes de l'affreuse corruption des mœurs grecques, et que le christianisme seul a pu combattre avec succès.

Comme on le voit, la philosophie sentencieuse touche à tous les intérêts de la vie publique, à tous les scrupules de la morale privée, à toutes les questions qui, plus tard, sont devenues dans les écoles l'objet de longs commentaires et de gros livres. Elle ne forme pas un ensemble d'axiomes rigoureusement coordonnés ; mais elle change de sujets et de tons suivant bien des caprices; tour à tour spiritualiste ou sensuelle, religieuse ou sceptique, souvent indulgente, souvent austère, c'est la morale du bon sens populaire; ennemie des excès du dogmatisme, et s'élevant quelquefois au sublime par un certain tour de pensée qui, chez les Grecs, s'unit sans effort à la naïveté. Elle a précédé les grands systèmes, et elle leur a survécu, grâce à la précision commode de ses maximes et au charme d'une expression originale. Les *Dialogues* de Platon et les *Morales* d'Aristote n'ont pas fait oublier Phocylide, Solon et Théognis. Les *Vers dorés* que l'on attribue à Pythagore, et qui sont aussi de cette famille, ont trouvé des commentateurs au ve siècle de notre ère.

D'autre part, les sentences, qui déjà ornaient la poésie d'Homère, ont orné aussi celle de Pindare, de Sophocle, de Ménandre, puis les discours des orateurs attiques et les récits des historiens, d'où on les a souvent extraites pour en composer des recueils à l'usage des écoles. Ainsi nous avons aujourd'hui plusieurs centaines d'ïambes sentencieux extraits des comiques grecs; d'autres puisés chez le mimographe latin Publius Syrus; des sentences en prose tirées de Démocrite, de Plutarque, de Varron et de Sénèque.

Tous ces vers, ainsi que les apophthegmes et les proverbes en prose, ont passé plus tard dans les *Anthologies morales*, comme celles d'Orion, de Stobée, et de là dans une foule d'encyclopédies et de manuels. Remaniés à différentes dates, on les trouve tantôt avec l'empreinte d'une philosophie toute chrétienne dans le poëme grec du Pseudo-Phocylide, dans la collection des *Oracles sibyllins*, dans les *Sentences* de Nilus, évêque et martyr; tantôt plus rapprochés des dogmes stoïciens, dans les *Distiques* latins de Dionysius Caton : production de date incertaine, mais sans doute assez ancienne. De tels recueils, ainsi que la *Consolation de la philosophie*, par Boëce, le *Manuel* d'Épictète, deux fois retouché par des auteurs chrétiens pour servir à l'enseignement dans leurs écoles, et les extraits des réflexions de Marc-Aurèle, ne pouvaient manquer d'obtenir, au moyen âge, une grande popularité. Ils furent de bonne heure traduits, paraphrasés, abrégés en plusieurs ouvrages originaux qu'il serait difficile d'énumérer, mais parmi lesquels nous citerons du moins les *Vers d'Abailard à son fils Astrolabus*, publiés par M. Cousin (*Philosophie scolastique*, appendice x ; *Abælardi opera*, I, p. 340); quelques pages du *Tesoretto* de Brunetto Latini, le maître du Dante (ch. XVIII); les *Documenti d'amore*, par Francesco da Barberino, livre curieux, dont le titre ne doit pas tromper sur la morale sérieuse de l'auteur; le *Pricke of conscience* de Richard

Hampole (voy. Warton, *Histoire de la poésie anglaise*, t. II, p. 35, édit. 1840); enfin, nous nommons, pour caractériser par un exemple immortel la philosophie sentencieuse de cette époque, l'*Imitation de Jésus-Christ*.

A la renaissance des lettres, tandis que les érudits recueillaient dans Tacite ou dans Tite-Live les sentences morales dont ces historiens ont semé leurs récits et leurs harangues, tandis que Scaliger refaisait la traduction grecque des *Distiques* de Caton, donnée au XIVe siècle par Planude, d'autres traduisaient en langue vulgaire les vieilles maximes de Pythagore, de Phocylide et de Théognis, introduites dans nos colléges dès les débuts de l'imprimerie grecque en France (voy. le *Liber gnomagyricus*, publié en 1507 par F. Tissard); de graves magistrats, comme le président de Pibrac, et, après lui, les conseillers Faure et Mathieu, publiaient des centuries de quatrains moraux à l'usage de la jeunesse, et ceux de Pibrac étaient traduits en grec par Florent Chrestien. Ces compositions modestes ont eu dans les écoles une célébrité durable, malgré les plaisanteries de Boileau et de Molière; elles ont passé de notre langue dans presque toutes les langues de l'Occident, et, dit-on, même dans quelques langues orientales, où elles rencontraient d'ailleurs un fonds semblable de poésie sentencieuse et de morale populaire. On les réimprimait encore chez nous au milieu du XVIIIe siècle. Voltaire n'en parle pas sans respect; il ne leur reproche que d'avoir un peu vieilli, et il en a renouvelé quelques-unes avec bonheur, par exemple dans les vers suivants :

Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
La voix de l'univers annonce sa puissance,
Et la voix de nos cœurs dit qu'il faut l'adorer.
(Tome XII, p. 558, éd. Beuchot.)

Mais il a bien fait de respecter un quatrain tel que celui-ci :

Ris, si tu veux, un ris de Démocrite,
Puisque le monde est pure vanité,
Mais quelquefois, touché d'humanité,
Pleure nos maux des larmes d'Héraclite.
(PIBRAC.)

En voici un autre qu'une légère correction au troisième vers rendrait excellent dans sa simplicité gauloise :

Tout l'univers n'est qu'une cité ronde;
Chacun a droit de s'en dire bourgeois,
Le Scythe et Maure autant que le Grégeois (le Grec),
Le plus petit que le plus grand du monde.

Il n'est pas étonnant que dans les premières années de ce siècle, lors du renouvellement des études en France, on ait reproduit par l'impression ces Quatrains souvent incorrects, mais d'une morale toujours pure, quoique moins sévère çà et là que celle de l'Évangile. Alors aussi les quatrains de M. Morel de Vindé ont eu de nombreuses éditions; ils ont même été traduits en vers latins par M. Victor Le Clercq (*de Officiis ad pueros tetrasticha*, etc., 1816). De nos jours encore, on a tenté d'introduire dans les écoles des livres du même genre : ils répondent en effet à un besoin sérieux de l'instruction élémentaire.

Mais les distiques et les quatrains à la manière de Pibrac ne sont pas la seule composition moderne qui se rattache à l'ancienne forme *gnomique*. Les *Pensées* de la Rochefoucauld et de ses imitateurs continuent en prose cette tradition de la philosophie sentencieuse. Les œuvres morales de Franklin pourraient aussi fournir de nombreux et curieux rapprochements avec les préceptes d'Hésiode et des anciens poëtes gnomiques.

Il nous était impossible de suivre ici tous les développements d'une philosophie populaire, dont les origines remontent jusqu'à l'Orient où la *Bible* seule nous en offre deux exemples (l'*Ecclésiaste* et les *Proverbes* de Salomon), et dont on retrouve des exemples jusque dans les littératures d'un monde longtemps étranger au nôtre, comme dans celle du Mexique. Qu'il nous suffise d'avoir montré le rôle original des gnomiques grecs, qui représentent une des phases de la philosophie et surtout de la morale ancienne, et d'avoir rattaché à ces philosophes quelques-uns de leurs nombreux continuateurs dans les siècles suivants.

Pour plus de détails sur ce sujet, on pourra consulter : Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 704-750, édit. Harles; — les Recueils des poëtes gnomiques, par Brunck, in-8, Strasbourg, 1784; par M. Boissonnade, in-18, Paris, 1823; — l'édition spéciale de Théognis, par M. Welcker, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1826; — les *Poetæ lyrici* de Bergk, in-8, Leipzig, 1843; — les traductions de l'Évesque, in-8, Paris, 1783; et de Coupé, in-8, Paris, 1796; celle de Pillot, in-8, Douai, 1814; — les *Poetæ minores* de Gaisford, in-8, Oxford, 1814, et Leipzig, 1822; — les *Opuscula Græcorum sententiosa et moralia* d'Orelli, in-8, Leipzig, 1818-1821 (ouvrage dont le second volume renferme aussi un *Recueil de sentences des Hébreux et des Arabes*, traduites en latin), 1837; — le recueil de sentences extraites et traduites des poëtes indiens, par Demetrios Galanos (Athènes, 1845, in-8); — sur Evénus, G. Wagner, *Dissertation sur les deux Evénus*, Breslau, 1838, in-8; — sur les sentences de Varron, l'édition de M. Vincent Devit (Padoue, 1843) et celle, avec notes critiques et traduction, de M. Chappuis (Paris, 1856, in-12); — sur Dionysius Caton, l'édition et la dissertation de M. J. Travers, Falaise, 1827, in-8; — sur les *Quatrains* de Pibrac et de ses deux continuateurs, la *Bibliothèque* de Goujet, t. XII, p. 263-287, 466-467; — l'éditeur anonyme des *Distiques de Caton* et des *Quatrains de Pibrac*, in-8, Paris, 1802; — Dabas, *de Gnomica græcorum philosophia*, in-4, Paris, 1822; — J. Poumay, *Théognis et Solon*, dans les *Mémoires de la Société littéraire de l'université catholique de Louvain*, 1848; — Louis Ménard, *la Morale avant les philosophes*, Paris, 1860, in-8; — Ad. Garnier, *de la Morale dans l'antiquité*, Paris, 1865, in-12. E. E.

GNOSTICISME. On désigne sous ce nom un ensemble de doctrines religieuses et philosophiques qui ont été professées au nom de la *gnose* (γνῶσις, connaissance ou science supérieure, mystérieuse) par un grand nombre d'écoles, sorties, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les unes du judaïsme, les autres du christianisme et du polythéisme, toutes désignées sous la dénomination commune de *gnostiques*, en raison de la communauté de certains principes, si diverses que fussent d'ailleurs les nuances qui les distinguaient. Nous allons indiquer successivement l'*origine* et l'*enseignement*, les *ramifications* et les *progrès*, les *destinées* et la *chute* de ces écoles; mais nous devons avouer dès le début que nous ne pouvons plus apprécier le gnosticisme aujourd'hui, si ce n'est d'après quelques lambeaux de textes, quelques monuments peu intelligibles, et d'après les écrits de ceux qui l'ont réfuté avec tous les sentiments d'une sainte horreur pour cette doctrine. C'est qu'une erreur fondamentale a longtemps régné à l'égard des gnostiques : on les a pris pour des déserteurs du christianisme, pour des hérétiques. Ce point de

vue, fondé pour quelques-uns de ces docteurs, est le plus faux de tous à l'égard du grand nombre, et il a nécessairement faussé l'opinion sur leur compte. Or, ce point de vue est très-ancien. Il domine déjà dans les écrits d'Origène, de Clément d'Alexandrie, de saint Épiphane, de presque tous les écrivains qui ont traité du gnosticisme dans les siècles primitifs. Il s'est propagé jusque dans ces derniers temps. A cette erreur dogmatique, qui a dû en enfanter beaucoup d'autres, il faut substituer aujourd'hui la vérité historique pour amener une appréciation plus calme. L'ère de la critique introduite dans ce domaine comme dans tous les autres, il n'y aura plus pour le gnosticisme ni hostilité ni sympathie; il n'y aura plus pour lui que de la justice. Toutefois il n'est pas facile de faire pénétrer un jour complet dans l'histoire d'un parti qui a toujours aimé le mystère, et qui a voilé son origine comme son enseignement.

I. Son *origine* est placée d'ordinaire au commencement du IIe siècle; mais elle remonte plus haut. Le gnosticisme parut à peu près à l'époque où le polythéisme et le judaïsme furent attaqués l'un et l'autre par le christianisme; et dès son début il manifesta la prétention de remplacer ces trois systèmes en leur empruntant leurs principes les plus élevés. L'éclectisme régnait alors dans le monde ancien, dont les peuples les plus célèbres, puissamment agités par le génie de la Grèce, étaient puissamment gouvernés par le génie de Rome. Cet éclectisme variait de contrée à contrée, d'une école à l'autre; mais il dominait en philosophie comme en religion, en politique comme en morale. En offrant un éclectisme plus complet que tout autre, en embrassant l'Orient et l'Occident, en résumant la cosmogonie, la théogonie, l'éonogonie, la pneumatologie et l'anthropologie de toutes les écoles, les gnostiques se flattèrent de l'emporter sur toutes. Ils s'emparèrent donc des textes de toutes; mais ils les interprétèrent à leur manière, et, déclarant faux ceux qui les contrariaient, ils dirent aux polythéistes : « Vous n'avez plus de religion et plus de philosophie; vous n'avez plus que de la mythologie et du scepticisme. » Ils dirent aux juifs : « Votre révélation n'est pas de l'Être suprême; elle est l'œuvre d'une divinité secondaire, du démiurge; vous ne connaissez donc ni l'Être suprême, ni sa loi. » Ils dirent aux chrétiens : « Votre chef est une intelligence de l'ordre le plus élevé; mais ses apôtres n'ont pas compris leur maître, et, à leur tour, leurs disciples ont altéré les textes qu'on leur avait laissés. » Ils dirent à tous : « En vertu d'une science qui émane directement de la sagesse divine, et qui nous a été secrètement transmise de génération en génération, par une race sainte, nous venons vous enseigner la vérité; faites-vous initier à nos mystères. »

On le voit bien, ces docteurs rendaient justice au caractère général du christianisme; mais ce n'étaient pas des chrétiens devenus infidèles, des hérétiques : c'étaient, au contraire, des théosophes ou des philosophes aussi indépendants du christianisme que de toute autre religion. Les uns montraient plus de prédilection pour le judaïsme, les autres pour le polythéisme; mais ni les uns ni les autres ne prétendirent y soumettre les esprits, ou contester certaines idées chrétiennes; ils ne prétendirent pas non plus accepter toutes les idées exposées dans les évangiles ou dans les épîtres. Au premier aspect, les gnostiques ne sont que des théosophes : ce ne sont ni des philosophes qui suivent la raison ni des fidèles qui suivent la religion. En effet, ils parlent d'ordinaire au nom d'une science mystérieuse, d'une tradition secrète; ils ne parlent pas au nom de l'intelligence humaine. Cependant ils agissent, ils enseignent au nom de la raison. Leur méthode est analogue à celle de Philon, qui rattache à des écrits révélés toute la philosophie qui lui convient, même celle qui ne convient pas du tout aux textes qu'il paraît suivre. On a cru retrouver l'origine même du gnosticisme dans Philon. C'était lui assigner un berceau trop étroit. Philon lui a fourni des aliments, il ne lui a pas donné le jour. Au moment où naquit le gnosticisme, deux autres écoles se trouvaient dans Alexandrie à côté de celle de Philon, le plus illustre et presque le seul représentant de l'école juive de cette savante cité : c'étaient l'école grecque, qui est si connue maintenant, et l'école égyptienne, qui ne l'est pas encore. Or, ces deux écoles ont contribué l'une et l'autre, comme celle de Philon, à la naissance, à l'éducation et à l'entretien du gnosticisme; mais aucune des trois ne l'a fait naître. Le gnosticisme ne naquit pas et n'eut pas son berceau en Égypte. Où faut-il chercher ce berceau? Est-ce en Perse et en Chaldée, ou bien dans l'Inde et dans la Chine? On est allé jusque-là, mais on a été trop loin. Sans doute, il se trouve des éléments bouddhistes, chinois, indiens, persans et chaldéens dans les doctrines des gnostiques, comme il s'y trouve des éléments grecs, judaïques et égyptiens; mais d'abord ce n'est qu'en Syrie, qu'en Palestine, que ces éléments sont devenus des corps de doctrine; ensuite c'est du sein du judaïsme que sont sortis les premiers fondateurs ou les précurseurs de la gnose. Simon, Ménandre, Dosithée et Cérinthe étaient juifs. C'est là ce qui explique les rapports primitifs de la gnose avec la kabbale (voy. ce mot). Les gnostiques d'Égypte ont modifié profondément les doctrines de leurs prédécesseurs de la Syrie et de la Palestine; ils en ont fait de vastes systèmes, et quelques-uns de ces systèmes ont été hostiles au judaïsme; néanmoins les vestiges de la kabbale se retrouvent dans tous ces systèmes, et jusque dans celui de Valentin, qui paraît le plus s'éloigner du judaïsme.

Les noms de Cérinthe et de Simon, personnages que certains critiques traitent de simples précurseurs de la gnose, mais qui en furent les véritables fondateurs, indiquent suffisamment que ces doctrines sont à peu près contemporaines de celles des apôtres du christianisme; car les deux chefs que nous venons de nommer se sont trouvés en rapport d'antagonisme avec saint Pierre, saint Paul et saint Jean. On a relevé dans les *Épîtres* de ces derniers, aussi bien que dans l'*Évangile de saint Jean*, une série d'allusions qui mettent ce fait hors de doute (*Histoire du Gnosticisme*, t. I, p. 190, 2e édition). L'époque de la naissance du gnosticisme ainsi établie, nous passons à son enseignement.

II. Dès leur origine, les gnostiques, qui ont beaucoup varié et qui ont singulièrement développé leurs idées primitives dans le cours des siècles, professèrent néanmoins un certain nombre de principes auxquels la plupart de leurs écoles sont demeurées fidèles. Émanation du sein de Dieu de tous les êtres spirituels, dégénération progressive et affaiblissement commun de tous à chaque degré d'émanation, rédemption, et retour de tous dans le sein de leur Créateur, et par là rétablissement de la primitive harmonie et de la félicité divine : voilà les éléments constitutifs du gnosticisme à toutes les époques. A ces éléments essentiels, il s'en rattache d'autres qui sont plus secondaires, et qui varient d'une école à l'autre : tels sont, par exemple, ces dogmes, que la *gnôsis* est une tradition propre à une race sainte; qu'elle est une science supérieure à

toute autre; qu'elle seule est la véritable sagesse; qu'elle se trouve bien indiquée dans quelques écrits secrets, mais qu'elle n'y est pas entière; que les textes sacrés du judaïsme ne sont pas inspirés par le Dieu suprême, mais qu'ils viennent du démiurge; que ceux du christianisme ont été altérés et sont pleins de préjugés; que l'initiation au gnosticisme peut seule conduire à à la vérité, et mettre l'âme, ce rayon divin, en rapport avec le Dieu suprême, par l'intermédiaire des puissances célestes ou éons, puissances dont les unes veillent sur l'homme emprisonné dans la matière et engagé dans l'œuvre de la création à la suite d'une chute antique, et dont les autres sont chargées de le ramener de son égarement, afin de le rendre à sa primitive destinée.

Tels sont donc les principes fondamentaux et les dogmes secondaires de l'enseignement gnostique. On le voit, ce n'est pas là une doctrine originale et à laquelle on puisse appliquer le titre de système philosophique; mais elle est d'une richesse et d'une audace extrêmes. Pour apprécier cette richesse et cette audace, il faut suivre le gnosticisme dans ses principales ramifications.

III. Ces ramifications sont très-nombreuses, et quelques historiens semblent avoir pris plaisir à les multiplier encore, à inventer des partis ou des écoles pour expliquer l'existence de certains écrits, par exemple, celle des *Clémentines*, écrit pseudonyme, communément attribué à Clément de Rome. Le fait est qu'on peut ranger en cinq groupes toutes les écoles du gnosticisme. Ce sont : le *groupe palestinien* ou primitif, le *groupe syriaque*, le *groupe égyptien*, le *groupe sporadique*, le *groupe asiatique* (Asie Mineure).

1° Le groupe primitif ou *palestinien* se compose de quatre à cinq partis, pour lesquels le nom de sectes ou d'écoles serait un peu ambitieux, mais dont plusieurs ont eu beaucoup plus d'importance qu'on n'a cru jusqu'ici. C'est ainsi qu'un certain Euphrate, que Mosheim indiquait autrefois comme le fondateur d'une secte ophitique antérieure à l'ère chrétienne, est demeuré un personnage à peu près inconnu. En effet, l'histoire ne connaît pas d'*euphratiens*. D'un autre côté, Simon et Cérinthe, dont on affectait de faire peu de cas depuis quelque temps, eurent de nombreux disciples, et professèrent des opinions dignes de plus d'attention qu'elles n'en ont obtenu.

Les simoniens, dont le fondateur, Simon le Magicien, avait été élevé en Samarie, cet ancien berceau du syncrétisme, professèrent déjà l'éclectisme le plus indépendant. S'élevant aux plus hautes questions de la philosophie, à celles de l'origine et de la destinée de l'homme et du monde, ils les tranchèrent, pleins de confiance, tantôt d'après le christianisme, tantôt d'après le judaïsme ou le polythéisme, mais sans se soumettre réellement à aucun de ces trois systèmes. Ils jetèrent même hardiment une théogonie à la tête de leur cosmogonie et de leur anthropogonie. Leur théogonie, d'abord simple, était composée seulement de trois syzygies ou couples émanés du Dieu suprême, *Nous* et *Epinoia*, *Phoné* et *Ennoia*, *Logismos* et *Enthymesis*. Mais cette doctrine primitive se modifia bientôt et se développa. Toutefois ce furent les noms plutôt que les idées qui changèrent, quand on substitua aux trois couples primitifs que nous venons de nommer, ces quatre autres, *Bythos* et *Sigé*, *Pneuma* et *Aléthéia*, *Logos* et *Zoé*, *Anthropos* et *Ecclesia*. Théodoret, qui nous fournit ces indications, ne dit pas quelle fut, pour le gouvernement du monde ou celui de l'homme, l'action de chacune de ces puissances. Il nous apprend seulement que, d'après les simoniens, le Dieu suprême, qu'ils appelaient quelquefois la *racine* de l'univers, mais plus communément le *feu*, et auquel ils attribuaient une double série d'effets, les uns visibles (les créations matérielles), les autres invisibles (les créations intellectuelles), opérait toujours par voie de *déploiement*, d'*émanation*; qu'il n'était connu cependant que depuis Simon, la *grande puissance de Dieu*; qu'il s'était fait représenter auprès des païens par le Saint-Esprit, auprès des juifs par Jésus-Christ; que, dans l'Ancien Testament, on n'avait possédé que l'inspiration d'une puissance subalterne; qu'à la vérité *Ennoia*, la pensée de Dieu, avait fait le monde, les anges et les archanges, et qu'elle avait confié à ces derniers le gouvernement de l'univers; mais qu'ils avaient abusé de ce pouvoir, méconnu l'autorité de leur mère, et dégradé sa personne. En effet, sous le nom d'*Hélène* et de *Minerve*, reléguée dans un corps humain, assujettie à la métempsycose, elle avait eu à subir tous les genres d'humiliations, jusqu'à ce que la *grande puissance de Dieu* vînt l'affranchir, elle et toutes les autres âmes trompées comme elle par les anges déchus.

Nous ne donnons naturellement qu'un résumé rapide de ces théories; mais ce résumé montre que les indications qui nous restent à cet égard dans Théodoret et saint Irénée sont assez complètes. Il faut ajouter qu'outre les trois ou les quatre couples qu'on vient de nommer, les simoniens admettaient d'autres éons, tels que la *grande puissance de Dieu* et Jésus-Christ ou le Fils.

A peine l'école de Simon se fut-elle bien établie, qu'elle se partagea; mais nous avons beaucoup moins de renseignements positifs sur les diverses branches qui sortirent du tronc commun, les corthéniens, les masbothéens, les adrianites, les eutychètes, les cléobiens, les dosithéens et les ménandriens, qui, pour n'avoir pas changé l'esprit général et les bases du système, en ont dû modifier singulièrement les détails, puisqu'on les distingua en autant de partis différents.

Deux autres partis, qu'on rattache au même groupe primitif, par des raisons de chronologie plutôt que de généalogie, les cérinthiens et les nicolaïtes, différèrent d'avec les précédents même sur les principes. Cérinthe s'attacha davantage au judaïsme, dont il interprétait les textes comme Philon, tout en niant qu'ils fussent émanés du Dieu suprême, et en les attribuaant à l'inspiration d'un ange secondaire. Il procédait avec la même liberté à l'égard du christianisme, dont il n'admettait les textes qu'en partie (il rejetait ceux de saint Jean et de saint Paul), ainsi que la divinité de son fondateur. Nicolaüs, moins savant, ne paraît s'être distingué que par ses principes de morale. Ceux qu'il enseigna furent aussi contraires au polythéisme qu'au judaïsme et au christianisme, et il paraît qu'il faut voir en lui le véritable précurseur des *atactites*, qui s'insurgèrent contre les lois humaines de tous les temps, pour pouvoir professer plus librement les lois divines de leur façon.

2° Le second groupe, le groupe syriaque, offre moins de partis que le groupe palestinien; mais il présente des théories plus importantes et plus nettes. Il se rattache d'ailleurs au premier par son fondateur, Saturnin, qui professa dans Antioche, sous le règne d'Adrien, et qui était disciple de l'enseignement oral ou des traditions de Simon, de Ménandre et de Cérinthe. Attaché de cœur aux idées fondamentales du christianisme, Saturnin les modifiait néanmoins, d'après le

Zend-Avesta et peut-être d'après la kabbale, d'une manière profonde. D'abord il qualifiait Dieu de *Père inconnu*, et entrait ainsi dans l'opinion que la révélation judaïque n'était pas émanée de lui. Il ajoutait ensuite que Dieu, source de tout ce qui est parfait et pur, n'avait donné naissance, intellectuellement parlant, qu'à des puissances pures (δυνάμεις τοῦ Οντος), mais que ces puissances s'étaient affaiblies de degré en degré, en s'éloignant de leur origine. Toutefois elles ne s'étaient pas perdues dans l'empire des ténèbres. Sur le dernier degré du monde pur, sept anges (mettait-il les esprits sidéraux en place des *Elohim* de la Genèse ?) avaient créé le monde, et s'en étaient réservé le gouvernement pour mieux combattre l'empire des ténèbres. Ils avaient aussi créé l'homme, afin qu'il secondât leur œuvre ; mais, après en avoir produit le corps, masse informe, ils n'avaient pu l'animer, et il avait fallu que la puissance suprême vînt donner à leur création un rayon de lumière divine, une âme. Cette âme, en vertu de son origine et de sa nature, devait retourner un jour dans le sein de celui de qui elle était émanée ; mais, auparavant, elle avait à ressaisir sa pureté première, à lutter contre le principe du mal et ses agents, ou Satan et sa race, ses créatures ou celles dont il est parvenu à s'emparer. Les destinées de cette âme étaient très-compromises. Il lui fallait un sauveur, elle l'obtint. Le *Père inconnu*, touché de ses misères et de ses souffrances, lui envoya sa *puissance suprême*, être sans corps matériel, sans forme réelle, n'étant pas né d'une femme, mais qui apparut néanmoins sous la forme d'un homme. Tel fut Jésus-Christ. Il révéla le *Père inconnu*, éclaira les siens par toutes les vérités, les arma de tous les secours spirituels, et leur enseigna tous les moyens moraux qui pouvaient assurer leur triomphe. De ces moyens, le principal était la chasteté ou plutôt la continence, que Saturnin prêchait aux siens avec une sorte d'enthousiasme. Saturnin forma-t-il un parti, ou bien la savante école d'exégèse fondée par les chrétiens d'Antioche étouffa-t-elle son enseignement au berceau, en éclairant la Syrie sur la valeur et le sens des textes apostoliques? C'est là une question difficile à résoudre. Ce qui est certain, c'est que Saturnin eut des disciples, et que des écrits pseudonymes propagèrent ses doctrines (*Acta sancti Thomæ*, éd. Thilo), mais que son école se dispersa ou s'éteignit sans avoir exercé une influence un peu sensible.

Celle de Bardesanne d'Édesse, la seconde de ce groupe, fut considérable et persévérante. Elle fut fondée sous le règne de Marc-Aurèle, vers l'an 161 de l'ère chrétienne, par un chef également instruit dans les doctrines de l'Orient et dans celles de la Grèce, par un chrétien zélé, qui avait vu d'abord avec chagrin l'enseignement de Saturnin et combattu celui de Marcion, par un homme que les églises de son pays regardèrent longtemps comme une de leurs gloires, dont elles estimèrent les écrits et chantèrent même les hymnes sacrés, mais qui bientôt, et sans afficher aucune opposition, professa de grandes innovations, tout en conservant le respect extérieur des textes bibliques. En effet, il les expliqua de la façon la plus arbitraire, et y rattacha une *pneumatologie*, une *éonologie* et une *anthropologie* tout à fait étranges. Consultant le Zend-Avesta pour interpréter la Bible, il mit à côté de l'Être suprême, qu'il qualifia de *Père inconnu*, la matière éternelle dont la partie *ingouvernable* et *mauvaise* donna, suivant lui, naissance à Satan. De son côté, le Père inconnu enfanta avec sa compagne (sa pensée?) un fils que Bardesane appela *Christos*, qui eut à son tour une compagne, une sœur, le *Saint-Esprit*. Le Christ et sa compagne enfantèrent deux autres syzygies, la terre et l'eau, le feu et l'air, et ils créèrent avec elles et avec trois syzygies nouvelles, qui vinrent les aider, tout l'univers visible. Au tronc de ces sept syzygies, il se joignit une seconde heptade, celle des sept esprits, qui eurent le gouvernement du soleil, de la lune, et des cinq planètes. Douze génies préposés aux constellations du zodiaque et trente-six esprits sidéraux, présidant aux autres astres et désignés sous le nom commun de doyens, complétèrent la hiérarchie ou le gouvernement céleste. Ce gouvernement n'était pas purement mécanique ou physique ; il ne s'agissait pas seulement d'effets et de causes matérielles, il s'agissait de lois morales et de combinaisons providentielles; de passions violentes et de grands égarements qui s'étaient manifestés jusque dans le sein des syzygies divines. Ce gouvernement n'était donc pas facile.

La compagne de Christos, le Pneuma ou Sophia-Achmoth, s'était passionnée pour le monde matériel, était tombée dans de profondes aberrations et avait troublé la création entière en se détachant de son divin compagnon. Elle reconnut enfin ses torts, s'en affligea et brûla du désir de rentrer dans l'ordre parfait d'où elle était follement sortie. Elle y rentra, aidée de celui qu'elle avait abandonné, mais qui, plein d'indulgence, la ramena dans le sein du *plérôme* des perfections, et célébra en l'honneur de cette réunion un banquet moral ou mystique, qui est une sorte de type, comme toute cette histoire, ou plutôt toute cette allégorie. En effet, la compagne de Christos est ici la figure de toutes les âmes qui se laissent tenter par le désir de connaître et le péril d'aimer le monde matériel. Toutes doivent bientôt s'affliger de cette aberration, aspirer au retour dans le sein de l'ordre et de la perfection, et prendre part avec les âmes pures, les pneumatiques, au banquet des saintes et divines extases.

L'anthropologie de Bardesane répondait ainsi parfaitement à son éonologie. L'âme humaine a transgressé la loi, comme son modèle, et la loi de son destin veut qu'elle expie ses fautes. Cette expiation a lieu dans un corps emprunté au monde matériel, qui est la source du mal. Bardesane avait étudié spécialement la question du destin : il l'avait examinée surtout selon les vues de la Grèce ancienne ; mais il la rattachait à une théorie de rédemption, à une christologie qui se rapprochait de celle de l'Église, où se trouvaient indiquées quelques idées d'élection, de prédilection, ou, comme disent les théologiens, de prédestination. On sent combien une pareille tâche était à la fois délicate et difficile. Bardesane, à en juger par un fragment qui nous reste (*Églog. stob.*, t. I, p. 141), fut très-réservé. Ses disciples ne furent ni très-nombreux, ni très-fidèles à leur maître. On ne distingua parmi eux qu'Harmonius, fils du fondateur de la secte, et Marinus. Esprits prudents l'un et l'autre, ils paraissent avoir suivi très-scrupuleusement l'exemple de leur chef, et avoir caché autant que possible toute opinion et tout enseignement qui les séparait des chrétiens. Cependant saint Éphrem découvrit leur dissidence, la signala avec chaleur, montra le danger d'une morale qui niait la liberté dans l'homme ou dans l'âme unie au corps, et substitua aux hymnes de Bardesane des chants orthodoxes composés sur les mêmes airs. Sa vive polémique arrêta les progrès de ce parti, qu'on ne retrouve plus après le ve siècle. Les deux partis ou les deux écoles du groupe des

gnostiques syriens disparurent ainsi sans être parvenus ni l'un ni l'autre, soit à un développement complet, soit à un enseignement public.

3° Le troisième groupe, celui des gnostiques d'Égypte, offre à la fois plus de variété dans son enseignement et plus d'ambition dans les diverses fractions dont il se composait. Il fut plus savant, écrivit davantage, montra plus de franchise, fit plus d'efforts pour fonder quelques institutions et jouit de plus de liberté. Au milieu de la diversité des religions et des écoles qui se trouvaient en présence dans Alexandrie, il put à la fois se développer davantage et se manifester plus librement: ce parti fut naturellement celui de tous qui laissa le plus de monuments. Nous avons déjà dit que tous ses écrits ont disparu; mais c'est de lui que proviennent la plupart des pierres gravées qu'on connaît sous le nom d'*abraxas*, et dont l'interprétation est devenue si difficile pour nous. Ce qui distingue le groupe égyptien dans les trois écoles ou partis dont il se compose (les basilidiens, les valentiniens et les ophites), ce n'est pas seulement une plus grande instruction, c'est aussi un plus grand éloignement pour les doctrines asiatiques qu'on retrouve chez les gnostiques de la Syrie, un plus grand rapprochement de la théogonie égyptienne, et une sorte de sympathie pour la philosophie grecque, telle qu'on la professait alors dans Alexandrie.

Le fondateur de la première des trois écoles égyptiennes, Basilide, était originaire de la Syrie et formé, sans nul doute, par les gnostiques de son pays; cependant il conçut pour Alexandrie, qu'il visita, et pour la science qu'on y enseignait, une prédilection qui le fixa dans cette ville vers l'an 131 de notre ère. Il y trouva une liberté inconnue en Syrie, et il y exposa sa doctrine, autant qu'il convenait d'exposer un enseignement mystérieux, dans un ouvrage composé de vingt-quatre livres, intitulé Ἐξηγητικά. Les sources qu'il indiquait comme les plus précieuses à consulter étaient des livres très-apocryphes, les *Prophéties de Cham et de Barchor*, écrits fabriqués par lui ou quelqu'un de ces faussaires qui abondaient alors à Alexandrie. Il y joignait l'épître canonique de saint Pierre et une prétendue tradition de cet apôtre, transmise par un personnage fort obscur, nommé Glaucias. Basilide ne rejetait pas tous les écrits de saint Paul; mais, dans ses prédictions pour quelques cérémonies judaïques, il les consultait peu et repoussait entièrement plusieurs épîtres de l'apôtre des gentils, celles aux Hébreux, à Tite et à Timothée. Puisé à des sources choisies d'une façon aussi arbitraire, le système de Basilide offrait un syncrétisme très-large. D'accord avec la théologie égyptienne, qu'il unissait à la théorie des séphiroths de la kabbale et à quelques idées du platonisme alexandrin, il enseignait une doctrine d'émanation plus riche que celles de ses prédécesseurs. Le Dieu sans nom et éternel s'était manifesté, suivant lui, au moyen de cinquante-deux déploiements d'attributs : chaque déploiement ou chaque série se composait de sept éons. Ces manifestations avaient produit trois cent soixante-quatre êtres divins, éons ou intelligences, qui formaient avec leur auteur un nombre égal à celui des jours de l'année. C'est ce nombre qu'expriment les lettres grecques ΑΒΡΑΞΑΣ. La première de ces heptades, composée de *protogonos, nous, logos, phronêsis, sophia, dynamis* et *dikaiosynê*, présentait une sorte d'imitation des amshaspands, du monde aziluth de la kabbale et de la première série de la théogonie égyptienne; mais, au fond, elle formait le point de départ ou la tête d'une doctrine différente de chacun de ces trois systèmes. Basilide admettait deux ordres de choses, deux empires, l'un bon, l'autre mauvais, mais dont aucun n'était resté ce qu'il avait été. En effet, il enseignait une invasion de la part des esprits de ténèbres dans l'empire de la lumière, et, par conséquent, un état de confusion entre les deux; cette confusion, suivant lui, avait amené une création, celle du monde matériel, fait pour servir de théâtre au grand acte d'épuration qui était devenu nécessaire (διάκρισις), et pour fournir à chaque chose le moyen de sortir du mélange et retourner à la nature primitive (ἀποκατάστασις). Ces théories lui en fournissaient une autre sur une des questions qui offrent le plus de difficulté à la raison, celle de l'existence du mal. Les souffrances morales et physiques, disait-il, sont, dans les desseins de la Providence, un moyen spécial de purification; la métempsycose en est un autre. La rédemption est le plus spécial de tous. Elle fut opérée par la première des trois cent soixante-quatre intelligences, par l'*Intelligence* (Νοῦς) qui se réunit à l'homme Jésus au baptême du Jourdain, et dont l'apparition dans le domaine du *Prince de ce monde* (le monde matériel) surprit d'autant plus douloureusement ce chef, qu'elle s'annonçait avec une supériorité qui lui était inconnue. Cette apparition avait pour but un changement complet dans la condition morale et psychique de l'homme. Elle venait pour arracher l'*âme véritable*, le rayon divin dans l'homme, au despotisme des *âmes advenues* en elle, et appartenant au monde matériel. En effet, il faut savoir que Basilide admettait, à côté de la métempsycose, une psychologie fort bizarre, et dont Clément d'Alexandrie disait assez plaisamment : L'homme, tel qu'il le conçoit, est comme le cheval de bois des poëtes, qui renfermait toute une légion d'ennemis.

A ces théories peu rationnelles, mais qui choquaient moins dans un temps où la foi aux possessions n'était pas éteinte, les basilidiens joignirent bientôt des pratiques de magie fort communes à l'époque à laquelle ils enseignaient, mais peu dignes d'une secte qui s'élevait à côté des écoles philosophiques et religieuses d'Alexandrie. Ce qui offrait le plus de dangers dans leur enseignement, c'était ce principe de morale qui se rencontre trop fréquemment dans l'histoire du mysticisme, que les *parfaits* ne sont tenus à aucune loi; que leur corps peut suivre tous ses penchants sans que l'âme en soit atteinte, sans que sa pureté en soit souillée. Ce principe porta chez eux ses fruits naturels : une dégénération profonde et une rapide décadence. Cependant les basilidiens, qui se propagèrent jusqu'au ve siècle, se répandirent jusqu'en Espagne, et furent nombreux sur plusieurs points.

Une seconde école gnostique se forma bientôt et presque sous les yeux de Basilide. Le fondateur de cette école, Valentin, avait été élevé dans le christianisme, selon les uns, dans le polythéisme, selon les autres. Tertullien le qualifie de *platonicien*. Il se présenta comme chef de parti immédiatement après la mort de Basilide, l'an 136 de l'ère chrétienne; il enseigna, et publia quelques ouvrages, des homélies, des épîtres et un traité *de la Sagesse*, que l'on croyait retrouvé (voy. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, t. II, p. 40), qui le mirent à la tête des gnostiques d'Alexandrie. Par forme d'opposition contre les théories de Basilide, il admit tout le code sacré sans distinguer entre celui des juifs et celui des chrétiens, se rattacha ostensiblement à Théodas, disciple de saint Paul, comme Basilide se rattachait à Glaucias, disciple de saint Pierre. Mais sa déférence pour les codes sacrés des juifs et

des chrétiens était plus apparente que réelle, et, au fond, il ne se liait à aucune autorité, prenant partout ce qui lui convenait. Son système est le plus riche, le plus complet de tous ceux qu'offre l'histoire du gnosticisme. La base de ce système est l'idée de l'émanation, qui s'y combine avec celle des syzygies, que Saturnin et Bardesane avaient ébauchée, que Basilide avait négligée ou passée sous silence, et que son successeur développa avec une grande fécondité d'imagination. Voici sa théorie. L'Être suprême (Βύθος ou Προάρχη), après avoir passé des siècles dans le silence et le repos, se manifeste par une première diathèse (déploiement). Ce mouvement est sa *pensée*, et avec elle il donne naissance à trois autres syzygies (*Monogénès* ou *Nous* et *Aléthéia*, *Logos* et *Zoé*, *Anthropos* et *Ecclesia*). Ces quatre syzygies fondamentales constituent une ogdoade, semblable mais non pas identique à celle que Basilide avait déjà adoptée, et qu'il avait empruntée à la théogonie égyptienne ou à la théogonie persane. En effet, Basilide avait mis, après l'Être suprême, Protogonos, Nous et Logos, puis quatre éons féminins qui diffèrent également de ceux de Valentin. Mais Basilide avait enseigné des déploiements sans syzygies. Il était allé jusqu'au nombre de trois cent soixante-quatre éons, mais sans en donner les noms, à moins que ses adversaires n'aient trouvé bon de les taire. Il n'avait pas adopté non plus la théorie égyptienne de la décade et de la dodécade. Valentin, au contraire, prit cette théorie, et fit sortir de *Logos* et de *Zoé*, après une première syzygie enfantée par eux et déjà nommée, cinq autres couples qui composèrent la décade. A cette décade il joignit encore six autres syzygies, qui paraissent avoir présidé principalement à l'ordre moral et religieux tel qu'il le concevait, et qui étaient enfantées par *Anthropos* et *Ecclesia*. Cette série formait la dodécade, et complétait le plérôme des trente intelligences. De ces trente nous ne nommons ici qu'une partie, et nous n'en donnons que les noms grecs ou traduits en grec. Le rôle de la plupart de ces personnages plus ou moins allégoriques est inconnu ; mais celui de la dernière de ces puissances, son ambition, son désir de connaître *Bythos*, c'est-à-dire la profondeur ou l'infini, malgré la distance où elle s'en trouvait, semble offrir une sorte de type des destinées de l'intelligence, ou de l'âme humaine qui se livre avec ardeur à l'investigation des problèmes de la science. Sa curiosité, d'ailleurs si sublime, la fit tomber dans de grandes aberrations, dans des passions qui l'auraient anéantie, si *Bythos* n'eût envoyé à son secours l'éon *Horos*, si *Nous* n'eût engendré, pour la secourir, *Christos* et sa compagne *Pneuma*. Grâce à l'assistance de ces trois intelligences extraordinaires, *Sophia* connut le mystère des déploiements divins, et sa félicité retrouvée rendit le calme au plérôme agité par des douleurs intellectuelles et morales. Dans leur reconnaissance pour *Bythos*, qui avait ainsi délivré l'un d'eux, les trente éons s'entendirent pour donner le jour à un être qui eût toutes les perfections. Leur création commune, cet être si parfait, ce fut Jésus, qui ramena de l'égarement une autre *Sophia* (Achamoth), la fille de la première, comme *Christos* avait ramené celle-ci, ce qui lui valut le surnom de *Christos*. Il ne put toutefois conduire la jeune *Sophia* au plérôme, d'où elle n'était pas émanée. Elle demeura donc planant entre les deux mondes, le monde supérieur et le monde inférieur, qu'elle fit au moyen du Créateur, du *démiurge*, auquel elle donna le jour. En effet, elle est à peu près ce que d'autres philosophes, et surtout les cosmologistes de l'ancienne Grèce, appelaient l'*âme du monde*. Elle fit le monde par son *ouvrier*, le *démiurge* ; mais, à son tour, celui-ci créa l'homme et le fit à son image, au lieu de le faire à l'image de la *Sophia* céleste. Cependant son œuvre fut moins imparfaite qu'elle ne devait l'être, *Sophia* ayant communiqué à la créature qu'il avait faite un rayon de lumière divine. Il en résulta même que cette créature fut supérieure à son créateur. Alors ce dernier, aidé de six esprits qui partageaient son courroux, précipita l'homme, ou plutôt l'âme humaine, dans un corps matériel, où il lui est fait trois conditions diverses. C'est d'abord celle des hommes que Valentin et d'autres appellent les *hyliques*, c'est-à-dire des hommes qui demeurent toujours sous l'empire de ces esprits ; c'est ensuite celle des *pneumatiques*, ou de ceux qui parviennent à s'affranchir de cette domination ; c'est enfin celle des *psychiques*, qui flottent entre les deux classes dont il vient d'être question. Une rédemption s'accomplit à tous les degrés de l'existence, et ceux qu'elle délivre échappent aux suites de la double chute, à celle des deux *Sophia*, et à celle qu'ils ont faite par suite du courroux, de la vengeance de leur créateur. Ainsi tout ce qui est pur rentre dans le Plérôme. La palingénésie est complète.

Tels sont les principaux traits du système de Valentin.

Ce système a-t-il offert de puissantes séductions et a-t-il fait de grandes conquêtes? Elles furent telles qu'on s'en alarma. Mais Valentin ayant quitté Alexandrie, où l'on souffrait une grande variété de doctrines, pour Rome, où dominait l'esprit d'unité et où il fut traité avec rigueur, son école, devenue un instant si nombreuse qu'elle inquiéta l'Église, s'affaiblit rapidement en se divisant en plusieurs partis. Les chefs de ces partis, Axionicus, Isidore, Secundus, Ptolémée, Marcus, Colarbasus, Héracléon, Théodote et Alexandre, tous inférieurs à leur maître, modifièrent fort peu un enseignement qui aurait eu besoin de se fortifier à la fois sous le rapport de la science, de la religion et de la critique, et qui, au lieu de se poser au grand jour sur un théâtre où la lutte était vive entre trois systèmes religieux et plusieurs écoles de philosophie, ne cessa d'affecter le mystère. Toutefois les ptoléméens, qui s'adressèrent surtout aux femmes, et les marcosiens, qui marchèrent sur leurs traces avec plus de finesse, émirent quelques idées nouvelles. Ils les propagèrent jusque sur les bords du Rhône, où saint Irénée les trouva sur la fin du IIe siècle, et où elles ne s'évanouirent pas tout à fait, puisqu'au temps d'Agobard on eut encore à combattre, dans le diocèse de Lyon, des hérésies gnostiques.

Cependant l'école valentinienne, la plus considérable et la plus dangereuse, celle des ophites, ne paraît s'être rattachée à aucun de ces chefs. Du moins les ophites ne tiraient leur nom d'aucun d'eux. C'est le rôle que le serpent, ou plutôt le génie dont le serpent était le symbole, jouait dans leurs mythes et dans leurs cérémonies religieuses, qui les fit désigner sous le nom d'*ophites*. Aussi toutes les théories de Valentin étaient-elles modifiées dans ce système. Le *démiurge* (Ialdabaoth) y occupait une place plus considérable. Les textes du judaïsme et du christianisme y étaient traités avec une plus grande liberté. Toutes les opinions y conservaient cependant une analogie si frappante avec le valentinisme qu'il faut admettre nécessairement, ou que l'une de ces deux écoles est sortie de l'autre, ou qu'elles ont puisé à la même source.

Les deux partis ophitiques les plus considé-

rables portaient les noms de *caïnites* et de *séthiens*. Ceux-ci s'attachaient au judaïsme, que ceux-là repoussaient avec la plus vive antipathie. C'est à ce point qu'ils considéraient le dieu Jéhovah comme un mauvais génie, plein de haine et de jalousie pour la race élue, c'est-à-dire pour *Caïn et ses descendants*, dont le plus illustre était *Judas!* Car leur opposition contre Jéhovah allait jusqu'à leur inspirer le respect et l'admiration pour tous ceux qui bravaient ses lois. Les caïnites traitaient d'ailleurs les codes chrétiens comme les codes judaïques. Ils les déclaraient entachés de préventions et d'erreurs. Ils trouvaient cette doctrine dans un évangile qu'ils attribuaient à Judas. Cette prétention indique une telle absence de respect pour la science et la critique historique, qu'elle suffit pour l'appréciation du parti et celle de son influence. Aussi c'est à peine si l'on trouve vestige de son existence pendant quelques générations.

4° Le groupe sporadique des écoles gnostiques ne se compose que de petits partis émanés de ces sectes d'Égypte. Ce sont d'abord les *carpocratiens*, dont le fondateur, Carpocrate, né dans Alexandrie, fut contemporain de Valentin et professa dans la Cyrénaïque. Son système est une sorte d'éclectisme composé d'idées de Zoroastre, de Platon, d'Aristote et de Jésus-Christ. Les *prodiciens*, branche détachée des carpocratiens par Prodicus, et les *épiphaniens*, autre branche carpocratienne fondée par Épiphane dans l'île de Samé, se rapprochaient singulièrement du polythéisme. La seconde de ces écoles s'attachait surtout à Platon et à la théorie de la communauté des biens et des femmes. A cette catégorie appartiennent aussi les *antitactes*, qui faisaient opposition à toutes les lois et à toutes les institutions humaines; les *borboniens* et les *phibionites*, dont les mœurs, très-licencieuses, étaient l'objet des plus graves accusations; les *adamites* et les *gnostiques* proprement dits qui encouraient les mêmes reproches. Il paraît que ces petits partis, qu'il est difficile aujourd'hui de distinguer suffisamment les uns des autres, se maintenaient surtout en Égypte et dans la Cyrénaïque, où les mœurs étaient tombées si bas dans les derniers temps du polythéisme. Enfin les *archontiques*, qu'on rencontrait en Judée et en Arménie, et qui puisaient leur doctrine dans les prétendus écrits de Seth, dans l'*Anabasticon* d'Isaïe, dans les prophéties de Martiades et de Marsianos, doivent être rangés dans la même classe, sous le double rapport de l'indépendance qu'ils affectaient à l'égard des textes sacrés et du mépris qu'ils professaient pour les lois humaines.

5° Le groupe asiatique des écoles gnostiques mériterait, presque au même degré que le précédent, l'épithète de *sporadique*. En effet, fondé en Syrie, par Cerdon, en Asie Mineure par Marcion, il se dissémina dans les îles, en Égypte, en Perse et en Italie. Son importance fut plus grande, son caractère plus sérieux. Aussi en conçut-on de plus vives inquiétudes du côté de l'Église. Dans l'origine, ses fondateurs firent comme Saturnin, Bardesane et Valentin lui-même : ils cachèrent leurs opinions tant qu'ils purent, tout en cherchant à leur gagner de nombreux partisans. Plus tard, au contraire, ils arborèrent franchement la bannière de l'indépendance et s'organisèrent à l'instar de l'Église. Ce qui distingue ce groupe, c'est un grand éloignement pour le polythéisme et le judaïsme et un rapprochement sincère du christianisme. Mais c'est aussi la prétention d'épurer, de débarrasser la foi chrétienne de ses *erreurs* et de ses *textes altérés!* Pour Cerdon, le monde, œuvre très-imparfaite, n'est pas la création du Dieu suprême. La législation de Moïse et les enseignements des prophètes ne sont pas non plus pour lui des sources de vérité absolue. Ces textes, où Jéhovah est souvent dépeint comme un être agité par nos passions et où la morale est blessée par les actes de quelques personnages représentés comme des enfants de Dieu, ne sont pas, disait-il, le fruit de l'inspiration divine. A ses yeux, il était impossible que la morale du christianisme fût la suite de celle du judaïsme. Cerdon critiquait et rejetait de même la plupart des textes du Nouveau Testament, et n'admettait qu'une partie de ceux de saint Luc et de saint Paul. Il procédait ainsi par la raison qu'il *n'était pas possible d'admettre*, disait-il, ce qu'enseignent les autres, par exemple l'union de l'éon Christos envoyé par le Dieu suprême pour arracher les hommes au Jéhovah des Juifs, avec un corps matériel. Le dogme de la résurrection et de la réunion du corps avec l'âme destinée à retourner dans le sein du plérôme le choquait également.

Marcion, qui était né à Sinope au commencement du IIe siècle, donna à ces principes, qu'il reçut de Cerdon à Rome, un développement plus complet, s'efforçant de découvrir et de proclamer toute une série de contradictions ou d'antithèses entre le christianisme et le judaïsme. Il entreprit en même temps de rétablir le texte de l'Évangile et celui des Épîtres apostoliques dans leur pureté primitive, élaguant certains passages, supprimant des chapitres ou des ouvrages entiers, et liant ce qui lui restait comme il l'entendait. Il faut le dire, on n'a jamais fait sur les textes d'aucune langue ni d'aucune religion d'opération semblable à la sienne. Cette opération, entreprise au nom de la foi la plus pure, à entendre Marcion, mais réellement conçue de la façon la plus arbitraire et exécutée contrairement à toute espèce de critique sérieuse, n'a d'ailleurs rien épuré, comme elle n'a rien altéré. Elle a seulement fourni contre les marcionites quelques arguments dont l'apologétique chrétienne a tiré un parti très-brillant. La doctrine de Marcion, surtout sa cosmologie, se distinguait d'ailleurs de celle des autres gnostiques par une plus grande simplicité. Le démiurge et la matière, tels sont tous ses éléments et tous ses agents. Le démiurge, au lieu d'agir pour le compte d'un autre, a procédé en son nom. Il n'a pas été l'instrument d'une puissance supérieure; il a fait le monde d'après ses idées, et s'il n'a pas mieux fait, ou s'il n'a pas réussi aussi bien qu'il l'aurait voulu, c'est que des esprits inhérents à la matière se sont opposés à ses desseins. Seul aussi il fut le créateur de l'homme, et *il ne sut ni l'armer ni le protéger* suffisamment contre les séductions du démon; il ne put ni prévenir sa chute ni les maux qui en résultèrent. En général, la conduite du démiurge (et ce démiurge c'est Jéhovah, le dieu des Juifs), Marcion la trouvait pleine de dureté, surtout à l'égard des Égyptiens et des Chananéens, nations *qu'il aurait voulu soumettre à son peuple favori*, mais qu'il ne sut pas réduire à cette condition. Le peuple de prédilection de Jéhovah fut lui-même très-malheureux. Il le consolait toutefois, et lui faisait prendre patience en lui promettant son fils qui devait le conduire à un haut degré de prospérité. Mais le Dieu suprême, qui jusque-là ne s'était pas mêlé de ses affaires ni de celles des hommes, eut enfin pitié de ces derniers, quoiqu'ils lui fussent entièrement étrangers : il leur envoya son fils à lui pour les amener à la science que le démiurge leur avait interdite, et pour les enlever complétement à l'empire de ce génie secondaire. Telle fut l'œuvre du christianisme, système mal com-

pris des apôtres, disait-il, profondément altéré par leurs successeurs, mais qu'il était possible de rétablir dans sa pureté! C'est ce que Marcion s'appliquait à réaliser (voy. MARCION).

A ces théories, qui pouvaient plaire aux adversaires du judaïsme et à ceux de toutes les traces qu'il avait laissées dans les textes chrétiens, Marcion joignait des pratiques austères, qui séduisirent beaucoup de gens. Du moins les marcionites furent les plus nombreux des gnostiques; ils formèrent même plusieurs partis. L'un d'eux, dirigé par un certain Marcus, qu'il ne faut confondre ni avec un disciple de Valentin ni avec un autre docteur du même nom, qui fonda la secte des agapètes d'Espagne, jeta peu d'éclat. Un autre, gouverné par Apelles, qui se disait inspiré par une pythonisse du nom de Philoumène, avec laquelle il s'établit dans Alexandrie, loin des regards de son maître, eut un peu plus de célébrité. Un troisième, conduit par Lucain ou Lucien, se faisait remarquer en niant l'immortalité de l'âme ou la perpétuité du principe spirituel, comme il niait celle de l'élément matériel de la nature humaine, c'est-à-dire la résurrection du corps. En général chacun de ces trois partis modifia considérablement, sinon les institutions, du moins l'enseignement de Marcion. Chacun apporta aussi un peu plus d'esprit philosophique à ces modifications, sans toutefois se laisser aller à des sympathies complètes pour les études spéculatives.

C'est là en général la plus grande lacune à signaler dans l'histoire des sectes gnostiques. Avec des prétentions à une haute supériorité dans la science, elles ont toutes négligé la métaphysique et la critique, elles ont toutes professé le mysticisme sous une forme ou une autre.

Nous n'essayerons pas, après cette rapide esquisse de tant de doctrines diverses, composées d'éléments si variés et avec plus de poésie que de logique, d'apprécier les principes du gnosticisme d'après les idées de la philosophie moderne; ce point de vue conduirait à une appréciation peu juste. Le gnosticisme, au premier aspect, n'est pas même une philosophie. En effet, ce n'est pas au nom de la raison et de ses principes, qu'il a l'air de poser ses théories, c'est au nom de textes sacrés et de faits révélés, mais plus ou moins mystérieux encore, et plus secrètement transmis de génération en génération. Cependant ce n'est là qu'une fausse apparence. Tous ces textes sont pour lui ou des oracles qu'il fait ou des oracles dont il fait ce qu'il veut, et au fond c'est l'intelligence humaine, ce sont les diverses facultés de cette intelligence que, seules, il consulte, soit quand il pose les problèmes, soit quand il les tranche, soit enfin quand il arrange ou compose les textes d'après lesquels il veut les résoudre. Ce n'est pas assurément la raison qui domine d'ordinaire dans ces solutions, c'est souvent l'imagination; c'est d'autres fois la tradition, c'est même quelquefois la superstition. Mais entre ces diverses sources, comme entre toutes celles qu'ils consultent, les gnostiques choisissent avec une grande indépendance d'esprit. Parmi tous leurs contemporains, il ne s'est trouvé que les épicuriens qui aient poussé cette indépendance plus loin. Les autres penseurs, chrétiens, juifs ou païens, se sont tous attachés avec plus ou moins de soumission à l'autorité d'un système religieux; les péripatéticiens et les stoïciens sont entrés dans cette voie pendant les premiers siècles de notre ère, comme les platoniciens eux-mêmes. En général, sauf les épicuriens que nous venons de nommer, il ne se trouve pas, dans la période qui a vu grandir le gnosticisme, de philosophes qui n'aient appartenu à l'un des trois systèmes religieux que nous venons d'indiquer, si ce n'est les gnostiques. Seuls, les gnostiques ont professé une théogonie et une théologie, une cosmologie, une pneumatologie et une anthropologie libres de tout lien, de tout assujettissement aux textes admis dans les sanctuaires de l'époque. Et sous ce rapport, ils prennent dans l'histoire de la pensée une place à part. Ils en prendraient une plus grande si nous avions leurs écrits, s'ils avaient pu se développer avec quelque liberté, s'ils avaient pu se poser en face du polythéisme et du christianisme aussi franchement qu'en face du judaïsme; s'ils avaient pu fonder quelques écoles publiques, fréquenter celles de leurs adversaires, et s'éclairer de quelques débats analogues à ceux qui éclatèrent entre les païens et les chrétiens. Tous ces avantages leur ont manqué, et leur influence sur la marche générale des idées s'en est ressentie naturellement. Cette influence n'a été ni profonde ni générale. Il est très-vrai que le gnosticisme agita vivement les esprits, que les écrivains et les docteurs du christianisme ne cessèrent de le réfuter, qu'ils le combattirent avec une extrême vivacité depuis sa naissance jusqu'à sa ruine, et que les chefs de l'empire dirigèrent contre ses écoles une longue série de décrets et des mesures d'une grande rigueur. Il est vrai que ces persécutions et cette polémique attestent également l'importance des doctrines gnostiques et le danger que semblaient offrir les divers enseignements qu'elles jetaient dans le sein de l'Église. Toutefois, ces enseignements excitèrent peu l'attention des écoles de philosophie, et le livre de Plotin que Porphyre est venu intituler *Contre les Gnostiques*, le neuvième de la seconde *Ennéade*, est à peu près le seul traité que la philosophie polythéiste ait dirigé contre eux. L'ouvrage de Celse, dont il nous est resté une réfutation par Origène, combat les gnostiques; mais ce n'est qu'autant que l'auteur les confond avec les chrétiens.

Cependant si les spéculations gnostiques ont exercé peu d'influence sur les études de la philosophie polythéiste et celles de la dogmatique chrétienne, elles ont eu des rapports intimes avec l'enseignement de quelques sectes des premiers siècles, et ont enfanté quelques-unes de celles du moyen âge. On retrouve leurs principes, ou quelques traces de leurs principes, en Orient, chez les mandaïtes, ou disciples de saint Jean, chez les manichéens, les pauliciens, les bogomiles; en Occident, chez les cathares, les albigeois, et plusieurs des sectes qui se rattachaient à ces dernières.

L'histoire du gnosticisme n'est pas connue. Le gnosticisme ne l'est pas lui-même. Il ne nous reste de lui que des lambeaux de textes et des monuments presque inintelligibles. Ces monuments doivent être mieux étudiés; et ils le seront assurément. Il est à croire aussi que quelques textes de plus pourront être découverts dans nos bibliothèques. On peut consulter, en attendant, outre les écrits de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de saint Éphrem, de saint Épiphane, de Théodoret, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Philastre, de saint Augustin, les *Recherches* de Lenain de Tillemont, de Macarius, de Chiflet, de Montfaucon, de Mosheim et de Beausobre. On peut y joindre un assez grand nombre de travaux plus récents, de MM. Lewald, Neander, Fuldner, Kopp, Morgenstern, Hahn, Walsh, et plusieurs autres. Mais le plus important de tous est l'*Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers*

siècles de l'ère chrétienne, par M. Matter, Paris, 1828 et 1843, 3 vol. in-8. — On peut consulter encore : *les Caractères du gnosticisme et ses rapports avec le christianisme*, étudiés dans la Gnose du Valentin, par M. Lêques, 1849, in-8; — *une Excursion gnostique en Italie*, par M. Matter, Paris, 1851, in-8. J. M.

GOCLENIUS (Rodolphe), philosophe allemand, né en 1547 à Corbach, a joui durant sa vie d'une grande célébrité, qu'il devait à son enseignement prolongé pendant plus de cinquante ans et à ses ouvrages nombreux. Il resta professeur de logique à l'université de Marbourg, où il conféra, dit-on, six cents fois le grade de docteur, jusqu'à sa mort en 1628. Les bibliographes donnent les titres d'un grand nombre de livres qu'ils lui attribuent; mais ces listes, qui d'ailleurs ne concordent pas, auraient grand besoin d'être revisées, et beaucoup des ouvrages qui y sont inscrits ne se trouvent pas. Il y en a du moins trois dont il faut faire mention. Le premier est le *Lexicon philosophicum*, manuel en forme de dictionnaire, très-utile pour l'intelligence des discussions philosophiques à la fin du XVIe siècle; on en a parlé dans l'introduction de ce recueil; il est devenu rare. Le second est surtout remarquable par son titre : ψυχολογία, *hoc est de hominis perfectione, animo et imprimis ortu ejus, commentationes ac disputationes*, etc., Marpurgi, 1597. Il y a, paraît-il, une première édition de ce livre de 1594. Comme en cette même année 1594, son élève Casmann publiait à Hanau un traité intitulé *Psychologia anthropologica*, c'est le maître ou le disciple qui ont inscrit pour la première fois le mot de *Psychologie* en tête d'un livre, bien qu'il eût été déjà employé par J. Thomas Freig dans le catalogue des lieux communs de son *Ciceronianus*. Pour le fond, c'est un recueil de dissertations empruntées à une quinzaine d'auteurs aujourd'hui oubliés, et portant toutes sur la question de l'origine de l'âme. Entre ceux qui soutiennent qu'elle est créée directement par Dieu, et ceux qui prétendent qu'elle est transmise des parents aux enfants, Goclenius qui écrit à peine quelques lignes pour son compte, garde un doute prudent : « Il vaut mieux, dit-il, chercher comment l'âme sortira du corps sans souillure, que comment elle y a pénétré. » Enfin le troisième est un traité de logique : *Goclenii isagoge in Organum Aristotelis*, Francfort, 1598. L'auteur y propose une théorie du sorite qui rendit son nom populaire dans l'école, où l'on parla longtemps des *Sorites Gocléniens*, par opposition aux sorites d'Aristote, qui, pour le dire en passant, n'a pas expressément parlé de cette forme de raisonnement. Le sorite de Goclenius est inverse ou régressif. Ainsi cet argument : « l'homme coupable est en proie aux remords, celui qui est en proie aux remords est toujours mécontent de lui-même, celui qui est toujours mécontent de lui-même est malheureux, donc l'homme coupable est malheureux, » cet argument, disons-nous, est un sorite direct ou progressif. Mais on peut le construire autrement : celui qui est toujours mécontent de lui-même est malheureux; celui qui est en proie aux remords est mécontent de lui-même; l'homme coupable est en proie aux remords; donc, etc. Hamilton a beaucoup insisté sur cette distinction qu'il a appliquée au raisonnement en général : il a fait remarquer qu'elle avait été proposée avant Goclenius. Voy. *Leçons de logique* (en anglais), t. I, p. 383. Le nom de Goclenius a été aussi porté par un érudit à qui l'on doit des commentaires sur les *Devoirs* de Cicéron (1521); et par un médecin fils du précédent et auteur d'un grand nombre d'ouvrages. E. C.

GOETHALS, voy. HENRI DE GAND.

GORGIAS, l'un des principaux sophistes, était de Léontium en Sicile. L'époque de sa naissance n'est pas bien connue : on la place ordinairement vers l'an 485 avant notre ère. Disciple d'Empédocle et de Prodicus, à ce que l'on pense, il avait longtemps étudié Parménide et se servait avec une grande facilité de tous les sophismes de Mélissus et de Zénon. Ce qui lui resta de ces diverses études, ce fut cette croyance qu'il n'y a rien de certain, rien dont on ne puisse disputer. Esprit souple et brillant, habile à entraîner ou à séduire un auditoire, rien ne lui manquait pour faire valoir et accréditer, par son exemple, cette détestable maxime. On voit, par l'*Hippias* de Platon, qu'il parcourut la Grèce et séjourna en Thessalie, que partout il charma le peuple par ses discours publics, compta beaucoup de disciples, et amassa beaucoup d'argent. Les expressions γοργιάζειν, γοργίεια σχήματα, que l'on forgea pour lui, n'impliquèrent aucun blâme à l'origine, et prouvent du moins qu'il avait réussi à faire école. L'an 424 avant notre ère, ses concitoyens l'envoyèrent à Athènes, solliciter du secours contre Syracuse. Les discours brillants du rhéteur (Λάμπαδες) éblouirent les Athéniens; il obtint d'eux tout ce qu'il voulut, et consentit en retour à se fixer pour quelque temps à Athènes. Les fragments qu'Aristote et Sextus nous ont conservés de ses écrits sont loin de justifier cette admiration de la Grèce entière, et ne peuvent passer que pour des résumés dépouillés de tout ornement. Avant lui, les ouvrages sortis des écoles italiques étaient souvent intitulés *sur l'Être;* ceux des ioniens, *sur la Nature*. Gorgias, en tête de son principal ouvrage, inscrit sur ce double titre avec un seul mot de plus, une négation, *sur le Non-Être* ou *sur la Nature*. Jamais titre ne fut plus vrai. Le livre de Gorgias est une guerre déclarée à toute espèce de dogmatisme. Le seul but de l'auteur est d'y démontrer les trois propositions suivantes : 1° Rien n'existe; 2° Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître; 3° si quelque chose existe, et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres.

Si une seule de ces propositions est vraie, Gorgias a raison contre le dogmatisme; mais, pour avoir raison contre Gorgias, il faut le forcer dans le triple retranchement dont il s'entoure. Voici comment il essaye de démontrer ces trois propositions.

1° *Rien n'existe*. — En effet, si quelque chose existe, ce ne peut être que l'*être* ou le *non-être*, ou l'un et l'autre tout ensemble. Or, ces trois suppositions sont également absurdes. D'abord, le *non-être* n'est pas : car, s'il était, il serait et ne serait pas en même temps. Il serait, c'est l'hypothèse. Il ne serait pas, puisqu'on l'appelle *non-être*. Donc le *non-être* n'est pas.

L'être n'est pas davantage; car, s'il est, il a ou n'a pas commencé. S'il n'a pas commencé, il est éternel et, par conséquent, infini : or, l'infini ne peut être contenu ni en lui-même, puisque rien ne peut être à la fois contenant et contenu, ni en quelque autre objet, puisqu'il est infini. L'infini n'est donc nulle part, autrement dit n'est pas. Si l'être a commencé, il est sorti de quelque chose ou de rien : si de quelque chose, il existait auparavant et n'a fait que continuer d'être; si de rien, le néant a donc donné ce qu'il n'avait pas. Donc l'être n'est pas.

L'*être* et le *non-être* ne peuvent pas non plus coexister; car ils s'excluent l'un l'autre. Si l'un est, l'autre n'est pas, et l'on peut choisir.

2° *Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître.* — En effet, pour qu'un objet pût être connu, il faudrait que le sujet de la connaissance se confondît avec lui. Mais l'esprit devient-il blanc pour penser à la blancheur? S'il en était ainsi, si l'esprit s'identifiait avec l'objet de ses pensées, nous ne pourrions penser qu'aux objets réels, et l'on sait qu'il en est tout autrement. Enfin, avec les sceptiques de tous les temps, Gorgias triomphait des contradictions supposées de la raison et de l'expérience et de la diversité des jugements humains.

3° *Si quelque chose existe et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres.* — En effet, chacun des sens est compétent dans la sphère qui lui est propre, mais pas au delà. La vue perçoit les couleurs, l'ouïe, les sons; mais la vue ne peut percevoir les sons, ni l'ouïe les couleurs. Or, quand nous parlons, que transmettons-nous à nos semblables? Des sons et rien que des sons. Le langage arrive donc tout entier à l'oreille. Or l'oreille ne peut percevoir ni les idées ni leurs objets, sinon les objets et les idées seraient la même chose que notre parole.

D'ailleurs, le langage est né de l'impression que faisaient sur nous les divers objets de la nature. Les noms des couleurs, des sons, des odeurs, sont tirés de la manière dont toutes ces choses se présentent à nous. Loin donc que le langage puisse servir à faire connaître les objets, ce sont ces objets qui rendent raison du langage.

Enfin, Gorgias argumentait des erreurs des mots, et des imperfections de toutes les langues.

On nous fera grâce, sans doute, de la réfutation de tous ces sophismes dont les tristes conséquences éclatent en morale et en politique. Dans Platon, après avoir soutenu ces maximes d'une fausse rhétorique, que le devoir de l'orateur est de plaire par tous les moyens possibles; qu'il doit viser, non au vrai, mais au vraisemblable; que pour paraître homme de bien il doit se résoudre à être un scélérat, Gorgias, en la personne de ses disciples Polus et Calliclès, fait reposer toute la morale sur les principes suivants : La destinée de l'homme est de chercher le bonheur, et il le trouve dans la puissance, c'est-à-dire dans la liberté de perdre ses ennemis, de les ruiner, de les bannir, de les faire mettre à mort, en un mot de dominer partout. L'ordre de la nature est que les forts soient les maîtres, que les faibles soient opprimés. Les lois sont des chaînes forgées par les faibles, et que les forts doivent rompre en méprisant ceux qui les ont faites.

C'est dans Platon qu'il faut chercher la réfutation éloquente de ces vieilles et déplorables erreurs. Il est certain que Gorgias et les sophistes ont travaillé à corrompre la morale publique, mais il n'est pas certain que l'auteur des *Dialogues* n'ait pas un peu chargé et assombri les couleurs de son tableau. On rapporte que le sophiste de Léontium, âgé de plus de cent ans, se fit lire un jour le dialogue qui porte son nom, et s'écria : « Ce jeune homme remplacera bientôt avec honneur le poëte Archiloque. » Quoi qu'il en soit, malgré le faux éclat de son éloquence et le vide de ses déclamations emphatiques, Gorgias a rendu quelques services. Il a imprimé aux intelligences un mouvement salutaire, a éclairci dans un grand nombre d'esprits bien des idées obscures, a contribué à former l'art et la langue de la dialectique.

On attribue à Gorgias l'*Éloge d'Hélène* et l'*Apologie de Palamède*, mauvaises déclamations que l'on trouvera dans les *Oratores græci* de Reiske, Leipzig, 1773; et dans le *Recueil des discours des rhéteurs grecs* d'Henri Estienne, in-f°, Paris, 1575.

Consultez sur Gorgias, outre les *Dialogues* de Platon déjà cités, l'ouvrage d'Aristote *de Xenophane, Zenone et Gorgia*, et parmi les modernes, H. E. Foss, *de Gorgia Leontino*, in-8, Hale, 1828, et un article de Belin de Ballu dans son *Histoire de l'éloquence*. D. H.

GOTAMA, nom nouveau dans l'histoire de la philosophie, où il doit désormais tenir une place importante. Gotama est l'auteur d'un système de dialectique qui, dans l'Inde, a joué le même rôle à peu près que l'*Organon* d'Aristote dans l'Occident, qui y est cultivé depuis plus de deux mille ans, et qui le sera sans doute aussi longtemps que l'Inde connaîtra la philosophie. Ce système s'appelle le *Nyâya*, mot sanscrit qui veut dire *conduite de l'esprit, méthode de raisonnement*, et dont le sens est, comme on le voit, analogue à celui du mot grec λόγος, d'où nous avons tiré notre mot *logique*. Ainsi le *Nyâya*, ou le système de Gotama, est la logique de la philosophie indienne, et l'on peut ajouter qu'il y est la seule, bien que les autres écoles aient aussi quelques principes de logique, mais incomplets et peu scientifiques. L'école particulière de Gotama se nomme neiyâyikâ, c'est-à-dire l'école du raisonnement, et c'est encore même aujourd'hui la plus répandue de toutes.

On ne sait rien de précis sur le personnage auquel on donne le nom de Gotama. L'érudition européenne, malgré sa sagacité et sa persévérance, n'a rien pu découvrir, et la tradition nationale ne donne sur Gotama, comme sur tant d'autres, que des fables insoutenables. Suivant elle, Gotama est un des douze grands rishis ou saints, qui sont les ancêtres de toutes les familles brahmaniques, et qui sont comme les douze patriarches de l'Inde. Le Râmayâna et les Pourânas prétendent qu'il naquit sur l'Himâlaya, et qu'il vécut longtemps en ascète dans la forêt de Mithila et à Prayaga. Il épousa une des filles de Brahma, Ahalyâ, qu'il dut répudier, parce qu'elle s'était laissé séduire par Indra. Retiré dans les montagnes qui l'avaient vu naître, passant sa vie au milieu des plus pieuses et des plus rudes mortifications, il légua au monde ses axiomes de logique, que ses disciples commentèrent aussitôt après sa mort, et qui sont parvenus jusqu'à nous. Ainsi, pour les Indiens, Gotama est un personnage presque divin, et l'époque où il vivait se perd dans la nuit des temps à l'origine du monde. On ne dit point cependant que le *Nyâya* soit une révélation directe de la Divinité; mais un des disciples de Gotama passe pour l'auteur d'un hymne du *Rig-Véda*.

On a cru, mais à tort, que le *Nyâya* était cité dans les *Lois de Manou* (liv. XII, çloka 109). Il n'en est rien, et c'est William Jones qui, sur la foi d'un commentateur, a introduit dans sa traduction cette notion, qui serait si grave si elle était exacte. La traduction française s'est également trompée en la reproduisant d'après William Jones. On ne trouve le *Nyâya* cité authentiquement que dans des ouvrages postérieurs à l'ère chrétienne; mais on ne peut douter qu'il ne soit beaucoup plus ancien, et qu'il ne soit même antérieur à l'*Organon* d'Aristote.

On ne connaît jusqu'à présent le système de Gotama que par l'analyse qu'en a donnée l'illustre Colebrooke dans ses *Essais sur la philosophie indienne*, et par l'analyse, plus détaillée et plus spéciale, accompagnée d'une traduction qu'en a donnée l'auteur de cet article dans le troisième volume des *Mémoires de l'Académie*

des sciences morales et politiques. Colebrooke a eu le tort de mêler le système de Gotama à celui d'un autre philosophe appelé Kanada, fondateur de l'école veiséshikâ. De là quelque confusion et des obscurités qu'il eût été facile d'éviter.

La doctrine de Gotama n'est pas une doctrine logique au sens où l'est celle d'Aristote ou celle de Kant; c'est plutôt le recueil des règles de la discussion, et l'auteur indien est fort loin de la profondeur des deux philosophes qui ont le plus fait dans cette partie de la science. On en pourra juger par quelques détails fort courts.

Le *Nyâya* se compose de cinq lectures entre lesquelles se trouvent très-inégalement répartis cinq cent vingt-cinq axiomes. La première lecture est toute dogmatique; les quatre autres sont toutes polémiques, et ne pourront être bien comprises que quand on connaîtra davantage les objections des écoles anciennes auxquelles Gotama prétend répondre. La première lecture est la seule dont, jusqu'à présent, on se soit occupé, et c'est en effet la plus intéressante. Elle ne renferme que soixante axiomes.

Gotama promet la béatitude éternelle à tous ceux qui connaîtront parfaitement la doctrine qu'il enseigne; et cette doctrine se compose tout entière des seize points suivants : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile, et enfin la réduction au silence. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur, et de tous les maux que l'erreur entraîne. Voilà ce qu'on doit appeler les seize topiques du *Nyâya*, et non point les seize catégories, comme le dit Colebrooke, adoptant ici un mot consacré à exprimer de tout autres idées. Ainsi, dans le système de Gotama, pour que la discussion soit régulière et complète, il faut d'abord établir la preuve sur laquelle on prétend fonder l'assertion que l'on soutient. Est-ce la perception sensible qu'on prétend invoquer? Est-ce le raisonnement, indépendamment des faits sensibles? Est-ce l'analogie ou la comparaison? Est-ce enfin le témoignage, celui des hommes ou celui de la révélation? Tel est le point qu'il faut fixer avant tout. Ceci posé, on doit indiquer l'objet de la preuve. Cet objet ne peut d'une manière générale qu'être l'un des douze suivants : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, etc. Après la preuve et l'objet de la preuve, vient le doute qu'on peut élever sur cet objet, et qu'il faut tout d'abord résoudre pour que l'existence en soit parfaitement certaine. Le doute se fonde sur un motif qu'il faut justifier; et pour que l'objet de la preuve, qui va devenir tout à l'heure l'objet de l'assertion, soit aussi clair que possible, il faut prendre un exemple qui le fasse comprendre, en étant plus clair que lui, et en le mettant dans tout le jour nécessaire. Ces précautions préliminaires une fois prises, on peut poser l'assertion que l'on prétend soutenir, et qui peut être universelle ou particulière, spéciale ou hypothétique, selon qu'elle s'appuie sur les quatre preuves, ou sur une seule, ou sur un exemple admis par les deux interlocuteurs, ou sur une simple hypothèse dont ils conviennent. L'assertion, pour être régulière et complète, doit avoir cinq membres : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion. C'est ce que Colebrooke a appelé le syllogisme indien, et l'on doit dire que ce rapprochement, s'il n'est entièrement faux, est pourtant fort peu exact. Pour appuyer l'assertion reposant sur ses cinq membres, il faut ajouter de plus un raisonnement supplétif que Colebrooke appelle encore, par une analogie un peu forcée, réduction à l'absurde. Enfin, après ces huit topiques, vient la conclusion ou *nirnaya*, qui pose définitivement la thèse. Il ne reste plus, quand elle est ainsi posée, qu'à la défendre contre toutes les attaques de l'adversaire qu'on réduit enfin au silence, après avoir réfuté contradictoirement ses objections, avoir démasqué ses chicanes, réfuté ses sophismes, éludé ses fraudes et démontré la futilité de ses réponses.

Voilà toute la dialectique de Gotama : elle est fort loin, comme on peut le voir d'après cette très-rapide esquisse, de la prodigieuse analyse de l'*Organon*, ou même des théories moins sûres et moins exactes de la *Critique de la Raison pure*. C'est un code ingénieux et un peu superficiel de l'argumentation; mais Gotama a pu s'acquérir par là, dans l'Inde, une gloire qui n'a pas été moins durable ni moins utile que celle d'Aristote dans l'histoire de la logique chez les Orientaux. Voilà son titre unique en philosophie; mais ce serait traiter fort légèrement les choses que de ne pas le trouver considérable. Il n'a pas été donné à tous les peuples de produire des systèmes de logique. Il faut descendre bien loin dans l'intelligence humaine pour y découvrir les dernières et fermes assises sur lesquelles reposent son développement et son activité régulière. Aristote est infiniment plus vrai et plus complet que Gotama. Il arrive jusqu'aux principes essentiels, et il a poussé si avant la recherche, que personne depuis lors n'a pu le dépasser, et ne le pourra jamais, dans le domaine de la logique pure. Gotama n'a pas connu le syllogisme, pas plus qu'il n'a connu les catégories, malgré ce qu'en ont pu dire Colebrooke et quelques auteurs qui, comme William Jones, ont cru, sur la foi d'une tradition fort incertaine, que le *Nyâya* avait servi de modèle à l'*Organon*. Mais si Gotama est fort au-dessous d'Aristote et de Kant, son mérite relatif n'en est pas moins immense : il a eu le génie qui convenait à l'Inde, au pays où il était né, et au développement intellectuel que ce pays pouvait acquérir. La dialectique de Gotama a produit un mouvement d'études aussi grand au moins que l'*Organon*, quoique fort différent. Il l'a entretenu et l'entretient encore. En d'autres termes, l'étude de la pensée dans l'Inde ne devait pas être poussée aussi avant qu'elle l'a été dans des pays et dans des siècles plus heureux et plus civilisés. Il n'a pas tenu à Gotama qu'elle ne fût étendue et approfondie autant qu'elle pouvait l'être par la philosophie indienne, et la preuve, c'est que depuis plus de vingt siècles la philosophie indienne s'est contentée de cette dialectique. A ce résultat, limité comme il l'est, il y a certainement des causes fort graves que pourrait découvrir la philosophie de l'histoire. Ces causes ont été nécessaires; le génie indien a dû s'y soumettre, et c'est assez pour la gloire impérissable d'un philosophe d'avoir mené la science jusqu'à cette limite infranchissable où s'arrêtait l'esprit même du peuple auquel il s'adressait. Gotama doit donc, toute réserve d'ailleurs étant faite, se placer désormais à côté du législateur de la logique en Grèce; et s'il est au-dessous de lui, il n'en est pas moins le seul, avec Kant chez les modernes, qui soit digne de figurer à ses côtés.

Voy. Nyaya et Indiens (Philosophie des).

B. S.-H.

GOUT (Sens du), voy. Sens.

GOUT [Esthétique]. On appelle *goût* cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sen-

tir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art.

Cette dénomination est empruntée au sens physique qui perçoit les saveurs : on a transporté le nom de ce sens à la faculté de l'esprit qui perçoit ce qu'il y a de beau et ce qu'il y a de laid dans les objets que nous contemplons.

Il en est du goût intérieur comme du goût extérieur : certaines choses lui agréent, d'autres lui répugnent ; un grand nombre le laissent indifférent ou incertain, et l'habitude, les associations d'idées et la mode exercent la plus grande influence sur ses jugements. Ce sont ces analogies frappantes qui, dans toutes les langues polies, ont fait donner le nom qui désigne le goût physique à la faculté de percevoir, avec un sentiment de plaisir, ce qui est beau, et avec un sentiment de dégoût, ce qui est laid dans chaque espèce de chose (Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, liv. III).

Nous sommes loin de vouloir contester ces analogies, mais on ne peut trop se mettre en garde contre une assimilation exagérée qui mènerait aux plus fâcheuses conséquences. Il ne s'agit pas seulement de maintenir à l'une de nos plus éminentes facultés son rang et ses prérogatives ; cette confusion ouvre la porte au sensualisme et au scepticisme, et leur livre le domaine des arts et de la littérature. La science, qui étudie le beau et les principes de l'art, doit attacher la plus haute importance à cette question psychologique et ne laisser planer sur elle aucune équivoque. Il y va de son existence comme de la dignité de son objet. Si une part doit être faite à la sensibilité, dans l'analyse du goût on ne peut trop faire ressortir l'élément rationnel qui le constitue dans son essence.

Quand je dis qu'un objet est beau, le jugement que je porte ne se confond pas avec le plaisir que me fait éprouver la vue de la beauté. Le premier de ces faits est un acte de ma raison ; le second, une impression de ma nature sensible, et, pour s'accompagner, ils n'en sont pas moins profondément distincts. Il y a plus, la perception et le jugement doivent précéder la sensation. Si l'objet ne m'était apparu comme beau, si je ne l'avais jugé tel, je serais resté indifférent à son égard, il n'aurait éveillé en moi aucun sentiment. Ensuite, quelle est cette qualité qui me le fait nommer beau ? exprime-t-elle une simple relation entre lui et ma sensibilité ? n'est-il beau que parce qu'il est approprié à mes organes et à mes besoins ? cessera-t-il de l'être quand je ne le verrai plus ? le serait-il moins quand il ne ferait sur moi aucune impression ? Non ; il est clair que cette qualité est indépendante de tout rapport avec moi et avec mes organes, avec ma constitution sensible, et que, quand j'affirme qu'une chose est belle ou laide, je ne veux pas dire seulement qu'elle est capable de me faire éprouver une sensation agréable ou désagréable, comme lorsque je porte un fruit à ma bouche, et qu'il me paraît doux ou amer. Mais il est un autre caractère par lequel le goût intellectuel diffère essentiellement du goût physique, et ses jugements des perceptions sensibles, c'est qu'en réalité il nous met en rapport avec l'invisible. La beauté physique elle-même ne réside point dans la matière en soi et dans ses propriétés, mais dans les rapports selon lesquels ses éléments sont combinés, dans sa forme, dans la régularité des mouvements, l'éclat, la pureté, la vivacité des couleurs (voy. Beau). Or, la proportion, l'ordre et la régularité sont les effets visibles de l'intelligence ; la matière n'est belle qu'autant qu'apparaît en elle la force, la vitalité, qu'autant qu'elle porte l'empreinte et le cachet de l'esprit. A plus forte raison les sens ne sont-ils pas capables de comprendre et d'apprécier la beauté morale ou spirituelle. Il est donc évident que la faculté qui est appelée à discerner le beau dans les ouvrages de la nature et de l'art dépasse l'étroit horizon des sens, qu'elle atteint dans le visible l'invisible, le spirituel, l'idéal, et qu'en ce point elle offre la plus grande analogie avec cette faculté supérieure de l'intelligence qui nous met en communication avec le monde des idées. Toutefois il faut prendre garde de tomber dans une autre exagération, et d'assimiler tout à fait le goût à la raison qui conçoit les vérités abstraites, à l'entendement qui, dans ses jugements et ses raisonnements, sépare et rapproche le particulier et le général, l'abstrait et le concret, l'idéal et le réel. Le goût est une faculté mixte ; c'est là son caractère distinctif : il renferme un double élément comme son objet. La beauté ne se révèle à nous que sous des formes sensibles, dans des images ou des symboles qui nous la cachent et nous la montrent à la fois. L'idée pure dépouillée de toute forme, dans sa nature abstraite, s'adresse à l'entendement et non au goût ; elle ne nous apparaît pas comme belle, mais comme vraie. La faculté qui voit et contemple le beau ne le saisit donc que dans sa manifestation sensible ; elle habite à la fois deux mondes, celui des sens et celui de la raison ; messagère entre le ciel et la terre, elle supprime la distance qui les sépare ; interprète des choses invisibles, elle nous traduit leurs vivants symboles. Elle n'a pas besoin de comparer l'idée et la forme, elle les perçoit simultanément, dans leur conformité et leur convenance, par une sorte d'intuition. Telle est la vraie nature de la faculté qui nous met en relation avec le beau. Elle prend le nom de goût lorsqu'on l'envisage dans sa fonction législatrice et judiciaire. Quoiqu'elle offre un côté sensible, l'élément essentiel qui la constitue appartient à la raison ; elle n'est même, à vrai dire, qu'une des formes de cette faculté souveraine qui prend différents noms selon les objets auxquels elle s'applique : *raison* proprement dite lorsqu'elle s'exerce dans la sphère des vérités spéculatives ; *conscience* lorsqu'elle nous révèle les vérités morales ou pratiques ; *goût* lorsqu'elle apprécie la beauté et la convenance, dans les objets du monde réel ou dans les productions des arts.

Nous aurions à rechercher maintenant les caractères d'un autre élément qui accompagne les jugements du goût : le sentiment que fait naître en nous la perception du beau. Quoiqu'il appartienne tout entier à la sensibilité, il ne diffère pas moins des plaisirs des sens que la perception du beau et les jugements du goût des notions sensibles. Sur ce point, il faut consulter la savante et profonde analyse de Kant (*Critique du Jugement*). Sa description des caractères de la jouissance esthétique ne laisse rien à désirer. Selon Kant, le plaisir qui accompagne le jugement du goût est d'une nature *désintéressée*, il ne provoque en nous aucun désir ; l'objet nous intéresse, sans doute, en ce sens qu'il nous plaît : nous aimons à le contempler, un charme particulier nous attire vers lui ; mais nous n'éprouvons aucun besoin de le faire servir à notre usage, de le consommer ou de le détruire. Loin de là, il nous semble devoir subsister par lui-même et pour lui-même, n'avoir aucun rapport avec notre nature idividuelle. L'âme se sent libre en sa présence, comme lui est, vis-à-vis d'elle, libre et indépendant : c'est donc une jouissance d'un ordre tout particulier, une jouissance *libérale*. Cet oubli de nous-mêmes et de nos besoins fait que nous ne songeons pas même à

l'existence réelle de l'objet; une belle conception, une image, une représentation fictive nous plaît autant et souvent plus que la réalité même. Le goût est encore barbare lorsqu'au sentiment du beau doit se mêler l'agrément qui naît d'un désir satisfait. Les plaisirs du goût ne se distinguent pas moins de ceux qui accompagnent les jugements de la conscience morale. Ceux-ci sont d'une nature tout à fait noble, sans doute, mais ils ne nous laissent pas indifférents à l'existence de leur objet, ils éveillent en nous l'idée d'une loi obligatoire à laquelle la volonté de l'agent est soumise. Il y a trois sortes de plaisirs qui correspondent aux idées de l'*utile*, du *bien* et du *beau:* le premier est purement sensible, le second est pratique, le troisième contemplatif. Ou les objets nous agréent, ou ils provoquent notre estime, ou ils nous plaisent. Nous partageons la première de ces jouissances avec les bêtes, la seconde appartient aux êtres raisonnables, la troisième est particulière à l'homme et ne peut se rencontrer que dans une nature à la fois intelligente et sensible. — Nous ne suivrons pas Kant dans les détails de cette analyse semée d'observations profondes autant qu'ingénieuses. Il est un point d'ailleurs sur lequel nous sommes forcés de nous séparer de ce philosophe. Kant reconnaît le caractère d'universalité qui appartient aux jugements du goût; mais, dominé par l'idée qui fait le fond de son système, et préoccupé du côté sensible que nous avons signalé plus haut, il fait du beau l'objet d'une jouissance générale et du goût une sorte de *sens commun* (*sensus communis*). Il distingue, il est vrai, celui-ci des sens externes et de la raison ignorante et sans culture qui, dans le vulgaire des hommes, juge d'après des idées vagues et confuses. Le goût, suivant ses expressions, « juge avec une nécessité générale, mais purement subjective. » Il a beau insister sur cette nécessité intérieure, sur les lois de l'imagination inhérentes à l'esprit humain, il n'en conteste pas moins le caractère objectif et absolu de cette faculté et de ses décisions.

Dans le domaine du beau comme dans celui du vrai, Kant, après avoir tenté de soustraire la raison et ses idées aux atteintes du scepticisme, nous paraît assurer le triomphe de ce dernier. Nous ne pouvons également souscrire sans réserve à cette dénomination de sens commun donnée au goût. Elle n'est vraie que d'une manière métaphorique, comme l'on dit quelquefois le *sens* ou l'*organe* du beau. On ne peut trop le redire, le goût, malgré l'élément sensible mêlé à ses jugements, n'est autre que la raison elle-même, et il participe de tous ses caractères, de sa nécessité, de son universalité; comme elle, il est objectif et absolu.

Il existe un scepticisme esthétique comme un scepticisme scientifique, moral et religieux; sa devise est la maxime vulgaire : « On ne peut disputer des goûts. » Ses arguments sont les mêmes; le principal consiste à faire ressortir la diversité des jugements que portent les hommes sur le beau et le laid, les formes bizarres que prend le goût chez les différents peuples, les changements et les révolutions qui s'opèrent dans les arts et la littérature. Beaucoup d'esprits fort sages, et qui reculeraient effrayés devant les conséquences du scepticisme religieux ou moral, paraissent disposés à faire bon marché de la vérité esthétique. Il est nécessaire de leur montrer où conduit une pareille concession; car c'est ici surtout le cas d'appliquer la maxime : « On ne fait pas au scepticisme sa part. » Certes nous sommes loin de vouloir effacer les différences qui séparent les diverses sphères du développement de l'esprit humain. L'art a son caractère propre, par lequel il se distingue de la science, de la morale et de la religion (voy. ARTS); mais les idées qui leur servent de base n'en conservent pas moins leur solidarité. Lorsqu'elles sont menacées, elles doivent proclamer hautement cette unité, qui est celle de la raison elle-même. Ainsi, à ceux qui sont frappés surtout du caractère universel des vérités mathématiques, nous ferons remarquer qu'il y a aussi une beauté mathématique, et que le goût qui la reconnaît et l'admire a les mêmes droits que la raison qui juge les vérités abstraites. Cette identité a été aperçue dès l'origine de la science, et il ne faut pas croire que les rapports établis entre les lois des nombres et celles de l'harmonie, entre l'astronomie et la musique, soient une rêverie pythagoricienne. Il y a dans les proportions numériques, dans la régularité des mouvements et des formes, une excellence qui se traduit immédiatement aux yeux. Non-seulement le monde nous offre ce genre de beauté dans les lois qui font sa stabilité, tous les arts l'empruntent plus ou moins. Il prédomine dans l'architecture. Dans la sculpture et la peinture, quoiqu'il cède la place à des formes plus libres et plus animées, il fournit les lois de la perspective, préside aux proportions, à l'ordonnance et au groupement des figures. Dans la musique, il reprend toute son importance; et s'il le cède encore à un élément supérieur, à l'expression, la cadence, la mesure, l'harmonie lui appartiennent. La poésie lui doit les lois du rhythme et plusieurs des règles de la prosodie. Il n'est pas plus permis au goût d'enfreindre ces lois fondamentales qu'à la raison de violer celles de la mécanique. Pindare y est soumis comme Archimède. Veut-on un autre exemple dans l'ordre de la beauté physique? que l'on considère la figure humaine. Une loi invariable, et qui ne laisse aucune prise à la diversité des goûts, est celle de la disposition des organes. En vertu de cette loi, les organes affectés à l'intelligence doivent prédominer sur ceux qui se rapportent aux fonctions physiques. Renversez cet ordre, vous rapprochez l'homme de l'animal, vous changez la beauté en laideur, la figure humaine s'éloigne dans la même proportion de son type idéal, elle perd sa noblesse, et n'exprime plus que la bassesse, la stupidité, la férocité. Lisez dans Winckelmann la description du profil grec, vous verrez que les conditions de la beauté physique sont aussi peu arbitraires que les proportions géométriques. Quant au beau moral, nous pourrions reproduire la thèse soutenue par Platon, celle de l'identité du bon et du beau, et par là démontrer les rapports intimes de la conscience morale et du goût. Kant a fait, il est vrai, parfaitement ressortir la différence qui existe entre ces deux facultés. L'une apprécie les actions d'après leur conformité avec leur fin, et soumet la liberté à une règle obligatoire; l'autre, faisant abstraction de la fin des êtres et ne considérant que leur libre développement, contemple l'image de la loi elle-même, réalisée d'une manière vivante et harmonieuse; elle ne connaît pas, à proprement parler, de vertus, mais des qualités grandes, nobles, généreuses, qui émanent d'une âme heureusement et richement douée. On le voit, le principe du beau et du bien est le même, savoir : l'excellence d'une nature qui se développe conformément à sa loi, obligée dans un cas, libre dans l'autre, le point de vue seul est différent. Ainsi, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on ne peut attaquer le caractère absolu du goût sans porter une atteinte funeste à la conscience et à la vérité morale.

Il y a aussi un côté divin dans le beau, et le goût offre une étroite affinité avec le sentiment religieux. Ailleurs (voy. ARTS), nous avons dû insister sur leur distinction. Ici nous rétablissons leur unité; le goût peut être faible et le sentiment religieux très-développé dans le même individu; mais ce n'est là qu'une différence de degré; celui auquel manquerait le sens du beau, et qui ne saurait le reconnaître dans les images que lui en offrent la nature et l'art, ne comprendrait rien aux symboles de la religion et du culte, il est douteux même que son intelligence pût s'élever à l'idée des perfections divines, le parfait et le beau étant identiques dans leur origine et leur principe.

Nous avons également démontré (voy. ESTHÉTIQUE) le caractère absolu du goût et de ses règles fondamentales dans le domaine de l'art. L'art n'est pas une imitation de la nature, mais il obéit aux mêmes lois, et l'idéal qu'il représente n'est que l'idée dont elle poursuit elle-même la réalisation. La nature et l'art imitent tous deux un même modèle. D'un autre côté, ces symboles, que l'art emprunte au monde réel, il ne les façonne pas arbitrairement, mais avec une libre nécessité, c'est-à-dire en se soumettant d'instinct à des lois qui le dominent à son insu. Le goût a donc des règles d'appréciation fixes, un *criterium* à l'aide duquel il peut juger les productions du génie, et distinguer ce qui est beau d'une beauté immuable et absolue dans les créations de l'esprit humain comme dans les œuvres de Dieu.

Comment toutefois expliquer la diversité des goûts et des jugements que portent les hommes sur le beau, soit réel, soit artistique ou littéraire? Par les mêmes raisons et les mêmes causes qui servent à rendre compte de la diversité et de la contradiction des opinions en matière de vérité, de justice et de moralité, sans que le caractère absolu de la raison et de la conscience en soit altéré. Le goût, comme toutes les facultés humaines, est susceptible d'éducation et de culture : il se développe, se modifie, se perfectionne, et se corrompt. Il y a un goût sain, et un goût dépravé. On ne peut nier qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des associations d'idées bizarres, ne donnent à quelques hommes un goût qui se plaît aux choses grossières, extravagantes. La coutume, l'imagination, le tempérament, le climat, l'organisation sociale, les mœurs, les idées religieuses, exercent une grande influence sur le goût des nations et des individus. La recherche de toutes ces causes n'est pas une des parties les moins importantes de l'histoire des arts et de la littérature.

Consultez, outre les ouvrages indiqués aux articles BEAU et ESTHÉTIQUE : Montesquieu, *Essai sur le goût;* — Herder, *des Causes de la décadence du goût chez les différents peuples,* in-8, Berlin, 1875; — Signorelli, *del Gusto et del Bello,* in-8, Naples, 1707; — Rollin, *Réflexions générales sur le goût,* dans le *Traité des études;* — Cartaud de la Villate, *Essai historique et philosophique sur le goût,* in-12, ib., 1751; — Siran de la Tour, *l'Art de sentir et juger en matière de goût,* in-8, Strasbourg, 1790; — les traités de Montesquieu, de d'Alembert, de Marmontel, de Lecat, de Bitaubé, de Formey, etc., dans les œuvres des écrivains; — Hume, *of the Standard of taste, and of the Delicaty of taste,* dans ses *Essais* et *Traités;* — Cooper, *Lettres sur le goût,* in-8, Londres, 1771; — Gérard, *Essai sur le goût,* in-8, ib., 1759; — Alison, *Essai sur la nature et les principes du goût,* in-4, Édimbourg et Londres, 1790; — Winckelmann, *de la Capacité de sentir le beau dans les arts, et de son éducation* (all.); — Th. Reid, VIII[e] *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme.* C. B.

GRAMMAIRE, GRAMMAIRE GÉNÉRALE. Outre les grammaires particulières qui enseignent les règles propres à chaque idiome, grammaires qui varient selon les temps et les lieux, subordonnées qu'elles sont à toutes les vicissitudes des langues qui suivent elles-mêmes les révolutions des peuples, il est une grammaire universelle, invariable, qui, s'élevant au-dessus des formes particulières et des usages locaux ou transitoires, dicte des règles immuables, communes à toutes les langues, et qui cherche la raison de faits qu'au milieu d'une si grande diversité d'idiomes on retrouve partout identiques. C'est la *Grammaire générale* ou *universelle* qui relève de la philosophie. Outre l'ordre purement philologique des mots, qui constate et qui règle selon l'usage leurs combinaisons et leurs rapports, il est une autre manière de considérer le discours dans une langue quelconque, qui consiste à rapprocher toujours les mots des pensées qu'ils expriment, à expliquer par les lois ou les habitudes de l'esprit les règles grammaticales. Ce n'est autre chose que l'application des méthodes philosophiques de la *Grammaire générale* à l'étude d'une langue particulière ou à la comparaison de plusieurs idiomes.

Quoi qu'en aient dit certains sophistes, amis du paradoxe, qui, prétendant que l'homme ne pense que parce qu'il parle, auraient volontiers donné à la parole la priorité sur la pensée, il est évident aux yeux du bon sens que la parole ne sert qu'à exprimer la pensée, qu'elle se calque nécessairement sur elle, et que par conséquent, pour trouver la raison de ce qu'il y a de commun à toutes les langues, en tant qu'interprètes de la pensée, il faut la chercher dans la constitution même de l'esprit humain. Aussi la *Grammaire générale* a-t-elle été regardée comme une partie de la philosophie.

S'il est vrai que les langues, pour traduire la pensée, en doivent représenter les conditions essentielles, il nous suffira, pour poser les fondements de la *Grammaire générale,* d'emprunter à la psychologie l'analyse de la pensée.

La pensée se produit sous deux formes et ne peut se produire que sous ces deux formes, l'*idée,* le *jugement :* l'*idée,* qui représente purement et simplement les objets ou leurs qualités; le *jugement,* qui prononce sur les choses, qui leur attribue ou leur refuse certaines qualités en établissant certains rapports entre les idées. Ainsi, les idées sont les éléments des jugements. Les langues auront donc à exprimer des idées et des jugements. Les *idées* sont exprimées par les *mots,* les *jugements* par les *propositions;* et de même que les *idées* sont les éléments du *jugement,* les *mots* sont les éléments de la *proposition.*

Il y a dans les langues une foule de mots divers; mais tous ces mots, malgré leur différence de son ou de forme, peuvent être envisagés seulement sous le rapport des fonctions qu'ils remplissent dans le discours, et ils se réduisent alors à un petit nombre d'espèces qu'on appelle les *parties du discours.* Or, quelles sont les parties essentielles du discours? Si ce que nous avons avancé sur les rapports de la grammaire générale et de la psychologie est vrai, l'analyse de la pensée devra encore ici nous fournir la réponse.

Toute pensée se résout en jugements, et les jugements eux-mêmes se résolvent en idées. Or, qu'y a-t-il dans tout jugement? D'abord l'idée d'une *substance,* d'une chose envisagée comme possédant ou excluant certaines qualités; puis

l'idée d'une *qualité*, d'une manière d'être ; enfin l'opération de l'esprit qui attribue ou refuse la qualité à la substance, qui *affirme* que l'être est ou n'est pas d'une certaine manière, que le sujet possède ou exclut un certain attribut. Il devra donc y avoir trois espèces de mots essentielles à toutes langues : l'expression de la substance, celle de la qualité, celle de l'affirmation portée sur le lien qui les unit : ce sont le *substantif* ou *nom*, l'*adjectif* et le *verbe*. *Verbe* veut dire *parole;* c'est qu'en effet ce mot est celui qui constitue véritablement la parole : on ne parle que pour se comprendre, et sans le verbe, sans l'affirmation qu'il exprime, les mots n'auraient plus aucun sens, ou du moins aucune valeur ; ce seraient des pierres sans ciment.

C'est précisément parce qu'il ne peut y avoir de proposition sans verbe, tout comme il n'y a point de jugement sans la perception d'un rapport entre deux idées, et parce qu'en réalité il n'y a qu'un verbe (être), toujours le même, exprimant ce rapport toujours le même, que le verbe peut très-souvent être sous-entendu. C'est ainsi que les enfants parlent assez longtemps sans faire usage du verbe et qu'il existe, dit-on, des langues à l'état d'enfance qui n'ont point de verbes, même le verbe être. Le substantif, l'adjectif, le verbe, exprimé ou sous-entendu, sont les seules parties vraiment essentielles du discours et par conséquent les seules espèces de mots absolument nécessaires. Les autres éminemment utiles ne sont cependant pas indispensables à l'expression grossière de la pensée. Aussi ne les trouve-t-on pas dans toutes les langues. Les autres espèces de mots expriment généralement certains rapports entre nos idées, autres et moins importants que celui qui constitue le jugement, ou certaines modifications de nos pensées, ou bien sont de simples auxiliaires. Voilà pourquoi différentes langues peuvent exprimer les mêmes choses, les mêmes modifications de la pensée de manières très-différentes. C'est aussi la *Grammaire générale* qui étudie comment les principales modifications de la pensée sont représentées dans le langage. Elle peut même entrer dans le détail et expliquer par exemple le rôle des parties secondaires du discours dans les principales langues classiques ou européennes, ou particulièrement dans la langue française.

Le substantif, l'adjectif et le verbe suffiraient à exprimer toutes nos pensées, si les objets dont nous nous occupons étaient toujours considérés isolément; mais le plus souvent ils ont des rapports avec d'autres objets ; il devient alors nécessaire d'exprimer ces rapports. Quand je dis : *Dieu est bon*, le sujet et l'attribut expriment chacun une seule idée, dégagée de tout rapport, et ils doivent alors être exprimés chacun par un seul mot ; mais si je dis : *Les dieux des païens étaient indignes de respect*, le sujet *les dieux* est en rapport avec les mots *les païens* qui le déterminent, et l'attribut *indignes* est en rapport avec les mots *de respect* qui en complètent l'idée. Ces rapports que les Latins exprimaient par un cas, sont ici exprimés par le mot *de*. Les grammairiens ont nommés *préposition* cette nouvelle espèce de mots, parce qu'elle se place généralement avant le nom qui est en rapport avec le sujet ou l'attribut et qui en complète l'idée.

Il peut de même y avoir des liens entre les faits, entre les jugements, et par conséquent entre les propositions qui les expriment, et il faudra une cinquième espèce de mots pour exprimer ces rapports d'un nouveau genre : c'est l'office de la *conjonction*. La conjonction unit les propositions entre elles, comme la préposition unit les mots.

L'*article*, le *pronom*, le *participe*, l'*adverbe*, l'*interjection* ne sont guère que des subdivisions ou des composés des autres parties du discours.

L'*article* exprime une modification particulière du substantif; il annonce qu'il doit être pris dans un sens concret et non dans un sens abstrait, qu'en outre il doit être envisagé sous le rapport de son étendue, comme le nom d'un genre ou d'un individu. C'est ce qu'on sentira immédiatement en prenant quelque exemple où le même substantif soit employé avec l'article et sans l'article. *L'homme* lâche n'est pas *homme :* dans cet exemple, l'article placé devant *homme lâche*, qui forme le sujet, indique que le mot *homme* est pris dans un sens déterminé ; c'est le nom d'une classe, celle des *hommes lâches ;* dans l'attribut, *homme* est pris dans un sens abstrait, indéterminé, comme exprimant seulement l'ensemble des caractères qui font qu'un homme est homme : c'est ce qu'indique l'absence de l'article. On le voit, l'article ne fait qu'exprimer une face, une manière d'être des substances. Or c'est là l'office des *adjectifs*. Au reste, l'article est tellement loin d'être une partie essentielle du discours, que nombre de langues, à commencer par la langue latine, ne le connaissent pas ou le remplacent par des adjectifs, soit par l'adjectif numéral, soit par l'adjectif démonstratif ; et pour les langues mêmes qui l'admettent, rien de plus arbitraire que l'usage qu'elles en font, les unes l'omettant quand les autres l'emploient, et la même langue pouvant à volonté l'omettre ou l'employer.

C'est à l'*adjectif* encore que doit se rapporter le *participe*. Il n'en est évidemment qu'une espèce ou une forme, et n'en diffère que par des circonstances d'origine tout à fait indifférentes ou par des propriétés purement accessoires. S'il vient du verbe, s'il participe jusqu'à un certain point de sa nature en ce qu'il admet des changements de temps et peut même avoir un régime, il remplit du reste toutes les fonctions de l'adjectif ; il en subit toutes les modifications, il est soumis aux mêmes règles grammaticales ; il n'est donc qu'un adjectif.

Le *pronom*, comme le dit sa dénomination tient la place du nom ; il en remplit toutes les fonctions, il en subit toutes les modifications de genre, de nombre ; seulement il joint à l'idée de la personne ou de l'objet dont il remplace le nom l'idée du rôle que cette personne ou cet objet joue dans l'acte de la parole. Or c'est là une fonction accessoire qui peut mériter d'être notée, mais qui ne change en rien la nature du nom ; c'est une nuance dans la manière d'exprimer la substance, mais ce n'est pas un caractère essentiel et distinctif qui puisse donner lieu à la création d'une nouvelle espèce de mot. Le *pronom* n'est donc qu'une forme du *nom*.

L'*adverbe* s'ajoute au verbe ou même à l'adjectif pour en modifier le sens; il est lui-même un véritable adjectif.

L'*interjection* n'est pas, à proprement parler, un élément de la proposition ; c'est une proposition entière, c'est l'expression d'un sentiment vif, d'une pensée complète, mais qui est encore dans sa forme primitive, dans sa complexité, son indivisibilité natives.

La grammaire générale ne se borne pas à faire connaître les différentes espèces de mots dont se servent les langues pour exprimer la pensée sous ses formes principales ; elle doit encore approfondir chacune d'elles, envisager chaque partie du discours dans les modifications dont elle est susceptible, dans ses applications diverses, dans les subdivisions qu'elle admet. Elle doit aussi traiter des combinaisons des mots, nous apprendre com-

ment, en se combinant, ils influent les uns sur les autres, soit qu'ils s'accordent, soit qu'ils se gouvernent: comment enfin ils se coordonnent et se construisent. Ces diverses questions donnent naissance à deux parties de la science, dont la première a été nommée *lexicographie* et la seconde *syntaxe*. Nous ne pouvons ici qu'en indiquer la place.

Dans ces nouvelles recherches, la grammaire générale sera encore guidée par la psychologie. C'est en effet parce qu'il y a dans notre esprit des *idées générales* et des *idées individuelles* qu'il y a des *noms communs* et des *noms propres;* c'est parce que nous avons des idées d'*unité* et de *pluralité* qu'il y a dans plusieurs espèces de mots des *nombres* (singulier, pluriel, duel); c'est parce que nous pouvons distinguer dans les êtres des qualités qui leur sont propres et d'autres qualités qui n'existent que par rapport à nous et naissent de la manière dont nous envisageons les choses, que l'on a divisé les adjectifs en *qualificatifs* et *déterminatifs;* c'est parce que notre esprit est fait pour connaître et diviser les parties de la durée que nous trouvons dans les verbes des *temps* ou des formes particulières pour distinguer le présent, le passé, l'avenir ou le futur; c'est enfin parce qu'en portant des jugements sur les faits, l'affirmation est différemment modifiée, selon que ces faits nous apparaissent comme positifs, comme conditionnels, comme dépendant les uns des autres, qu'il existe dans les verbes des *modes* correspondants (indicatif, conditionnel, subjonctif, etc.).

Nous en dirons autant de l'ordre dans lequel se rangent les mots, des constructions diverses qu'ils admettent, construction tantôt directe, tantôt inverse. Quoi de plus capricieux en apparence que ces changements perpétuels qu'offrent dans les différentes langues ou dans une même langue l'ordre et la disposition des mots? On ne s'en rendra compte encore qu'en remontant à l'esprit lui-même, qu'en reconnaissant l'ordre dans lequel se succèdent nos pensées, nos sentiments. L'esprit est-il calme, n'écoute-t-il que la voix de la raison : les mots s'ordonneront conformément à l'ordre naturel. L'âme est-elle au contraire agitée par quelque émotion vive, par quelque passion violente : cet ordre sera bouleversé et fera place à celui que prescrit la gradation des sentiments.

Sans mentionner Platon, chez lequel on ne rencontre que quelques vues sur le langage (notamment dans le *Cratyle*), c'est Aristote qui dans son traité de l'*Interprétation* et dans ses *Analytiques*, où il fait la théorie de la proposition et du raisonnement, a donné les premiers essais de grammaire générale. Ce sont ses disciples et ses commentateurs, Ammonius, Apollonius Dyscole, Boëce, Priscien, qui ont continué et développé son œuvre. Et dans les temps modernes, c'est aux solitaires de Port-Royal, aux auteurs de la *Logique*, que l'on doit la première *Grammaire générale et raisonnée*. Les écrivains qui après eux ont le plus fait pour cette science, sont Dumarsais, Duclos, Condillac, Destutt-Tracy, Thurot et Harris. Les *Grammaires* de Beauzée, de Sacy, ne sont guère que le recueil et le résumé de leurs travaux. Cette dernière, ouvrage d'un des plus savants polyglottes des temps modernes, confirme d'une manière éclatante par la comparaison des idiomes les plus divers les principes adoptés jusque-là sur la foi de la philosophie.

Outre les ouvrages qui viennent d'être indiqués, on peut mentionner encore la *Grammaire générale ou Philosophie des langues*, par M. Albert Montémont, 2 vol. in-8, Paris, 1845. N. B.

GRANDEUR, voy. Quantité et Mathématiques.

GRATRY (Auguste), théologien et philosophe français, né à Lille en 1805, passa les premières années de son enfance en Allemagne, où son père avait dû suivre les armées françaises. Rentré en France avec lui après nos désastres, il fit ses études au collége de Tours, puis à celui de Saint-Louis à Paris, et couronna son année de philosophie par un double succès au concours général. Jusqu'à l'âge de dix-sept ans, il était resté étranger à toute idée religieuse et particulièrement hostile au catholicisme. Une brusque révolution achevée en une seule nuit ramena son esprit à la foi. Lui-même nous a fait le récit « de ce grand événement »; et on ne peut le lire sans songer aux pages célèbres où Jouffroy a laissé la confidence d'une crise qui eut un autre dénoûment. Des deux côtés, c'est la même question qui s'agite, ce sont les mêmes angoisses, la même horreur du doute; mais il n'y a nulle ressemblance entre ces deux âmes qui se tourmentent en face du même problème; les raisons qui les touchent et les décisions qu'elles prennent n'ont rien de commun. Jouffroy méditatif et patient, tout aussi désireux d'éviter l'erreur que d'atteindre la vérité, se résout de sang-froid, avec une sorte de tristesse, et cède à l'autorité de sa raison, sans savoir encore où elle le mènera; Gratry ne doit pas sa vocation à de longues réflexions, mais à une vision qui sera suivie de beaucoup d'autres; il est emporté par le mouvement de son imagination et de son cœur vers un avenir qui n'a rien d'inconnu pour lui; et décidé à se faire le défenseur de la vérité chrétienne, il échappe au doute avec un enthousiasme qui rappelle « les pleurs de joie » de Pascal. Dès ce moment, il est assuré dans sa voie, et songe seulement à trouver les moyens de la parcourir sans encombre. Il se prépare toutes les ressources que la littérature, la philosophie et la science peuvent lui promettre. Il commence par entrer à l'École polytechnique, pour y étudier ces sciences exactes, où il devait plus tard puiser des arguments contestables, et pour lesquelles il avait plus de goût que de véritables dispositions. Ses succès y furent médiocres, et il fut envoyé en qualité de sous-lieutenant d'artillerie à l'École d'application de Metz. Il éprouve alors quelque défaillance dans sa ferveur : la discipline catholique l'effraye par sa rigueur; il se demande si elle ne sacrifie pas ce monde à l'autre, et si elle n'ajourne pas après la mort toute espérance de bonheur. Animé d'un amour ardent pour les hommes, il hésite à leur proposer une doctrine toute de renoncement. Mais une seconde vision vient dissiper ses doutes : il est ravi en esprit dans une ville idéale « celle dont tous les habitants s'aimaient », il y vit des mois entiers, et se donne le spectacle de la félicité d'un peuple soumis à la loi du Christ. Il est donc sûr en la défendant de satisfaire les deux grandes passions de son âme, le sentiment du devoir et l'amour de l'humanité; et malgré la résistance de sa famille, il va s'enfermer à quelques lieues de Strasbourg dans le couvent des rédemptoristes de Beichemberg où il reste jusqu'en 1830. Il se lie alors avec un autre prêtre éminent, comme lui sorti d'une grande école, l'abbé Bautain, et prend part avec lui à l'enseignement dans le petit séminaire de Molsheim. Les réformes que les deux amis méditaient pour rendre la vie à la théologie n'eurent pas l'assentiment de l'évêque de Strasbourg. L'abbé Gratry, après s'être soumis, comme il le fit toujours, à l'autorité ecclésiastique, se rendit à Paris, dirigea quelque temps le collége Stanislas et devint en 1846 aumônier de l'École normale

Il n'avait encore publié aucun ouvrage important; mais il était connu comme l'un des membres les plus savants et les plus éclairés du clergé. Toutefois son caractère naturellement doux et conciliant se laissait facilement entraîner à l'emportement dans la polémique. Il aimait la philosophie et même les philosophes, mais il avait ses doctrines et ses hommes de prédilection, et ne ménageait pas les autres. Hegel et ses disciples — et l'abbé Gratry voyait un peu partout des disciples d'Hegel — avaient surtout le malheur de l'irriter : c'étaient pour lui des menteurs, des méchants, ou tout au moins des sophistes. M. Vacherot publiait alors sa belle *Histoire de l'École d'Alexandrie*, et l'aumônier de l'École normale, dont il était le directeur, crut reconnaître dans cet ouvrage des traces de cette doctrine détestée. Il regarda comme un devoir de signaler le péril et d'entamer une polémique fâcheuse qu'il accentua en donnant sa démission et qui eut aussi pour effet la destitution de son adversaire. Il entra alors à l'Oratoire, nouvellement reconstitué par l'abbé Petetot, et commença à publier des livres de philosophie qui mirent le sceau à sa réputation. Il fut nommé professeur de morale évangélique à la Sorbonne, en 1863, et élu à l'Académie française en 1867. Il est mort en 1872.

Voici la liste de ceux de ses ouvrages qui touchent de plus près à la philosophie : *de la Connaissance de Dieu*, Paris, 1855; — *Logique*, Paris, 1856; — *de la Connaissance de l'âme*, Paris, 1857; — *Étude sur la Sophistique contemporaine* (Lettres à M. Vacherot), Paris, 1851; — *Philosophie du Credo*, Paris, 1861; — *les Sources, conseils pour la conduite de l'esprit*, Paris, 1862; — *les Sophistes et la Critique*, Paris, 1864; — *la Morale et la loi de l'histoire*, Paris, 1868. Beaucoup de ces ouvrages ont eu depuis de nombreuses éditions.

Le P. Gratry a donc touché à toutes les grandes questions de philosophie, et les a traitées comme il convient à un théologien, ami de la raison. Comme il aborde les problèmes avec des convictions arrêtées, qu'il tient de son caractère de prêtre, on ne peut pas s'étonner de ne pas rencontrer chez lui un grand nombre d'idées très-originales. Mais on ne peut l'accuser de banalité. Il pense pour son compte ce que d'autres ont pensé avant lui, et surtout il a son langage propre, tour à tour naturel jusqu'à la négligence ou poétique jusqu'à la témérité, échauffé par des apostrophes répétées au lecteur, des adjurations, des prières, où éclate une passion de toucher et de convertir, qui déborde tantôt en effusions onctueuses, tantôt en invectives contre « les sophistes » et les « malfaiteurs littéraires. » L'imagination est sûrement la faculté dominante de ce mathématicien qui voudrait interdire à quiconque n'est pas géomètre le droit de parler de philosophie; et ses raisonnements, souvent annoncés, s'évanouissent souvent aussi devant de simples analogies ou des rapprochements de mots. Mal conçus, semés d'épisodes, dépourvus de plan et de proportion, hérissés de redites, ses livres, malgré tout, se font lire, grâce à la chaleur communicative qui les anime. On s'intéresse moins aux opinions, les unes communes à tous les philosophes catholiques, les autres très-hasardées, qu'à l'apôtre qui les soutient avec toute son âme. Ce sont des œuvres de prédication et de discussion plutôt que de doctrine; on en peut seulement extraire une ou deux idées qui ne se retrouvent pas ailleurs.

La principale est une théorie logique, celle du raisonnement, que le P. Gratry considérait comme sa découverte. La raison, suivant lui, a deux procédés essentiels, très-inégaux dans leur importance et dans leurs applications, reposant sur deux idées innées, celle de l'être et celle de la cause. L'âme *sent* l'être infini, c'est-à-dire Dieu, et les êtres finis, à savoir le monde et elle-même; elle sent aussi la cause première et la cause finale, qui sont encore Dieu. Ces deux idées implicites et obscures sont « les deux racines de la raison » : l'une est l'origine du principe d'*identité*, et l'autre celle du principe de *transcendance*. Dans les deux cas, il y a de la part de la raison un élan qui la porte de l'idée d'un être quelconque à celle de l'infini, du multiple à l'unité; mais d'un côté elle cherche l'unité consubstantielle de tout ce qui est identique, comme celle d'un attribut et d'un sujet; de l'autre, l'unité hiérarchique et la dépendance harmonique de ce qui est distinct, comme celle d'un effet et de la cause à laquelle il est subordonné. Suit-elle le premier mouvement, elle se meut dans la sphère de la déduction; et toutes les fois qu'elle obéit au second, elle s'abandonne à l'induction. C'est celui-ci qui est le premier par ordre de dignité et d'importance : ce n'est pas un artifice logique, ni un procédé réfléchi, mais plutôt un sentiment, un besoin intellectuel, qu'on peut appeler aussi une force ou un ressort : c'est une aspiration perpétuelle vers les idées, les lois, les genres, les causes, vers l'universel. Dans la marche syllogistique, la raison passe d'une vérité à une autre que la première implique; « le syllogisme développe mais n'ajoute pas; le procédé inductif au contraire ajoute des clartés nouvelles aux anciennes; il passe d'une première vérité à une seconde que ne contient pas la première et qui ne la touche pas; il passe de l'une à l'autre non plus en marchant pas à pas, mais en franchissant un abîme avec ses ailes, selon le mot platonicien. » (*Logique*, t. II, p. 195.) Il résulte de là que l'induction est une opération unique, toujours la même quel que soit l'objet auquel on l'applique; qu'il n'y en a pas une qui soit propre au métaphysicien et l'autre au naturaliste et au géomètre, mais que dans toutes les sciences se retrouve cette dialectique décrite par Platon et qui sans cesse trouve dans l'infini la raison et la cause du fini. Elle ne passe pas comme on l'imagine parfois de l'un de ces termes à l'autre : elle connaît déjà le premier, l'infini, mais elle n'en a qu'un sentiment obscur que la vue du fini vient éclaircir et préciser. Ainsi tombent les barrières que l'on avait élevées entre les sciences pour refuser aux unes et accorder aux autres toute certitude; les physiciens et les mathématiciens emploient perpétuellement le même procédé qu'ils décrient quand il sert à la métaphysique. En effet, s'élever, comme on le fait dans l'étude de la nature, des faits à leurs lois, des individus aux espèces, et des lois plus particulières à des lois plus générales, c'est toujours passer du fini à l'infini. Dans la plus simple généralisation, Malebranche l'a bien remarqué, l'esprit conçoit à propos d'un petit nombre d'individus tous les individus possibles, c'est-à-dire l'infini à propos du fini; et toute loi doit s'appliquer à toute l'infinité des cas particuliers. En géométrie, il y a sans doute toute une sphère où la déduction a son emploi légitime; mais cette science et les mathématiques en général aboutissent par leurs sommités au calcul infinitésimal, qui, au témoignage de Leibniz et de Newton, est une véritable induction, par laquelle on s'élève à quelque idée de l'infini à partir du fini. Partout et toujours on retrouve donc le procédé dont se sert le métaphysicien, la dialectique inductive, qui a même son type parfait dans le calcul infinitésimal, et peut se

définir comme lui : « une opération par laquelle on passe du fini à l'infini par l'effacement des limites du fini. » Sans doute l'infini mathématique est abstrait; ce n'est pas l'être infini et vivant que le chrétien adore, mais c'est cependant l'infini dans la grandeur, ce que Leibniz appelle « les limites de la quantité, extérieures à la quantité »; et d'ailleurs le métaphysicien lui-même s'arrête à cette espèce d'infini. Les savants sont donc dans l'erreur quand ils reprochent aux philosophes de se fonder sur le fini pour raisonner de l'infini, sur la nature et sur l'homme pour connaître Dieu. La raison n'a pas d'autre mouvement; elle a partout les mêmes lois et les mêmes procédés logiques; et l'induction qui dans toutes les sciences est un passage du particulier à l'universel « est par cela même un passage d'une donnée finie à une notion marquée du caractère de l'infini. »

Telle est la théorie que le P. Gratry a exposée avec complaisance dans tous ses livres, et qui, suivant lui, doit ramener à l'unité les sciences divisées, et combler une des lacunes de la philosophie, en fondant enfin la vraie logique de l'induction. Elle contient sans doute quelque vérité; ce n'est pas la première fois qu'on a soutenu que l'idée implicite de l'infini est à la fois le point de départ et le dernier terme de toute activité intellectuelle, et si le P. Gratry se trompe en ce point, il faudra faire le même reproche aux plus grands philosophes à partir de Platon. Mais le système qu'il appuie sur ce principe est tout à fait ruineux : ses propositions n'auraient de valeur que si elles étaient confirmées par une métaphysique tout entière, qu'il n'a pas même esquissée, et la théorie de la raison qu'elle supposait est à peine indiquée. La distinction fondamentale entre les deux idées d'être et de cause, pour être emprutée à Gioberti, n'en est pas plus solide, et autorise mal cette autre différence entre les deux mouvements de la raison. A moins de jouer sur ces mots, on ne peut appeler *induction*, l'intuition primitive de l'infini ; on ne peut assimiler cette vue immédiate qui ressemble à une inspiration, aux procédés patients par lesquels le physicien découvre les lois de la nature, et encore moins peut-être à la considération de l'infini mathématique. Toutes les vérités générales ne sont pas des vérités nécessaires, toute perception de la cause n'est pas un passage du fini à l'infini, et les lois de la nature n'ont pas en elles-mêmes le caractère d'immutabilité absolue qui convient aux principes de la métaphysique et des mathématiques. Tout au moins faudrait-il, pour résoudre ces difficultés et beaucoup d'autres, des discussions que cet esprit impatient a supprimées. Le but lui paraît désirable, et il s'y précipite. C'est en effet une belle entreprise que de faire cesser le divorce des sciences et de la philosophie, et de marquer l'idée commune où leurs spéculations se rejoignent, et l'universalité du procédé que la raison emploie, sans pouvoir le varier. Mais en cela même le logicien a manqué de mesure; et il semble avoir brouillé les idées sous prétexte de les réunir. D'ailleurs il ne s'est pas arrêté à temps, il n'a confondu toutes ces sciences que pour montrer qu'elles dépendent de la religion ou plutôt de la théologie. Tout cet effort aboutit au mysticisme, et l'auteur ne s'en cache pas : il proclame que l'histoire et le raisonnement établissent avec une égale certitude que le mysticisme est le terme naturel et logique de tout mouvement philosophique. Toutes les sciences se ramènent à l'unité de la philosophie, mais la philosophie à son tour se ramène à la religion. La raison *naturelle* ne nous révèle pas le Dieu vivant; elle conçoit seulement un Dieu abstrait, et ne l'entrevoit « que d'une connaissance abstraite, médiate, indirecte, puisée dans le miroir des créatures. » Hamilton a raison dans son scepticisme métaphysique : l'absolu vrai ne se manifeste qu'à la foi et par la révélation. Il y a « des vertus intellectuelles inspirées » qui donnent dès cette vie une vision béatifique de Dieu; il y a une union réelle avec lui par le moyen d'une « divine méthode dont la méthode dialectique n'est que l'imitation abstraite. De sorte que le procédé logique principal, le procédé dialectique, se trouve autorisé des deux côtés : d'un côté par son analogie avec les mystères de la foi, dont il est un calque logique, et de l'autre côté par son application à la géométrie où il est la méthode infinitésimale. » (*Logique*, t. II, p. 282.) L'ennemi acharné de Hegel lui emprunte cette seule sentence : « Il est temps que l'idée de la trinité entre dans la science; » et le disciple équitable de Descartes n'est pas loin de donner, comme Gioberti le détracteur de ce grand homme, à l'âme humaine une faculté qui rend la raison inutile. A ce premier défaut que lui reprocheront ceux qu'il appelle « les philosophes séparés, » il en ajoute un autre que les théologiens et les savants ne lui pardonneront pas : il mélange perpétuellement le mysticisme et les mathématiques, et il est obsédé de cette idée que les mathématiques peuvent servir à éclaircir et à résoudre les plus grandes difficultés de la philosophie. Peu s'en faut, bien qu'il s'en défende, qu'il ne trouve dans le calcul infinitésimal la meilleure démonstration de l'existence de Dieu; la création lui paraît prouvée par une équation, celle qui exprime que zéro multiplié par l'infini égale une quantité quelconque : zéro n'est-ce pas ce néant d'où tout est sorti, Dieu n'est-il pas l'infini, et le monde cette quantité quelconque? Le redoutable problème de la conciliation de la liberté avec la prescience divine est d'après lui éclairé d'un jour tout nouveau, si l'on compare le libre arbitre au côté d'un carré, et la prescience à sa diagonale, deux quantités incommensurables. La vision même de Dieu, opérée par les effusions de la prière, sinon de l'extase, lui suggère les analyses les plus bizarres : « Il nous semble que l'âme de l'homme est naturellement comparable à une ellipse, close en elle-même, renfermant en elle ses foyers et n'y portant pas Dieu. Il faut une surnaturelle transformation pour que l'ellipse s'ouvre, et prenne la forme d'une fleur ouverte, d'un calice, d'un miroir ardent. Le miroir ardent est nommé par la science miroir parabolique. Et qu'est-ce que la parabole.... sinon une ellipse ouverte et qui a envoyé à l'infini un de ses deux foyers? » (*Logique*, t. II, p. 209.)

Il ne faut pas croire pourtant que cette âme passionnée ait toujours les regards fixés sur le ciel : l'amour de l'infini ne l'a pas rendue insensible à l'amour des hommes. Sa morale est celle du devoir et du bonheur, et sa philosophie de l'histoire est la croyance au progrès indéfini. Malgré les tristesses de l'heure présente, il conserve une espérance inébranlable dans l'avenir; il y a même pour lui une science de l'espérance, qui est en même temps la science du devoir. Une seule loi gouverne ou devrait gouverner la vie humaine : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux. » (Saint Matthieu, VII, 12.) Il faut y joindre pour assurer le bonheur de l'humanité cette loi secondaire qui est celle du progrès : « Si vous demeurez dans la loi vous connaîtrez la vérité, et par la vérité vous irez à la liberté. » (Saint Jean, VIII, 31.) Il dépend donc de l'homme de

se faire à lui-même sa destinée : son sort est entre ses mains ; il peut avancer à son gré vers la lumière et l'indépendance, ou reculer dans les ténèbres de l'esclavage. L'avenir du monde est lié au triomphe de l'Évangile : « Il y a dans ce livre des vérités, des nouveautés et des lumières cachées que la suite de la vie de l'Église, c'est-à-dire de la société universelle, véritable, dont l'esprit saint est l'inspirateur, doit amener un jour à la lumière publique. Tout l'Évangile est le code du progrès; tout l'Évangile n'est qu'exhortation au progrès, annonce et promesse du progrès, révélation des sources du progrès. » (*La Morale et la loi de l'histoire*, t. I, p. 20, 278.) La condition de ce bien croissant dans tous les ordres de choses, c'est l'accomplissement des trois devoirs impliqués dans la loi souveraine. Devoir envers la nature qu'il faut dompter, asservir, transformer, jusqu'à supprimer la douleur, la misère et peut-être la mort : « Ainsi la terre sera renouvelée, nos forces seront décuplées, puis centuplées, et centuplées encore. » Cette terre nourrira sans peine dix milliards d'hommes; « la vie actuelle est prolongée, les limites du monde habitable reculées, des communications sont ouvertes avec les mondes qui nous entourent, l'usage des astres est découvert, le lieu de l'immortalité entrevu ! » Devoir envers les hommes, essor des forces humaines dans la vie sociale et politique mise en ordre sur toute la surface du globe, unité des nations « cohéritières, solidaires et concorporelles », abolition de la guerre, des révolutions, des spoliations, du paupérisme. Devoir envers Dieu, essor des forces divines, « c'est-à-dire liberté des enfants de Dieu, monde mieux dompté, société de plus en plus libre. » Voilà dans quel sens il faut entendre « le royaume de Dieu ». L'astronomie elle-même fait entrevoir je ne sais quel rapprochement des mondes disséminés; il n'y aura plus qu'une patrie, et comme le dit Herder, « les fleurs de tous les mondes seront rassemblées dans un seul jardin. » Et, ce qui est plus merveilleux encore, la foi deviendra la raison, et les miracles apparents des effets de l'ordre naturel. Aussi, « la terre ira toujours s'approchant du ciel. » On a dit justement de ce mysticisme qu'il était l'enthousiasme de la charité. Ces pressentiments hardis peuvent laisser l'esprit incrédule ; mais ils inspirent le respect pour l'âme généreuse qui les éprouve et qui s'émeut si vivement en face de Dieu, parce qu'elle reconnaît en lui le père et le bienfaiteur des hommes qu'elle aime passionnément. E. C.

GRAVESANDE (Guillaume-Jacob 's), aussi connu comme mathématicien et physicien que comme philosophe, naquit en Hollande à Bois-le-Duc, le 27 septembre 1688. Son intelligence précoce s'attacha de bonne heure, avec passion, à l'étude des mathématiques : à l'âge de dix-huit ans, il publia son *Essai sur la perspective*, qui lui assigna dès lors une place parmi les grands géomètres. A peu près dans le même temps il fit ses débuts dans la carrière philosophique, par une thèse sur le suicide. Il prit une part active à la publication du *Journal littéraire* de la Haye (1713), et y inséra des articles de mathématiques, de physique et de philosophie, dont quelques-uns eurent un grand retentissement. Après un séjour de plus d'un an en Angleterre, où il contracta d'illustres amitiés, 's Gravesande fut nommé, en 1717, professeur de mathématiques et d'astronomie à l'Académie de Leyde. En 1734 il fut en outre appelé à remplir la chaire de philosophie. Il mena de front ce double enseignement jusqu'à sa mort, arrivée le 28 février 1742

Ce qui caractérise 's Gravesande, c'est moins la grandeur des conceptions et l'importance des découvertes, qu'une admirable justesse d'esprit, un besoin constant de clarté, d'ordre et de définitions exactes. Par son caractère, il est un de ces hommes qui font honneur aux lettres et à la philosophie. La droiture de son âme égalait la rectitude de son intelligence. Sans orgueil dans la recherche de la vérité, il abandonna, sur la question de la *force des corps*, l'opinion de Newton, qu'il avait soutenue d'abord, pour embrasser celle de Leibniz, le rival de son maître. Il sut allier à l'indépendance de la pensée philosophique le respect pour sa religion, le christianisme réformé ; et au milieu de ses immenses études, il mit toujours son intelligence au service de son pays.

En philosophie il est de l'école de Locke, mais la justesse de son esprit et son attachement aux croyances religieuses le portèrent à en modifier souvent les principes. Le principal ouvrage de 's Gravesande, l'*Introduction à la philosophie*, résumé de son enseignement, contient deux parties : la *métaphysique* et la *logique*. Dans l'une et l'autre se trouvent de nombreux chapitres sur l'âme humaine, qui, avec une meilleure division, composeraient une véritable *psychologie*. L'analyse des facultés intellectuelles y tient une grande place ; et cette analyse, moins systématique que dans Locke ou dans Condillac, est aussi plus exacte. On y trouve résumées toutes les observations importantes de l'école sensualiste sur les sens, les notions fournies par chacun d'eux, le secours mutuel qu'ils se prêtent, l'éducation qu'ils doivent recevoir. Mais toutes nos idées viennent-elles des sens? Sur ce point, 's Gravesande hésite à suivre Locke. Frappé à la fois et des difficultés inhérentes au sensualisme, et de l'incertitude du langage des cartésiens, il trouve (*Introd.*, liv. I, ch. XIX) « qu'il n'y a encore rien de bien clairement démontré touchant l'origine des idées, et qu'il faut laisser la question des idées innées dans le catalogue des choses incertaines. »

Les questions les plus difficiles de la psychologie, sur la nature de l'âme, sur son union avec le corps et l'influence réciproque de ces deux substances, ont été aussi abordées par 's Gravesande, qui s'écarte heureusement sur quelques points des principes de Locke. Ainsi, pour lui, l'immatérialité de l'âme ne saurait être mise en question : matière et pensée sont incompatibles. La pensée n'est pas l'âme elle-même ; mais elle en est l'attribut essentiel, comme l'étendue est l'attribut essentiel des corps. D'où il incline à croire, quoiqu'il juge téméraire de l'affirmer, que l'âme pense toujours. Sa retenue est plus grande sur la question de l'union des deux substances en l'homme. Cette question lui semble hérissée de difficultés qui augmentent à mesure que la réflexion s'y applique. Qu'on en juge par l'insuffisance des hypothèses si fameuses des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie!*

On a quelquefois assimilé la doctrine de 's Gravesande sur l'identité personnelle à celle de Locke, qui la fait consister uniquement dans la mémoire (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVII), et l'on a tourné contre lui toute la polémique de Butler, de Reid et de Buffier, prouvant tous, contre Locke, que la mémoire n'est que la preuve et le témoignage de notre identité, et qu'il est absurde de confondre le témoignage avec la chose témoignée (voy. surtout Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, essai III, ch. VI). Mais un point important sépare 's Gravesande de Locke : le premier

admet formellement que l'identité de la substance peut être maintenue alors même que le sentiment de cette identité viendrait à s'éteindre; pour le second, la substance n'est qu'un mot vide de sens. Selon 's Gravesande une suspension de la conscience détruit la personne, mais la substance reste (liv. I, ch. VII). Cette distinction n'est-elle pas raisonnable, et, quand il s'agit d'établir l'immortalité de l'âme, ne croyons-nous pas que nous devons prouver, indépendamment de la prolongation de l'existence, la prolongation de la conscience, c'est-à-dire de la personne?

Malheureusement 's Gravesande s'est tenu plus près de la philosophie anglaise, dans une question non moins importante, celle de la liberté. La liberté, pour lui, n'est pas dans les déterminations de la volonté, mais dans la possibilité de les accomplir. Si après avoir pris la résolution de sortir d'une chambre dont je croyais la porte ouverte, je trouve cette porte fermée, je n'ai pas été libre : car la liberté, c'est le pouvoir physique d'agir conformément au choix de notre volonté. Et la volonté? C'est une préférence de l'entendement. Notre nature est susceptible de bonheur, et elle est toujours déterminée à agir par la vue d'un état plus heureux que son état actuel. Voir son bien, et ne pas chercher à y atteindre, est impossible. Une faute de notre volonté n'est qu'un faux jugement sur le bonheur. 'S Graversande a été conduit à cette erreur par sa répugnance pour un système assez répandu alors, et non moins opposé aux faits de l'âme humaine. Souvent, en effet, les partisans de la liberté l'ont séparée entièrement des motifs qui la sollicitent, la soutiennent et la dirigent; ils en ont fait un pouvoir arbitraire, dont les capricieuses déterminations n'ont pas d'autre raison qu'elles-mêmes; méconnaissant ainsi l'influence de la sensibilité et de la raison sur notre volonté, et compromettant la dignité morale de l'homme, dont les luttes intérieures et les généreux efforts révèlent quelque chose de plus qu'une liberté d'indifférence. 'S Gravesande a parfaitement senti que toute détermination, importante du moins, de la volonté, suppose des motifs; mais ne comprenant qu'un seul ordre de motifs, l'aspiration au bonheur, il en a conclu qu'une nécessité morale, invincible, rendait toujours nos déterminations conformes à nos jugements sur le bonheur; de sorte qu'il n'est plus resté de place chez l'homme pour la liberté.

La métaphysique proprement dite de 's Gravesande, quand on en a retranché toutes ces questions de pure psychologie, n'a plus rien de bien important. Il ne faudrait y chercher aucun des grands problèmes relatifs à Dieu et à ses attributs, à l'origine et à la fin de la création, à la nature du temps et de l'espace, ou aux destinées ultérieures de l'homme. 'S Gravesande se borne à donner la définition des termes de la métaphysique d'alors : de l'être et de l'essence, de la substance et des modes, du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, etc. Ces définitions ont du moins le mérite d'être simples et claires, et de s'enchaîner avec ordre.

De tous les travaux philosophiques de 's Gravesande, ceux qui concernent la logique sont les plus dignes de notre estime. Il admet l'évidence comme le seul criterium de certitude. Car l'évidence est la perception immédiate de la vérité. Mais il pense en même temps que la seule évidence proprement dite est l'évidence mathématique. Dans la connaissance sensible, la perception de la vérité n'est pas directe : et la certitude, au lieu d'être immédiate, a pour fondement la considération de la sagesse divine, sur laquelle s'appuie aussi la certitude du témoignage humain et de l'analogie. Cette opinion de 's Gravesande rappelle Descartes invoquant la véracité divine comme la seule preuve de l'existence des corps.

Toutes les questions utiles de la logique ont été traitées par 's Gravesande. Celle de la probabilité a reçu de lui des développements intéressants : il donne avec détail les règles de la détermination des chances favorables à la production des événements futurs; et il éclaircit ces règles par de nombreux exemples. Mais la partie la plus utile de sa logique, ce sont ses études sur les causes de nos erreurs. L'influence de nos passions sur nos jugements, l'abus de l'autorité, notre paresse naturelle, l'empire de nos associations d'idées vicieuses, tout l'inventaire, en un mot, de nos faiblesses est fortement tracé. Le remède est à côté du mal. Dans un livre consacré à l'étude des méthodes, 's Gravesande apprend à l'homme à assurer la marche de son intelligence, à accroître chacune de ses facultés, et surtout à devenir de plus en plus capable d'attention. On trouve dans ce livre un long chapitre, plus curieux peut-être qu'utile, sur l'art de déchiffrer les lettres en trouvant méthodiquement la clef d'un système de signes inconnus. 'S Gravesande excellait lui-même dans cet art. Le syllogisme, à peine indiqué dans le cours de l'ouvrage, est l'objet d'un petit traité à part, qui sert d'appendice à la logique. C'est un résumé clair et précis de toutes les parties les plus utiles ou les plus curieuses de cette vaste théorie du syllogisme, que toutes les logiques du monde empruntent nécessairement aux *Analytiques* et à la scolastique. 'S Gravesande, suivant les habitudes de son esprit, s'attache à la clarté des définitions et des règles, que des exemples habilement choisis achèvent de mettre en évidence.

C'est surtout la logique de 's Gravesande qui a fait dire à M. Degérando (*Histoire comparée*, t. I, p. 330) : « Son livre est un manuel destiné à former des esprits justes. » L'ouvrage entier est excellent pour initier à l'intelligence du langage et de la philosophie des deux derniers siècles.

'S Gravesande, qui embrassait aussi la morale dans son enseignement, préparait, comme résumé de ses cours, un *Traité de morale*, que la mort l'a empêché de rédiger. Son système de morale était conséquent à ses vues psychologiques : il le faisait dériver tout entier de l'aspiration au bonheur, et prescrivait comme devoir tout ce qui contribue à l'augmenter. Il est inutile de dire que ce système dangereux était maintenu par 's Gravesande dans les limites où, par une inconséquence honorable, les esprits élevés s'efforcent toujours de le retenir.

L'*Introduction à la philosophie* fut d'abord publiée en latin (*Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens*, in-8, Leyde, trois éditions, 1736, 1737 et 1756); mais il en parut en 1737 une traduction française, faite sous les yeux mêmes de l'auteur. On a publié aussi un recueil des *Œuvres philosophiques et mathématiques* de 's Gravesande, 2 vol. in-4, Amst., 1774. On trouvera, dans le *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand, une biographie très-détaillée de 's Gravesande, par Allamand, son disciple et son ami. G. V.

GRECS (PHILOSOPHIE DES). Lorsqu'on cherche à embrasser dans son ensemble la philosophie de ce peuple et à saisir ce qu'il y a de commun entre les systèmes si variés et si nombreux qui la représentent, on se trouve obligé de répondre à ces quatre questions: 1° Quel est le caractère essentiel de la philosophie grecque, celui qui ap-

partient, non pas à tel ou à tel système, mais à tous les systèmes qu'elle a mis au jour? 2° Quels sont ses antécédents et ses origines? quels sont les éléments qui lui appartiennent en propre et ceux qu'elle a empruntés d'ailleurs, par exemple de l'Égypte, de la Perse ou de quelque autre contrée de l'Orient? 3° Dans quel ordre, suivant quelles lois, dans quel espace de temps s'est-elle développée? en un mot, quels sont les traits généraux de son histoire? 4° Enfin, quelle influence a-t-elle exercée sur l'esprit humain? quelles traces a-t-elle laissées dans le mouvement philosophique qui lui a succédé? quelle est sa part dans l'histoire générale de la civilisation? Ce sont ces diverses questions que nous allons essayer de résoudre ici avec les données que nous fournit la science moderne.

I. Ce qui distingue particulièrement la philosophie grecque de toutes les autres philosophies de l'antiquité, c'est qu'elle n'invoque aucune autorité antérieure ou surnaturelle; c'est qu'elle est absolument indépendante de la religion, jusqu'au jour où, ayant accompli sa mission et cessant d'être elle-même, elle essaya vainement de résister, avec tous les débris réunis de l'ancien monde, à l'invasion d'une civilisation nouvelle. En effet, toutes les doctrines de l'Orient relativement aux grandes questions de l'ordre moral et métaphysique s'appuient sur des dogmes religieux, sur une tradition immobile, ou sur le texte de certains livres, regardés comme l'expression surnaturelle de la parole de Dieu. Nous ne voulons pas dire que la sagesse orientale (c'est le nom qu'on lui donne) soit toujours restée fidèle à ces traditions et à ces livres saints; mais elle les invoque, elle se produit en leur nom, et a la prétention de les expliquer, dans le temps même où elle s'en écarte le plus. En Égypte, toute science est entre les mains des prêtres, tout ce qui s'adresse à l'intelligence de l'homme est censé lui avoir été révélé, avec des circonstances merveilleuses, dès l'origine des choses. Dans la Chaldée et dans la Perse, même spectacle. Hors du collége des mages, il n'y a qu'une foule crédule et obéissante; et les mages eux-mêmes, surtout après la révolution ou la réforme religieuse opérée par Zoroastre, ne sont que les interprètes des livres sacrés confiés à leurs mains. On trouve certainement dans l'Inde des systèmes plus hardis et plus développés qu'en aucune autre contrée de l'Orient; mais tous se rattachent, avec plus ou moins de vérité, au texte des *Védas*, et les personnages mêmes à qui on les attribue y sont revêtus d'un caractère surnaturel et presque divin. Enfin, si en Chine on n'invoque pas positivement l'autorité de la révélation, on veut du moins rester fidèle aux coutumes et aux croyances des ancêtres. Le philosophe le plus renommé dans ce pays, celui dont la doctrine est encore suivie aujourd'hui par la partie la plus éclairée de cet immense empire, Confucius, n'a voulu être que le restaurateur et l'interprète de la tradition; et quand on songe aux honneurs singuliers qui entourent sa mémoire, on est plutôt tenté de voir en lui le fondateur d'une religion, que le chef d'une école philosophique. Rien de pareil chez les philosophes grecs: la tradition et l'autorité ne jouent, dans leurs systèmes, qu'un rôle tout à fait secondaire, quand, par hasard, elles y jouent un rôle; c'est au nom de la raison qu'ils s'adressent à leurs semblables, au nom des facultés que la nature a départies à tous les hommes; et, loin de s'abriter ou de s'effacer derrière quelque tradition séculaire, ils se font gloire de leur génie, ils mettent leur orgueil dans la nouveauté et dans la hardiesse de leurs doctrines, persuadés que la vérité est à celui qui la cherche sans prévention, en usant librement de toutes les forces de l'intelligence. Aussi n'ont-ils pas de scrupule de se mettre en contradiction avec les croyances religieuses de leur temps, et même de les attaquer d'une manière directe, comme on le raconte d'Héraclite, de Xénophane, de Protagoras, et comme on l'a reproché à Anaxagore et à Socrate. Nous ne craignons pas d'ajouter que c'est là pour la philosophie grecque un titre de gloire; car en ruinant le paganisme, ce culte grossier des passions humaines, elle a préparé, dans l'avenir, le triomphe d'une religion plus pure, et l'a, en quelque sorte, devancée par quelques-unes de ses doctrines les plus fameuses. Toutefois il serait injuste de rappeler seulement ici les enseignements de Socrate, de Platon, de Pythagore; il n'y a pas jusqu'à la morale si décriée d'Épicure et de Démocrite qui ne soit supérieure à la morale païenne et aux exemples donnés à la terre par les dieux de l'Olympe. Au reste, cette absolue indépendance et cette mission élevée de la philosophie se comprennent d'autant mieux chez les Grecs, que ce peuple n'a jamais eu, à vrai dire, une religion constituée; car une religion suppose des dogmes arrêtés, un ensemble de lois politiques et morales dont on fait remonter l'origine jusqu'à Dieu, enfin des livres saints, tels qu'on en trouve dans tout l'Orient, comme ceux que les prêtres égyptiens portaient en procession dans leurs cérémonies publiques, comme le *Zend-Avesta*, comme les *Védas*, comme la *Bible*. Or, la Grèce païenne n'a jamais rien possédé de semblable. Sa mythologie est moins un objet de foi qu'un jeu de l'imagination, qu'une invention tout à fait libre de la poésie et de l'art; et, en effet, ce sont des poëtes qui en sont les auteurs, non des prêtres, ou ce qu'en Orient on appelle des prophètes, c'est-à-dire des hommes venant parler au nom d'une révélation divine. Cela nous montre que le mouvement, que la liberté est, en quelque façon, l'essence même de l'esprit grec: il n'en faut pas davantage pour nous expliquer son originalité, sa fécondité prodigieuse, le rôle immense qu'il a joué dans le domaine des faits, comme dans celui des idées, dans l'histoire des actions, comme dans celle de la pensée et de l'imagination humaines.

II. Cependant cette originalité, cette fécondité dont nous parlons, ont été vivement contestées à la philosophie grecque. On a prétendu que ses systèmes les plus célèbres, que ses doctrines les plus admirées pour leur singularité ou pour leur élévation, ne sont que des importations de l'Orient, déguisées avec plus ou moins d'adresse sous une forme nouvelle. Ainsi Thalès, qui était d'origine phénicienne, a pris, dit-on, chez les Phéniciens, la fameuse hypothèse que l'eau est le principe générateur du monde. Pythagore, à ce que l'on prétend, a voyagé en Égypte, dans l'Inde, en Chaldée, dans la Perse, même en Palestine, et c'est dans ces diverses contrées qu'il a puisé la connaissance d'un seul Dieu, d'une âme immortelle, de la propriété des nombres et des monades, de l'hypothèse de la métempsycose, en un mot, sa doctrine tout entière. On a fait parcourir les mêmes lieux à Platon et à Démocrite; on leur a donné également pour précepteurs les mages, les brahmanes, les prêtres égyptiens, sans songer que ces deux philosophes ont soutenu des systèmes diamétralement opposés. Démocrite a été de plus l'héritier de Moschus, ce philosophe phénicien qui, au témoignage de Posidonius, séparé de lui par une distance de vingt siècles, a vécu avant la guerre de Troie et a été le fondateur de la philosophie ato-

mistique. Le feu étant, selon Héraclite, la substance et la vie de tous les êtres, le principe d'où ils sortent et dans lequel ils vont se dissoudre, on a imaginé que cette opinion avait sa source dans la religion de Zoroastre, où la lumière, sous le nom d'Ormuzd, joue à peu près le même rôle (Creuzer, *Symbolique*, t. II, p. 182, édit. allem.). Aristote n'a pas été plus épargné que ses devanciers. On s'est persuadé qu'il a été dans l'Inde sur les pas de son héroïque élève, ou tout au moins qu'on en a rapporté pour lui des trésors de science qu'il s'est appropriés sans scrupule. On a surtout pensé que son *Organon* n'est qu'une imitation intelligente du *Nyâya*, traité de logique qui a pour auteur un philosophe indien du nom de Gotama (voy. ce nom). Enfin, si nous en croyons le récit d'Aristoxène, rapporté par Eusèbe (*Prép. évang.*, liv. XL, ch. III), Socrate lui-même, le plus original, le plus libre, le plus Grec de tous les philosophes de la Grèce; Socrate, qui n'est jamais sorti de sa ville natale, aurait reçu toutes ses opinions d'un voyageur indien venu à Athènes on ne sait comment, et sans avoir laissé aucune autre trace de son passage.

Pas une seule de ces assertions n'a pour appui un fait positif ou un témoignage contemporain des philosophes qu'elles dépouillent de leur génie; mais toutes se fondent également sur des conjectures tout à fait modernes, ou sur des traditions qui ont pris naissance quand la philosophie et la civilisation grecques touchaient déjà à leur déclin. C'est dans les œuvres de Plutarque et dans le recueil qui lui a été faussement attribué, dans les écrits de Jamblique, dans la compilation de Diogène Laërce, ou chez des auteurs encore plus récents, que ces traditions se montrent pour la première fois; on en chercherait vainement quelques traces dans les ouvrages de Platon et d'Aristote, ou dans les fragments qui nous sont parvenus de leurs disciples immédiats: tout au contraire, Platon, malgré l'admiration qu'il témoigne quelquefois pour l'antique civilisation des Égyptiens, refuse positivement à ce peuple, ainsi qu'aux Phéniciens, l'esprit philosophique et l'amour de la science en général (φιλομαθές); il ne leur accorde que l'amour du bien-être (φιλοχρήματον), et l'esprit d'industrie qui en est la suite (*République*, liv. IV). Il est à peu près certain que Platon et quelques autres philosophes grecs avant lui, par exemple Thalès, Pythagore, Démocrite, ont visité au moins l'Égypte; mais quelles connaissances, quelles idées y ont-ils trouvées qui aient pu servir à leurs systèmes, d'ailleurs si différents les uns des autres? Dans le secret des sanctuaires, une théologie qui rappelle en plusieurs points celle des mages; chez le peuple, un culte assez voisin du sabéisme et même du fétichisme; quelques notions très-bornées d'astronomie, de géométrie, d'histoire naturelle, qu'une théocratie jalouse dérobait avec précaution à la multitude; des traditions historiques entremêlées de fables et fixées par les signes d'une écriture informe; telles étaient, à peu près, toutes les richesses intellectuelles de ce pays si universellement renommé pour sa sagesse (voy. ÉGYPTIENS). Le dogme de la métempsycose, que l'on dit avoir été rapporté par Pythagore, était déjà connu de Phérécyde et enseigné dans les mystères, dont l'institution remonte encore beaucoup plus haut. Qu'est-ce que les prêtres égyptiens peuvent avoir enseigné de géométrie à celui qui le premier découvrit, dans un âge fort avancé, les propriétés du triangle rectangle? N'est-ce pas de Thalès qu'ils apprirent eux-mêmes comment, d'après l'ombre des pyramides, on en peut calculer la hauteur? Nous ne parlerons pas des Phéniciens, peuple navigateur et marchand, mais très-peu occupé, à ce qu'il semble, de recherches philosophiques, même si l'on croit à l'authenticité des prétendus fragments de Sanchoniathon. Les Indiens ne sont entrés en relation avec la Grèce qu'au temps d'Alexandre le Grand: ce serait donc Aristote qui le premier aurait mis à profit leur science. Mais cette supposition n'est plus permise aujourd'hui, avec les connaissances que nous avons des principaux monuments de la philosophie indienne. Parmi tous les systèmes qui ont pris naissance sur les bords du Gange et dont les âges nous sont complétement inconnus, il n'y en a pas un qu'on puisse comparer à la doctrine si savante, si variée et si profonde du philosophe de Stagire; et quant aux rapports particuliers du *Nyâya* et de l'*Organon*, voici ce que dit à ce sujet un philosophe contemporain qui entend aussi bien la langue des brahmanes que celle d'Aristote: « L'Inde ne doit rien à la Grèce, la Grèce ne doit rien à l'Inde; le *Nyâya* et l'*Organon* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himalaya l'est du Pinde. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Nyâya*, publié dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*.) Est-ce chez les Juifs et chez les Perses, comme on l'a soutenu également, qu'il faut aller chercher les origines de la philosophie grecque? Avant la fondation d'Alexandrie et la soumission de la Syrie à la dynastie des Séleucides, les Grecs et les Juifs étaient parfaitement ignorés les uns des autres; comment donc Platon, Pythagore, Socrate et, à ce que plusieurs prétendent, Aristote, auraient-ils connu les livres hébreux? Comment les auraient-ils compris, s'il n'en existait aucune traduction en langue vulgaire avant la fameuse version des Septante? Comment n'en feraient-ils jamais mention dans leurs écrits, comme ils font mention des Égyptiens et des Perses? Enfin, quelle parenté peut-on trouver entre la naïve simplicité des récits et des croyances bibliques et cette dialectique subtile, audacieuse, éminemment sceptique dans sa forme, sur laquelle se fonde la théorie des idées et des nombres? Il est difficile d'imaginer que les châtiments et les récompenses politiques dont il est exclusivement question dans le *Pentateuque*, aient servi de base au dogme de l'immortalité, tel qu'il est enseigné dans le *Phédon*. Aussi ne craignons-nous pas de dire que, de toutes les suppositions mises en avant contre l'originalité de la philosophie grecque, celle que nous combattons en ce moment est la plus insoutenable. Il existe cependant une certaine ressemblance, depuis longtemps signalée, entre la cosmogonie du *Timée* et même celle d'Anaxagore et celle que contiennent les premiers chapitres de la *Genèse*. Mais la même cosmogonie se retrouve aussi dans le *Zend-Avesta*, ou le code religieux de Zoroastre; or, il n'est pas impossible que, par suite de la domination des Perses dans les îles Ioniennes, elle soit arrivée à la connaissance d'Anaxagore, qui était né vers cette époque à Clazomène, et qu'elle ait passé ensuite, sous une forme plus élevée, dans les écrits de Platon. Du reste, elle n'a exercé qu'une très-faible influence sur la philosophie grecque, et l'auteur même du *Timée* la présente comme une hypothèse où le fond de sa doctrine n'est pas engagé, comme un fruit de l'imagination, non de la raison et de la dialectique.

Mais pourquoi chercher l'origine de la philosophie des Grecs ailleurs que dans le libre et brillant génie de ce peuple privilégié qui nous a laissé tant d'autres sujets d'admiration? A-t-on

découvert aussi les maîtres étrangers d'Homère et d'Hésiode, d'Eschyle et de Sophocle, d'Aristophane, de Démosthène, de Thucydide? A-t-on trouvé en Égypte ou dans l'Inde le monument sur lequel a été moulé le Parthénon ou les marbres qui ont servi de modèles à la Vénus de Milo et à l'Apollon du Belvédère? La philosophie grecque s'explique d'elle-même comme l'art grec, comme la poésie grecque, comme l'histoire grecque, à laquelle elle se rattache par plus d'un lien. Les différents systèmes qu'elle a mis au jour répondent exactement les uns aux autres et sont nés les uns des autres, comme les conséquences naissent de leurs principes, ou les effets de leurs causes. Tous ensemble, ou plutôt l'esprit de liberté et de réflexion qu'ils supposent, a été provoqué lentement par des essais d'une autre nature. En effet, les mystères, qui ont eu tant d'importance chez les Grecs et chez les anciens en général; la poésie qui a exercé sur ce même peuple une influence si considérable et qui mêle sans cesse à ses riantes fictions les réflexions les plus hardies; enfin ces règles du sens commun, ces observations isolées sur les hommes et les choses, qui ont valu à quelques-uns le nom de sage avant que l'on connût celui de philosophe : voilà ce qui a éveillé par degrés la philosophie et remplit l'intervalle par lequel elle est séparée des traditions purement mythologiques.

Nous ne pouvons faire aujourd'hui que des conjectures sur les choses qui se passaient et sur les doctrines qu'on propageait dans les mystères. Mais pourquoi auraient-ils été institués, s'ils n'avaient pas eu pour but d'apporter quelques modifications ou de donner du moins un sens plus élevé aux croyances grossières de la foule; s'ils n'avaient pas dû former comme une religion à part pour les hommes les plus influents et les plus éclairés de la nation? On y enseignait, à ce qu'il paraît, d'après plusieurs passages de Platon (*Républ.*, liv. II; *Cratyle; Ménon*, etc.), le dogme de l'immortalité, ou plutôt de la métempsycose, quelques règles de tempérance, comme celles qui furent pratiquées plus tard dans l'école de Pythagore, et certaines théories cosmogoniques, où l'on reconnaît, sous le voile de l'allégorie, le dualisme de l'esprit et de la matière. La matière première, le mélange désordonné de tous les éléments y est représenté sous l'image du Chaos ou de la Nuit; l'espace encore vide et dépeuplé de tous les êtres sous celle de l'Érèbe ou du Tartare, et la force immatérielle qui a tout organisé reçoit le nom d'Amour. La plus remarquable de ces cosmogonies est celle qu'Aristophane nous a conservée dans sa comédie des *Oiseaux* (v. 694 et suiv.) et qu'on attribue à Orphée. On y voit la Nuit, d'abord seule dans l'abîme, enfanter un œuf d'où sort, après une certaine révolution des temps, l'Amour; puis l'Amour, s'unissant au Chaos, produit successivement tous les éléments et tous les êtres. Déjà Aristote a signalé dans sa *Métaphysique* (liv. I, ch. III; liv. XII, ch. VI) le rapport qui existe entre les théologiens (θεολόγοι), c'est-à-dire les auteurs de cette *sagesse mythique* (μυθικῶς σοφιζόμενοι) et les premiers philosophes de la Grèce. Ainsi, dans l'Amour et le Chaos, représentés comme les auteurs du monde, il reconnaît sans peine les deux principes d'Empédocle et d'Anaxagore; il trouve de même le système de Thalès chez ceux qui appellent Théthys et l'Océan les pères de toutes choses; enfin Platon (*Cratyle*) attribue aussi aux théologiens cette opinion d'Héraclite, que l'univers est un flux perpétuel.

Les poëtes, par la liberté dont ils usaient envers la religion, par les allégories ingénieuses qui leur servaient à expliquer quelques-uns des problèmes les plus redoutés de la morale et de la métaphysique, n'ont pas moins contribué à faire naître dans la Grèce l'idée et l'amour de la philosophie. La *Cosmogonie* d'Hésiode n'est qu'une continuation de l'œuvre des théologiens; et qui n'a présent à l'esprit ce magnifique passage d'Homère (*Iliade*, ch. XX), où Jupiter est représenté comme le premier anneau de la chaîne à laquelle tout l'univers est suspendu? La poésie et la philosophie ont eu même quelque peine à se séparer l'une de l'autre; car on sait que les premiers philosophes grecs, par exemple Pythagore, si c'est à lui qu'on doit les *Vers dorés*, Empédocle, Xénophane, Parménide, ont écrit en vers et ont donné à leurs opinions une forme poétique. Chez Pythagore et Empédocle on reconnaît également encore quelque chose du théologien, ou du langage que les hiérophantes devaient parler dans les mystères.

Quant à ceux qui ont reçu le titre de sages, les sept sages de la Grèce, comme on les appelle communément, bien que ce nombre sacramentel doive laisser des doutes, ce sont à proprement parler des philosophes pratiques, des hommes qui ont su recueillir les conseils de l'expérience, et observer les conditions de la dignité humaine; qui possédaient l'art de se conduire envers eux-mêmes et envers les autres, d'après certaines maximes générales du sens commun; à qui il n'a manqué, enfin, pour être de véritables philosophes, que les vues d'ensemble et l'esprit de système.

Ainsi, pour expliquer le mouvement philosophique qui a eu lieu en Grèce, il n'est pas nécessaire, il n'est pas possible, sans faire violence aux faits, de recourir à l'intervention d'une civilisation étrangère; il se lie aux premiers commencements et à toutes les phases de la civilisation grecque; il en est la dernière et la plus importante. Mais ce qui prouve encore mieux que tout ce que nous venons de dire l'originalité de ce mouvement, c'est l'ordre avec lequel il s'est accompli, c'est son unité et sa régularité parfaite, c'est la corrélation ou la filiation qui existe entre tous les systèmes qu'il a enfantés.

III. La philosophie grecque se partage d'elle-même en trois grandes périodes reconnues également par tous les historiens de la philosophie. D'abord se forment dans les différentes colonies de la Grèce des écoles presque isolées, qui n'agissent que faiblement les unes sur les autres, et qui ont pour caractère commun de vouloir expliquer du premier coup la nature et l'origine des choses, sans s'être demandé auparavant quelles sont les forces, quelles sont les lois de l'esprit humain, quelle méthode il faut suivre pour trouver la vérité. C'est la première période, qui embrasse environ deux siècles, depuis Thalès jusqu'à Socrate, depuis 600 ans jusqu'à 400 ans avant Jésus-Christ. Ces tentatives ambitieuses et mal réglées, ayant abouti au scepticisme, et à la pire espèce de scepticisme, à l'art corrupteur des sophistes, la philosophie entra alors dans une nouvelle voie. Avant de s'occuper des êtres en général, ou de l'univers considéré dans son ensemble, dans sa nature, dans son principe et sa fin, on voulut savoir ce qu'est l'homme, c'est-à-dire l'esprit, la pensée, par laquelle nous espérons embrasser tant de choses, et qui décide, en dernier ressort, de la vérité ou de l'erreur; on fixa comme point de départ de la science la *connaissance de soi-même*, le Γνῶθι σεαυτόν, interprété d'une manière complétement nouvelle. Mais, en adoptant cette réforme, qui a pour auteur Socrate, la phi-

losophie ne prétendait pas se renfermer dans la conscience; elle se crut, au contraire, d'autant plus forte pour aborder de nouveau les plus vastes problèmes et marcher à la conquête de la science universelle. Alors commence, au nom du même principe, sous l'autorité d'un seul maître, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, sous les yeux de toute la Grèce réunie en une seule nation, une suite de systèmes, les plus brillants et les plus profonds qui aient jamais été conçus dans l'antiquité : c'est la seconde période de la philosophie grecque, celle de sa maturité; elle embrasse à peu près quatre siècles, depuis Socrate jusqu'à Ænésidème et aux premiers essais d'éclectisme faits à Alexandrie. Enfin, la raison païenne, c'est-à-dire la raison humaine considérée dans certaines conditions déterminées de nationalité, de religion, d'organisation matérielle et sociale, ayant dit son dernier mot, ayant acquis le développement où elle pouvait parvenir dans ces conditions, il ne lui restait plus qu'à revenir sur ses pas, ou à se perdre dans le scepticisme, ou à se résumer en quelque façon dans un dernier système, formé avec les débris de tous les autres. C'est en effet ce qui est arrivé pendant la troisième période de la philosophie grecque. On voit alors ressusciter de vieilles doctrines depuis longtemps oubliées; on voit Ænésidème, attaquant la raison humaine dans ses principes les plus importants, donner au scepticisme un caractère plus sérieux et plus profond que tous ses devanciers; en même temps on voit se former et s'étendre la célèbre école d'Alexandrie, où la philosophie grecque semble vouloir recueillir toutes ses forces et appeler à son secours toutes les puissances détrônées comme elle, avant de se retirer devant la religion chrétienne. Cette période dure à peu près cinq cents ans, depuis le Ier jusqu'au VIe siècle de notre ère.

Les écoles dont la naissance et le développement appartiennent à la première période sont l'école *ionienne*, l'école *italique*, l'école d'Élée, ainsi nommées des différents lieux où elles prirent naissance, et l'école *atomistique*, que l'on ferait mieux d'appeler, par analogie avec les autres, l'école d'Abdère : car Leucippe et Démocrite, les deux seuls philosophes qui aient adopté alors l'hypothèse des atomes, étaient Abdéritains l'un et l'autre.

L'école ionienne et l'école italique sont contemporaines; elles furent fondées presque en même temps, celle-ci par Pythagore, celle-là par Thalès, et se développèrent, pour ainsi dire, parallèlement. Il n'y a aucune probabilité qu'elles aient eu connaissance l'une de l'autre, ni qu'elles aient cherché à se contredire dans leurs doctrines; cependant on est frappé du contraste qui existe entre elles. Thalès et ses disciples sont des physiciens, qui s'attachent aux phénomènes sensibles et se préoccupent surtout de la composition ou du principe matériel de l'univers. Au contraire, les pythagoriciens sont exclusivement frappés de la forme intellectuelle des choses ou de leurs conditions mathématiques, et du rapport de ces conditions avec un principe supérieur, qui les contient en lui.

L'école ionienne se partage elle-même en deux fractions, dont l'une, considérant le monde sous le point de vue *dynamique*, c'est-à-dire de la vie et de la force qui se manifestent dans son sein, regarde tous les êtres et tous les phénomènes comme les effets de la contraction ou de la dilatation, en un mot, comme les formes diverses d'un seul élément, doué naturellement des propriétés de la vie et même de la raison; l'autre, se plaçant au point de vue *mécanique*, explique tous les phénomènes de l'univers et l'univers lui-même par la réunion, la séparation et les combinaisons diverses d'un nombre infini d'éléments matériels mis en mouvement naturellement, ou par une impulsion étrangère.

Dans la première fraction on comprend Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite; dans la seconde, Anaximandre, Archélaüs le physicien, et, jusqu'à une certaine mesure, Anaxagore : car, comme Platon et Aristote lui en font justement le reproche, l'intelligence, qu'il admet comme l'un des principes du monde, ne joue dans son système que le rôle d'une machine destinée à mettre en mouvement la matière inerte.

Selon l'école italique, les nombres sont l'essence des choses, et l'unité est l'essence des nombres, c'est-à-dire que la raison, telle qu'elle se manifeste dans la nature par les lois des proportions et de l'harmonie, est le fondement véritable de tout ce qui existe, et qu'elle-même a son siége, son foyer éternel, dans un principe unique, indivisible, quoique immanent à l'univers. C'est ce principe que l'école de Pythagore a nommé l'Un en soi ou le premier Un, parce qu'il est la source infinie de tous les êtres, comme la *monade* ou la seconde Unité est la source des nombres. On conçoit qu'à ce point de vue, toutes les idées revêtent des formes mathématiques. Ainsi, de même que la monade est la source du déterminé, du fini, de la forme intelligible, la matière, à cause de sa divisibilité indéterminée, reçoit le nom de *dyade*; les aspects généraux sous lesquels l'univers se présente à notre esprit, ou, si l'on veut, les catégories pythagoriciennes (voy. ALCMÉON), sont au nombre de dix, parce que la décade est le nombre le plus parfait; pour la même raison, il faut qu'il existe dix sphères célestes tournant autour d'un centre commun; l'âme est un nombre qui se meut lui-même; la vertu est une harmonie; en un mot, les principes métaphysiques et les règles de la morale, aussi bien que les lois et les phénomènes de la nature, sont assimilés à des nombres, à des proportions, à des figures de géométrie. Mais, outre ce caractère, l'école pythagoricienne en a encore un autre : par son langage, par son organisation extérieure, par sa morale ascétique, et même par quelques-unes de ses doctrines, elle nous rappelle encore les mystères ou les sanctuaires de l'Orient; le maître au nom duquel elle jurait ressemble moins à un philosophe qu'à un hiérophante, qu'à un de ces antiques théologiens qui, dans l'opinion de la Grèce, tenaient, pour ainsi dire, le milieu entre les dieux et les hommes.

De même que l'école ionienne s'attache principalement au côté physique de l'univers, et l'école pythagoricienne au côté mathématique, l'école d'Elée s'applique d'une manière exclusive au principe métaphysique des choses, c'est-à-dire à l'idée de l'être et de la substance. Son fondateur, Xénophane de Colophon, et ses deux représentants les plus illustres, Parménide et Zénon, connaissaient parfaitement les deux écoles fondées avant eux, et c'est en les attaquant l'une et l'autre qu'ils cherchaient à fonder leur propre doctrine. De là un nouvel élément introduit dans la science à côté de ceux que nous connaissons déjà, c'est-à-dire la dialectique. L'invention et l'usage de la dialectique ne sont pas le moindre mérite des philosophes d'Élée; car par là ils ont donné à la raison la conscience de sa force, et ont exclu l'imagination du domaine de la philosophie. Quant au fond de leur système, il consiste à dire qu'il n'y a pas de milieu entre l'Être absolu et le néant; que l'idée d'un être contin-

gent, variable, divisible, multiple, est pleine de contradictions; que, par conséquent, il n'y a que l'infini, le nécessaire, l'être absolument un qui existe ; que tout le reste est une vaine apparence. Ce principe ne détruit pas seulement la physique ionienne; il n'est pas moins hostile à l'idéalisme mathématique des pythagoriciens: car les nombres, les proportions, les lois du calcul et de l'harmonie n'existent que par rapport aux phénomènes de la nature; aussitôt ces phénomènes anéantis, nous cessons de les concevoir.

L'école atomistique, à son tour, plus jeune que toutes les autres, s'élève contre l'école d'Élée, comme celle-ci contre les deux écoles précédentes. Elle soutient donc l'éternité du mouvement, principe de tous les changements et de tous les phénomènes, dont l'idée même était regardée par les éléates comme une contradiction; elle admet à la fois l'existence de l'être et celle du non-être sous les noms de la matière et du vide; enfin, la matière, pour elle, n'est pas un principe unique, mais un nombre infini de petits corps indivisibles, et tous différents les uns des autres par la forme. Ce sont ces petits corps qu'on désigne sous le nom d'atomes, et dont les différents rapports dans l'espace doivent nous rendre compte de tous les phénomènes de la nature. Au fond, la doctrine de Leucippe et de Démocrite n'est pas autre chose que le mécanisme ionien revêtu d'une forme plus scientifique et plus nette.

Tous ces systèmes, si opposés entre eux, après s'être formés presque à l'insu les uns des autres dans les diverses colonies de l'Asie Mineure, de l'Italie, de la Thrace, ayant fini par se rencontrer dans le centre de la Grèce devenue une seule nation, et par se disputer à la fois les esprits, engendrèrent naturellement le scepticisme: non pas ce scepticisme sérieux, indispensable aux progrès de la raison humaine, et qui prend sa source dans les difficultés réelles de la science; mais cette opinion frivole, non moins propre à corrompre l'âme que l'intelligence, que tout peut se soutenir, que tout peut être nié, que le vrai et le faux dépendent entièrement de l'apparence qu'on donne aux choses; en un mot, l'esprit *sophistique*. Les sophistes, en effet, arrivaient de toutes les écoles et de tous les côtés de la Grèce; ils poussaient à la dernière exagération ce qu'il y avait déjà d'exclusif dans chaque système, et ne prenant pas ni ne pouvant faire prendre au sérieux les opinions qu'ils prétendaient soutenir, ils substituaient ainsi à la philosophie cet art frivole et dangereux avec lequel ils pervertissaient la jeunesse. Les plus célèbres d'entre eux sont Gorgias et Protagoras : le premier, abusant de la dialectique subtile de l'école d'Élée, soutenait que rien n'existe, et que, s'il existait quelque chose, nous serions hors d'état de le connaître ou d'en parler; le second ne faisait que développer les conséquences du matérialisme ionien et abdéritain, en enseignant que toute pensée se résout en sensations; que, hors de nos sensations, phénomènes essentiellement variables et fugitifs, nous ne connaissons rien; que, par conséquent, l'homme est la mesure de toutes choses. Telle était la situation désespérée où la philosophie était tombée, quand Socrate entreprit de l'élever à la hauteur de sa destination, et de la conduire à la vérité par une route inaperçue jusqu'alors.

Il y a trois choses à considérer dans la réforme de Socrate: la manière dont il guérit les esprits du faux savoir et des conceptions plus ou moins hypothétiques qui avaient triomphé jusqu'à lui; la méthode nouvelle qu'il appliqua à la philosophie; et enfin l'idée qu'il se forma de cette science, les doctrines qu'il adopta et répandit en son nom. Socrate s'était convaincu que, pour ouvrir à la philosophie de meilleures destinées, il fallait commencer par confondre la science prétendue universelle des sophistes, dont la véritable cause était dans les hypothèses aventureuses des écoles antérieures. C'est dans ce dessein qu'il parlait sans cesse de son ignorance, et qu'opposant à leurs pompeux discours ou à leurs vaines subtilités la simplicité et la droiture d'un homme de bon sens possédé par le désir d'apprendre, il les forçait, par une suite de questions artistement enchaînées, à s'avouer tout aussi ignorants que lui. En cela consiste le caractère le plus essentiel de l'ironie socratique, dont le but était le même que celui du doute méthodique dans la réforme cartésienne. L'obstacle du charlatanisme et de la fausse science une fois écarté pour faire place à l'ignorance qui a conscience d'elle-même, Socrate proposait sa méthode : il voulait qu'avant de chercher les vérités hors de nous, comme par le passé, qu'avant d'être occupé de ce qui se passe dans les parties les plus reculées de l'univers, on commençât par se connaître soi-même, et par interroger sa conscience sur ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir. Cependant il ne faudrait pas exagérer ce principe, et s'imaginer que Socrate a créé la psychologie telle qu'on l'entend de nos jours; il prétendait seulement que l'attention, avant de se porter sur les choses, doit se fixer sur la raison et sur les idées qu'elle nous donne sans aucun concours étranger. De là l'importance extrême qu'il attache aux définitions, puisque toute définition est l'expression d'une idée générale et préconçue, que la raison peut avoir la prétention de tirer de son propre fonds. De là aussi la dialectique socratique, qui contient en germe celle de Platon, et qui, dégageant avec soin l'essentiel de l'accessoire, le général du particulier, prépare la voie à la théorie des idées. Quant à la science philosophique elle-même, c'est à tort qu'on a répété souvent que Socrate voulait la réduire tout entière aux proportions de la morale; il est vrai seulement que, dans sa pensée, elle devait occuper le premier rang, que l'homme devait passer avant la nature, comme les idées avant les choses. Il voulait que la philosophie sortît de la spéculation pure où elle s'était confinée jusqu'alors, pour exercer une influence bienfaisante sur la société et les hommes pris isolément; il ne séparait pas la théorie de la pratique, la vertu de la science. Toute sa vie d'ailleurs n'est-elle pas conforme à cette doctrine? N'a-t-il pas rempli la mission d'un apôtre aussi bien que celle d'un philosophe? C'est pour cette cause précisément qu'il est mort en martyr. Si son influence s'était renfermée dans l'enceinte de l'école, les Anytus et les Melitus en auraient difficilement pris ombrage; mais c'est au milieu de la place publique qu'il enseignait ses opinions, dont les corrupteurs du peuple et les défenseurs d'un culte qui divinisait toutes les passions avaient raison de s'alarmer. Il substituait à la fatalité antique l'idée d'une providence universelle; il subordonnait à un idéal impérissable du beau et du bien la volonté divine elle-même; et, ce qui devait faire son plus grand crime, il mettait la justice et la raison au-dessus des caprices d'une multitude ignorante. Mais, encore une fois, quoique une vocation décidée et toute personnelle l'entraînât de préférence vers les questions de l'ordre moral, il ne condamnait pas les autres sciences; il les atteignait toutes et les renouvelait toutes par le principe de sa réforme : car ce principe est la

condition même de leur certitude et de leur unité.

La pensée de Socrate n'a pas été comprise par tous ses disciples. La plupart d'entre eux se sont attachés étroitement à la morale, et dans la morale n'ont considéré que la question du souverain bien. Telles sont, en effet, les limites dans lesquelles Aristippe, Antisthène et Euclide de Mégare se sont renfermés d'une manière plus ou moins exclusive. Pour Aristippe, chef d'une nouvelle école, qu'on a appelée, à cause de la patrie de son fondateur, l'école *cyrénaïque*, le souverain bien consiste dans la volupté, et le mal dans la douleur; mais la volupté, telle que l'entend ce disciple indigne de Socrate, ce n'est pas l'intérêt bien entendu, ce n'est pas le bien-être durable, intelligent que recommande Épicure, mais la jouissance immédiate des sens, la *volupté dans le mouvement*, ainsi qu'il l'appelle; parce que l'âme humaine lui paraît être tout entière le produit de la sensation. Au contraire, Antisthène, tenant surtout compte de la volonté, de la liberté, veut que l'homme, pour être heureux, restreigne autant que possible ses besoins, se mette au-dessus du plaisir et de la douleur, des affections comme des passions, et ne soit pas moins indifférent à l'opinion de ses semblables qu'aux impressions fugitives du monde extérieur. De là les mœurs austères et farouches, les formes repoussantes, et, il ne faut pas l'oublier, les maximes antisociales de l'école *cynique*, dont Antisthène fut le fondateur, et Diogène de Sinope le plus célèbre représentant. Enfin, selon Euclide, autour duquel se forme une troisième école, appelée l'école *mégarique*, le souverain bien ne doit être cherché ni dans la volonté, ni dans les sens, mais dans la raison. Or, quel est l'objet de la raison, d'après la méthode et la dialectique de Socrate? C'est l'invariable et l'universel, c'est-à-dire l'absolu. L'absolu est un, comprenant dans son sein l'unité et l'Être. Il n'y a donc qu'un seul bien, qui prend différents noms, et se montre à notre esprit sous des formes variées. C'est Dieu qu'il s'appelle, ou bien la raison, l'intelligence. Quant au mal, il n'existe pas, ou n'est qu'une simple apparence, comme les êtres contingents et multiples parmi lesquels nous croyons l'apercevoir. Euclide et ses disciples, en revenant par la morale à la métaphysique, et en ressuscitant le principe de l'école d'Élée, ont aussi remis en honneur sa subtile dialectique : car il fallait beaucoup d'artifices pour soutenir une doctrine aussi violemment opposée à l'évidence et aux sentiments les plus indestructibles de la nature humaine. Deux autres disciples de Socrate, Phédon et Ménédème, ont fondé les écoles très-obscures d'Élis et d'Érétrie, qui, par le fond des idées et une prédilection exagérée pour la dialectique, se rapprochent beaucoup de celle de Mégare. Cette direction dégénéra peu à peu en scepticisme, et produisit plus tard Pyrrhon, que Phédon, son compatriote, passe pour avoir initié à la philosophie.

Ainsi, de même qu'avant Socrate, en cherchant à embrasser d'un seul coup d'œil la nature, l'origine et la composition de l'univers, les uns se sont attachés exclusivement aux phénomènes physiques, les autres aux principes métaphysiques, ceux-ci aux conditions mathématiques, ceux-là aux lois mécaniques; de même après Socrate, en portant toute leur attention sur l'homme, et en traitant la seule question du souverain bien, les uns n'ont tenu compte que de la sensibilité, réduite aux limites étroites de la sensation, les autres que de la volonté, et d'autres enfin que de la raison ou de l'intelligence. On s'est donc ici partagé l'homme, comme là on s'est partagé l'univers. Dans quelque sphère qu'elle s'exerce, la pensée humaine ne peut pas procéder autrement. C'est par la division et par la contradiction qu'elle s'élève à une vue de plus en plus complète de la nature des choses, et à la conscience de sa propre unité. Mais les derniers systèmes que nous venons de rappeler ne sont encore que des ébauches informes, des essais avortés où l'influence de Socrate ne joue qu'un faible rôle. Pour juger avec justice de la révolution opérée par ce grand homme, il faut voir quels fruits elle a produits chez Platon et chez Aristote.

Ces deux philosophes, malgré les directions opposées de leur génie, regardent l'un et l'autre la connaissance des lois et de la nature de la raison, c'est-à-dire la connaissance réfléchie de nous-mêmes, comme la condition absolue de la science. L'un et l'autre aussi ils croient que la science ne doit pas se renfermer dans les limites étroites de la conscience, ou dans les questions qui touchent directement à l'homme; mais qu'elle doit embrasser la nature des êtres en général, et s'élever jusqu'à leur commun principe. C'est ainsi qu'ils posent les bases du dogmatisme le plus profond et le plus hardi qui ait jamais été conçu dans l'antiquité, et qu'ils rendent à la philosophie, au nom de la raison, l'universalité qu'elle tenait autrefois de l'imagination et de l'inexpérience. En effet, il n'y a pas de milieu aux yeux de la logique : ou la raison n'a pas cette autorité absolue, cette pleine certitude qui est la condition de son existence, et sans laquelle elle se confond avec les impressions variables des sens; ou ses lois, c'est-à-dire ses notions fondamentales, sont l'essence même des choses, et s'étendent, par conséquent, à l'universalité des êtres. Il résulte de là que les tentatives faites dans le passé pour atteindre à cette science universelle ne doivent pas être perdues pour la philosophie : car si les notions fondamentales de la raison sont l'essence des choses et les conditions de leur existence, les choses, à leur tour, ne peuvent occuper notre esprit que sous les formes que la raison leur impose, et chaque système philosophique vraiment digne de ce nom doit être regardé comme l'expression plus ou moins claire, plus ou moins complète d'un des principes de notre nature intellectuelle, c'est-à-dire de la science et de la vérité elle-même. Platon et Aristote sont encore d'accord sur ce troisième point : tous deux ils résument dans leurs propres doctrines, mais chacun à sa manière, les doctrines importantes, les grands systèmes qui les avaient précédés. Le premier, formé d'abord par les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite, qui est lui-même un des représentants les plus considérables de l'école ionienne, regarde la matière comme un principe nécessaire et éternel, en même temps qu'il lui refuse toute propriété positive, toute forme arrêtée; il en fait l'essence de la diversité et le théâtre de tous les changements. A cette idée ionienne, il ajoute le principe pythagoricien, que les nombres, les proportions, les figures de géométrie sont ce qu'il y a de plus réel dans la nature physique, et nous rendent compte non-seulement de la forme extérieure des corps, mais de leur composition, de leurs propriétés les plus intimes, et de tous les phénomènes qu'ils nous présentent. Au-dessus de ces deux éléments, naturellement réconciliés par la suppression de toute propriété positive dans la matière, viennent se placer les *idées*, fruit de la dialectique socratique, et qui représentent dans la philosophie platonicienne le fon-

dement réel de tous les êtres, ou l'essence des choses en général, comme les nombres celle des corps. Voilà pourquoi les nombres, déchus du rang suprême qu'ils occupent dans l'école de Pythagore, tiennent ici le milieu entre les idées et les phénomènes. Enfin, au-dessus des idées elles-mêmes, qui sont la lumière, la vie, la splendeur de l'univers, s'élève l'*être véritable* (τὸ ὄντως ὄν), l'être unique, objet des spéculations de l'école d'Élée, que le chef de l'école mégarique a confondu avec le bien, et que Platon désigne souvent sous le même nom. Aristote a donné dans tous ses ouvrages, mais principalement dans celui qui a reçu le nom de *Métaphysique*, une place encore plus évidente et plus considérable à tous les systèmes antérieurs. Il ne se contente pas, comme son maître, d'en tirer la substance pour la faire entrer dans sa propre doctrine; il les expose, il les classe, il les discute, puis il signale la part de vérité qu'ils contiennent. C'est ainsi qu'après avoir exposé sa théorie des quatre principes, c'est-à-dire que toutes choses se forment par le concours d'une matière, d'une forme, d'une cause efficiente et d'un but final, il montre que chacun de ces principes, à l'exception du dernier, dont il s'attribue exclusivement la découverte, a été reconnu séparément, et produit sous une forme plus ou moins scientifique par quelqu'un des philosophes ses prédécesseurs. Il y a plus : ces quatre principes ne demeurent pas ainsi juxtaposés et indépendants l'un de l'autre dans la doctrine aristotélicienne; mais la forme universelle des êtres, sous le nom de raison ou d'intelligence active (νοῦς ποιητικός), la cause efficiente ou le principe du mouvement, et la cause finale, c'est-à-dire la perfection, le souverain bien, se réunissent et se confondent en Dieu, le seul être vraiment digne de ce nom, absorbé éternellement dans la contemplation de lui-même, dans la conscience de sa propre pensée, objet de son propre amour et de celui de la nature entière. Quant à la matière, bien qu'elle soit considérée comme un principe à part qui a toujours été, et sans lequel rien ne serait; privée comme elle est, par elle-même, de toute vertu et de toute qualité positive, elle n'est en réalité qu'une pure abstraction, la seule possibilité des choses que nous observons dans le monde.

Mais où est donc alors l'opposition si célèbre des deux philosophes? Platon, transporté sur les ailes de la dialectique et de l'amour au delà de ce monde, sur lequel à peine s'est arrêté son regard, donne aux idées une existence distincte de celle des objets et des êtres particuliers. L'existence des idées est, après celle de Dieu ou de l'Être absolu, à qui elles sont unies par le Verbe, la seule vraie existence. Les êtres particuliers ne sont que des ombres, que des images fugitives et imparfaites de ces éternels exemplaires. De l'âme elle-même, rien ne doit durer que la raison, que l'intelligence pure (λογικὸν μέρος), parce qu'elle a seule le privilége de contempler les idées. En un mot, Platon est embarrassé du monde réel et ne vit que dans le monde intelligible. De là les bons et les mauvais côtés de sa doctrine, sa croyance arrêtée en la divine Providence, son spiritualisme prononcé, sa morale austère et sublime dans son principe, sa politique fondée sur la morale, sa théorie de la réminiscence, de la préexistence, et aussi ses rêves pythagoriciens sur la nature. Aristote, au contraire, ne sépare pas le monde intelligible du monde réel, ou, pour nous servir de son langage, la forme de la matière. Les idées, selon lui, ou, pour les appeler du nom qui a prévalu dans l'école péripatéticienne, les universaux, n'existent que dans les choses, c'est-à-dire dans la nature et dans les êtres particuliers. Il n'y a, à proprement parler, que des êtres particuliers, que des individus, bien que la science ne puisse se composer que de notions générales et invariables. Aussi le dieu d'Aristote n'est-il pas, comme celui de Platon, la raison des choses, le père et la providence de tous les êtres, mais leur premier moteur, et le principe final auquel ils aspirent. L'âme, pour lui, n'est que la forme du corps; l'immortalité n'appartient qu'à l'intelligence active, universelle; sa morale, quoique pleine de sagesse et de bons conseils, ne s'élève pas très-haut, et ne repose pas sur une règle bien précise, celle qui consiste à tenir toujours le milieu entre deux excès contraires. Mais, en revanche, avec quel génie il s'est emparé des faits et du monde réel! Quels services rendus à toutes les branches des connaissances humaines! Combien de sciences il a créées? Comme il les a toutes, en quelque sorte, disciplinées, organisées, classées, en les subordonnant aux lois communes et inflexibles de la logique, et en constituant au-dessus d'elles la science des sciences, c'est-à-dire la métaphysique!

Les deux écoles de Platon et d'Aristote se sont prolongées bien au delà de la nationalité grecque, jusqu'au sein de la civilisation chrétienne et arabe, sur lesquelles elles ont exercé une influence immense. Mais à côté d'elles d'autres écoles se sont élevées, moins entreprenantes, c'est-à-dire moins confiantes dans les forces de la raison humaine, et par cela même plus éloignées de la vérité, qui abandonnent les hauteurs de la spéculation pour revenir à la morale, à la question du souverain bien, en regardant toutes les autres comme subordonnées à celle-là. Tel est le but que poursuivent à la fois, par des voies bien différentes, l'*épicuréisme*, le *stoïcisme* et la *nouvelle Académie*. Nous ne comptons pas pour une école distincte le *pyrrhonisme*, qui, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, n'est qu'une continuation obscure et une exagération peu sérieuse des écoles dialectiques de Mégare, d'Élis et d'Érétrie. D'après cette manière de voir, toute la philosophie consiste à être heureux et sage, et le seul moyen d'obtenir ce double résultat, c'est d'être indifférent à tout, à la vérité et à l'erreur, au bien et au mal, au beau et au laid, et de regarder toutes ces choses comme de pures illusions qui changent suivant les temps, suivant les lieux, suivant les circonstances et les hommes. Évidemment, ce n'est pas là un système, mais une véritable gageure contre la nature humaine et le sens commun. D'ailleurs le pyrrhonisme n'est représenté dans l'histoire que par deux hommes : par Pyrrhon lui-même, qui vivait à peu près dans le même temps qu'Aristote, et par son disciple Timon de Phlionte, c'est-à-dire par un peintre et par un danseur de théâtre.

Épicure aussi pense que la philosophie a un but éminemment pratique, que l'objet véritable de ses recherches, c'est la morale; et la morale, selon lui, c'est l'art d'être heureux. Mais comment les hommes pourraient-ils vivre heureux, s'ils ignorent les lois de la nature, et si, par suite de cette ignorance, ils négligent la réalité pour des chimères, et ont l'âme affligée de mille terreurs superstitieuses? Comment seraient-ils en état de juger sainement de la nature, s'ils ne savent pas distinguer le vrai du faux, s'ils n'ont aucune idée ni des sources ni des signes de la vérité? La science de la nature, ou la physique, et celle qui nous apprend à discerner la vérité de l'erreur, c'est-à-dire la logique, ou, pour lui laisser le nom qu'elle a reçu d'Épicure, la *cano-*

nique, sont donc indispensables au philosophe, mais seulement comme moyen de découvrir les vrais principes de la morale. Ce mépris de la spéculation pure, qui est le mépris de la vérité cherchée pour elle-même, cette entière subordination de la science aux intérêts de l'homme, nous signale certainement un commencement de décadence dans l'histoire de la philosophie grecque. Qu'est-ce donc, si nous regardons le fond même de la philosophie d'Épicure? Sa canonique, ce n'est que la théorie de la sensation appliquée à tout ordre de connaissance : les impressions seules de nos sens sont juges du vrai et du faux, du bien et du mal; ce que nous prenons pour des principes ou pour des idées générales n'est que le souvenir de nos sensations antérieures. Sa physique, c'est l'atomisme de Démocrite, sauf quelques modifications sans importance et sans valeur. C'est dans sa morale seulement qu'il montre un peu d'originalité et de profondeur. Le principe n'en est pas nouveau; c'est le même que celui de la morale de Démocrite, la *volupté stable* (ἡδονὴ καταστηματική) ou, comme on disait au XVIIIe siècle, l'intérêt bien entendu; mais ce principe, il se l'est approprié pour toujours par la manière dont il l'a fécondé : il a montré mieux que personne avant lui et après lui que, même pour recueillir le triste bonheur de l'égoïsme, c'est encore de la vertu qu'il faut, et l'art de commander à ses passions.

Les stoïciens, comme les épicuriens, donnent, dans leur système, la première place à la morale; mais ils s'arrêtent plus longtemps, et d'une manière plus sérieuse, à la logique et à la physique. Si l'on excepte quelques détails par lesquels les disciples de Zénon, surtout Chrysippe, ont cherché à se distinguer, nous pensons avec Cicéron que la logique stoïcienne diffère peu au fond de la logique d'Aristote : *Stoicos a peripateticis non rebus dissidere, sed verbis*. Leur physique, plus connue sous le nom de *physiologie*, tient de Platon par le rôle que la raison y joue, par l'identité qu'ils établissent entre les lois de la nature et les lois de l'intelligence; mais en même temps cette raison souveraine, cette unique et universelle intelligence leur paraît inséparable de la matière, avec laquelle elle forme un seul et même être. C'est ainsi que le monde est, pour eux, un être vivant, où l'on distingue, comme dans l'homme, une âme et un corps; mais une âme et un corps qui ne peuvent pas se séparer ni se passer l'un de l'autre. La première, tout à fait identique à la raison, reçoit le nom de Dieu; et comme tout ce qui se fait dans l'univers se fait par elle et en vertu de ses lois, comme elle est chez tous les êtres le seul principe de la vie, de la pensée et du mouvement, il est impossible qu'elle laisse aucune place à la liberté. Cependant, par une contradiction étrange, toute la morale des stoïciens repose sur l'idée du devoir. Tout ce qui n'est pas conforme à cette idée, tout ce qui n'est pas fait en son nom et n'en vient pas directement, leur paraît coupable, ou n'est compté pour rien. C'est ainsi qu'ils méprisent les plaisirs, qu'ils nient la douleur, et effacent toute différence entre les crimes et les fautes. Il est vrai que le devoir n'est pas autre chose pour eux que la loi de la nature confondue elle-même avec les lois de la raison. Ils voulaient donc que l'homme se proposât pour unique fin de contribuer, selon ses forces, à l'ordre universel, et de ne rien faire ni de rien estimer que la raison n'avoue formellement. De là, toutes les vertus dont ils ont donné l'exemple; de là, leur mépris pour les préjugés aussi bien que pour les passions; de là, enfin, leurs idées sur le droit qui ont régénéré la législation. Ils oubliaient seulement que pour suivre tous ces principes, il faut que l'homme se commande, et soit le maître de résister à des motifs d'une autre nature.

Entre ces deux systèmes opposés, le stoïcisme et l'épicuréisme, vient pour ainsi dire se glisser le scepticisme mitigé d'Arcésilas et de Carnéade, dont le premier fut le fondateur, et le second le plus habile champion de la nouvelle Académie. La prétention de ces philosophes, qui n'ont conservé de l'école de Platon que le nom, c'est d'éviter à la fois les excès du dogmatisme et ceux du scepticisme; c'est de laisser à l'homme assez de foi pour agir ou pour satisfaire aux conditions mêmes de son existence, et pas assez pour consumer sa vie dans de stériles recherches, qui jusque-là avaient abouti toujours à des systèmes contradictoires. Or, quel est ce milieu tant désiré entre le doute absolu et la certitude? C'est la probabilité. Arcésilas et Carnéade enseignaient donc, contre les stoïciens, que les choses ne sont pas perçues en elles-mêmes, qu'il n'y a pas de criterium de la vérité, que nous ne pouvons aspirer qu'à des opinions plus ou moins probables. Ils appliquaient le même principe à la morale, soutenant que l'homme doit toujours se diriger, dans ses actions, d'après le plus haut degré de vraisemblance; que, par conséquent, la modération est la voie dont il ne faut jamais sortir. Une doctrine aussi équivoque ne devait pas longtemps se soutenir : aussi est-elle ouvertement abandonnée par les deux derniers disciples de Carnéade. Philon de Larisse essaye de revenir au pur platonisme, et Antiochus d'Ascalon se rallie à l'école stoïcienne; tandis que les stoïciens eux-mêmes, par exemple Panetius et Posidonius, prennent quelque chose de la manière indécise de la nouvelle Académie, et entrent en composition avec les systèmes antérieurs.

Ici nous entrons dans la dernière période de la philosophie grecque, celle que nous avons définie par les trois caractères suivants : retour vers le passé, ou résurrection érudite des anciens systèmes; scepticisme désespéré qui atteint, non plus la perception des sens, mais les principes fondamentaux de la raison; enfin, éclectisme, transaction entre les différentes écoles, et alliance de la philosophie grecque en général avec des idées étrangères. C'est, en effet, dans ce temps qu'on voit renaître sans originalité et sans éclat, soit à Athènes, soit à Alexandrie, soit à Rome, la plupart des systèmes déjà abandonnés, et les systèmes contemporains dégénérer, ou en un rôle presque théâtral, ou en un pur effort d'érudition. Tel est le spectacle que nous offrent les nouveaux cyniques, les nouveaux disciples d'Héraclite, les nouveaux pythagoriciens, et le plus fameux de tous, Apollonius de Tyane; les stoïciens, comme Sextius et Sénèque; les académiciens, comme Areius Didymus, Alcinoüs, Maxime de Tyr; et enfin, les péripatéticiens, comme Andronicus de Rhodes, Alexandre d'Égée, Nicolas de Damas, Adraste et surtout Alexandre d'Aphrodise. C'est dans ce temps qu'Ænésidème, Agrippa et Sextus Empiricus deviennent les fondateurs ou les apôtres du scepticisme le plus profond qui eût encore existé. Il ne s'agit point pour Ænésidème d'un jeu frivole, comme pour les sophistes contemporains de Socrate, ni de cette indifférence contre nature où Pyrrhon cherchait le bonheur et la tranquillité d'esprit, ni du probabilisme inconséquent de la nouvelle Académie : il s'attaque à la raison dans ses deux principes les plus essentiels, dont l'un sert de base à la science, dont l'autre

est le fondement de l'existence elle-même : il cherche à démontrer qu'il n'y a point de critérium possible de la vérité ; que toute démonstration est un cercle vicieux, et que la relation de cause à effet est une idée absolument contradictoire. Enfin, c'est dans le même temps qu'on voit les traditions mystiques et religieuses de l'Orient se combiner, par degrés et sous des formes diverses, avec le libre esprit de la Grèce ; tandis que les écoles grecques elles-mêmes, du moins les plus importantes, consentent à se fondre dans une doctrine commune. Ce mouvement se montre d'abord chez quelques penseurs isolés, comme Philon le Juif, Numénius d'Apamée, Plutarque, Apulée, saint Justin le martyr, saint Clément ; mais c'est dans l'école d'Ammonius et de Plotin, plus communément appelée l'école *éclectique* ou *néo-platonicienne* d'Alexandrie, qu'il arrive à son complet développement. L'école d'Alexandrie est, tout à la fois, une philosophie et une religion, une école mystique et une école éclectique, une création originale et un résumé savant de tous les grands systèmes qui l'ont précédée. A proprement parler, elle n'appartient pas plus à la Grèce qu'à l'Orient ; car son fondateur et ses maîtres les plus illustres, Ammonius Saccas, Plotin, Jamblique, ne sont plus des Grecs, si l'on considère leur éducation, les lieux qui leur ont donné naissance, et les influences diverses qu'ils ont subies nécessairement dans cette confusion de langues, de races et de croyances, dont la ville d'Alexandrie offrait alors le spectacle. Porphyre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, Malchus, était positivement Syrien, et c'est lui qui a corrigé les ouvrages de Plotin, avant de nous les transmettre. Il n'en est pas autrement des doctrines de l'école d'Alexandrie. Son paganisme, qu'on lui a tant reproché, ce n'est plus la mythologie d'Homère ou ce vieux polythéisme qui avait déjà soulevé contre lui Xénophane, Héraclite, Anaxagore et Socrate ; c'est le symbolisme oriental cachant, sous la variété de ses formes, un fond essentiellement panthéiste. Aux idées de Platon, d'Aristote, de Pythagore, de Parménide, habilement fondues dans une conception plus vaste, elle mêle des théories d'une origine toute différente, comme celles de l'extase, de l'unification avec Dieu, et, bientôt après, les chimères de la théurgie. En un mot, il semble, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'elle ait voulu recueillir et coordonner dans son sein les plus brillants éléments de la philosophie ancienne, pour les opposer au christianisme qui devait bientôt la détrôner. L'édit de l'empereur Justinien qui ferme, en 529, les écoles d'Athènes, marque la fin de la philosophie grecque.

IV. Maintenant quels sont les fruits de ce long travail de la raison humaine? Qu'est-il resté dans les âges suivants de ces systèmes si nombreux, si variés, qui naissent, qui meurent, qui ressuscitent et se combattent sans relâche pendant une période de douze siècles? Il en est resté à peu près tout, si l'on tient compte, non des opinions isolées ou de ces essais informes où l'imagination a plus de part que la réflexion, mais des grands systèmes qui ont exercé un pouvoir véritable sur les esprits, et qui représentent à eux seuls toute la philosophie grecque dans sa maturité. Le platonisme s'est conservé chez les plus instruits et les plus éminents des Pères de l'Église, mêlé à d'autres principes que la Grèce païenne ne connaissait pas. Nous avons déjà cité saint Justin le martyr et Clément d'Alexandrie, convaincus tous les deux que la philosophie grecque avait été une préparation au christianisme ; nous ajouterons à ces noms ceux d'Origène, d'Athénagore, de Tatien, de Synésius, et surtout de saint Augustin. C'est un fait digne de remarque, un fait historique et dont au une conviction n'a le droit de s'offenser, que, chaque fois qu'on a voulu expliquer, mettre à la portée de la raison humaine les mystères du christianisme, la Trinité, l'Incarnation, la génération éternelle du Verbe, on a reproduit d'une manière plus ou moins fidèle la doctrine platonicienne. Ce nom même du Verbe, que nous venons de prononcer, n'est-il pas vrai qu'il appartient à la langue de Platon, et qu'il désigne chez le philosophe grec la sagesse divine, cette raison active par laquelle l'être des êtres, le τὸ ὄντως ὄν s'est communiqué au monde, qui a disposé toutes choses pour le mieux, et qui est le principe de la sagesse et de la raison des hommes? N'est-ce pas aussi dans Platon que l'on trouve ce principe, qu'il faut que l'homme, pour être fidèle à sa destination, cherche à ressembler à Dieu ? Sa distinction de toutes les vertus en quatre vertus cardinales a été adoptée et consacrée dans les traités les plus élémentaires de la morale chrétienne. Enfin, qui avant lui, et qui mieux que lui, a démontré l'immortalité de l'âme, malgré les erreurs qu'il mêle à cette partie de son système ?

La plupart des idées de l'école néo-platonicienne ont été recueillies dans les œuvres du prétendu Denys l'Aréopagite, d'où elles ont passé, modifiées et contenues par la forte discipline de l'Église, chez un bon nombre de mystiques chrétiens du moyen âge, tels que saint Bonaventure, Hugues et Richard de Saint-Victor. Si nous en croyons un savant orientaliste de notre temps, M. Tholuck, elles auraient pénétré aussi, avec les commentateurs alexandrins d'Aristote, jusqu'au sein de l'islamisme, où elles auraient produit la secte fameuse des soufis. Mais bien avant cette époque, c'est-à-dire au IXe siècle, Scot Érigène les fit connaître dans toute leur étendue, dans l'excès même de leur audace, à l'Occident encore plongé dans la barbarie. Cinq ou six cents ans plus tard, au temps des Marsile Ficin, des Pic de la Mirandole, ce sont ces mêmes idées que nous voyons reparaître et marquer le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire générale de l'esprit humain. Trop souvent confondues avec le platonisme lui-même, elles ont eu la gloire de partager ses destinées et le respect qu'il n'a jamais cessé d'obtenir.

Que dirons-nous maintenant de la doctrine d'Aristote ? Où trouver un autre exemple d'une domination aussi absolue, aussi durable, aussi universelle que celle de ce philosophe ? Il a été pendant six siècles environ, dans l'ordre de la science, le seul instituteur de la raison humaine ; car le peu que l'on savait du système de son maître et de son rival, c'est encore de lui qu'on l'avait appris. Son autorité était reconnue simultanément, et par les chrétiens et par les Arabes et par les juifs. Ses livres étaient commentés et traduits dans toutes les langues ; rien ne pouvait être soutenu que sous le patronage de son nom ; il n'était pas permis d'avoir raison sans lui. Mais ce n'est pas seulement par la place qu'il tient dans l'histoire qu'Aristote est digne de toute notre admiration. Aujourd'hui même il nous est difficile d'échapper complétement à son empire. Il nous est impossible de nous servir d'une autre logique que de la sienne ; car depuis lui, comme dit Kant, la logique n'a pas fait un pas en avant ni un pas en arrière. Et quel autre que lui a fixé la langue, a défini les termes, a classé les idées, a marqué le caractère et le but de la métaphysique ? Quel autre que lui a fixé les règles de la critique littéraire, a créé la psychologie, l'histoire de la philosophie, l'anatomie

comparée, et a donné l'exemple de la vraie méthode d'observation dans son admirable *Histoire des animaux?* Tous ces faits, grâce à une étude plus approfondie des œuvres de l'antiquité, sont aujourd'hui hors de doute, et ne demandent qu'à être rappelés sommairement.

L'école stoïcienne a également sa part dans le mouvement général et dans les résultats définitifs de la civilisation humaine. Si sa physiologie, qui n'est qu'un simple retour vers le dynamisme d'Héraclite, ne peut pas soutenir un seul instant l'examen; si sa logique, dans l'impuissance où elle était de rien ajouter à celle d'Aristote, n'est qu'un tissu de subtilités, en revanche, sa morale, après avoir été comme la religion des âmes d'élite au milieu de la décadence affreuse de l'empire romain, a régénéré entièrement la législation, y a fait entrer, à la place de la coutume et du privilége, des principes d'une justice universelle, et a fondé ce droit romain que les jurisconsultes ont appelé la *raison écrite*. Le christianisme a voulu surtout ouvrir à l'homme le chemin du ciel; le stoïcisme a amélioré sa condition sur la terre. Le premier, dans son enthousiasme sublime, nous parle exclusivement d'abnégation et de devoirs; le second nous entretient de notre dignité et de nos droits; enfin la révolution si heureusement accomplie par celui-là dans l'ordre moral et religieux, celui-ci l'a commencée dans l'ordre civil.

Nous croyons que l'humanité doit peu de reconnaissance à l'école d'Épicure; mais puisqu'il y a dans notre nature des passions toujours prêtes à se révolter, et un penchant indestructible au plaisir, il est bon qu'on ait démontré, au nom même de l'égoïsme, que, céder aux passions et au plaisir, ce n'est pas le moyen d'être heureux; que le bonheur, en comprenant ce mot dans le sens le plus étroit, ne saurait exister sans un certain degré de vertu, de raison, de pouvoir sur soi-même, et que nos intérêts, quels qu'ils soient, sont étroitement liés à ceux de nos semblables. Il n'y a pas jusqu'au principe le plus essentiel de la physique de Démocrite et d'Épicure, c'est-à-dire l'hypothèse des atomes, qui ne soit resté dans la physique ou plutôt dans la chimie moderne, où elle aide à l'explication d'un grand nombre de phénomènes. On ne peut pas dire, non plus, que les spéculations de Pythagore aient été perdues pour les sciences mathématiques, ni qu'elles n'aient pas contribué à faire comprendre combien il y a d'unité et d'harmonie, de calcul et de raison dans la nature. Grâce à l'élévation naturelle de ses idées, n'a-t-il pas entrevu, comme dans un rêve, la révolution que l'astronomie a dû subir vingt-deux siècles plus tard? Enfin la philosophie se fait gloire de suivre encore aujourd'hui la méthode de Socrate, en lui ouvrant seulement un champ plus vaste et l'appliquant avec plus de rigueur.

Assurément, si la philosophie grecque eût pu suffire à tous les besoins de l'âme humaine et aux besoins de toutes les âmes, elle n'aurait pas été vaincue dans ses prétentions à une domination exclusive et absolue. Mais il ne faut pas pour cela, comme on a coutume de le faire, diviser l'histoire de l'humanité en deux zones entièrement séparées, dont l'une, sous le nom de civilisation chrétienne, représente en quelque sorte l'empire de la lumière; dont l'autre, sous le nom de civilisation païenne, figure l'empire d'Ahrimane ou des ténèbres. La lumière et les ténèbres ne sont pas ainsi partagées; elles ont toujours été mêlées, au contraire; et si, comme nous le croyons, la première doit l'emporter un jour, sa victoire n'aura pas été subite ni due exclusivement à une seule influence, à un seul ordre d'idées.

Sur l'histoire de la philosophie grecque, il faut consulter, avant tout, les historiens de la philosophie en général: Stanley, Brucker, Tennemann, Tiedemann, Degérando, et principalement Ritter. Cependant il existe aussi quelques ouvrages spéciaux sur le sujet que nous venons de traiter: Plessing, *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions, la théologie et la philosophie des plus anciens peuples, et particulièrement des Grecs, jusqu'au temps d'Aristote* (all.), in-8, Elbing, 1785; — Chr. Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences en Grèce et à Rome* (all.), 2 vol. in-8, Lemgo, 1781-1782; — Anderson, *la Philosophie de l'ancienne Grèce* (angl.), in-8, Londres, 1791; — Sacchi, *Storia della filosofia greca*, 4 vol. in-8, Pavie, 1818-1820; — Ed. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, etc., 2e édition, 5 vol. in-8, Leipzig, 1856-1868.

GROTE (George), né le 17 novembre 1794, à Clayhill, dans le comté de Kent. Cet illustre historien anglais doit avoir cependant sa place ici à cause de ses travaux critiques sur l'histoire de la philosophie, et même pour ses vues philosophiques qui le rapprochent de l'école anglaise contemporaine. Élève de Bentham, ami et partisan de J. St. Mill, il appartient à cet ordre d'idées que l'on appelle assez improprement le positivisme anglais. Ce sont ses travaux historiques qui l'ont conduit à l'histoire de la philosophie. Déjà, dans son édition *Histoire de la Grèce* (1847-1855, Londres, 8 vol. in-8), il avait consacré un demi-volume aux sophistes et à Socrate, dans l'appréciation desquels il apporte des vues particulières. Il essaye de réhabiliter les sophistes, dont il croit que l'on a exagéré la corruption et qu'il considère comme des esprits libres et cultivés, ayant pour but l'éducation politique des citoyens. D'un autre côté, Socrate lui-même ne lui paraît que le premier des sophistes; et sa dialectique une forme particulière de la méthode inquisitive que les sophistes avaient inventée. Il développe plus abondamment et plus fortement encore ses idées dans son ouvrage sur Platon. (*Plato, and others companions of Socrate*, London, 1865, 3 vol. in-8.) Cet ouvrage n'est autre chose qu'une analyse très-exacte de tous les dialogues de Platon, avec des arguments critiques. L'ouvrage commence par un résumé de toutes les opinions émises par la critique sur l'histoire des écrits platoniciens. Il en étudie d'abord l'authenticité, et ensuite la chronologie. Sur ces deux points, il professe deux opinions absolument opposées à celles des Allemands. Autant les Allemands sont sceptiques sur la première de ces questions, celle de l'authenticité, autant M. Grote est dogmatique et affirmatif. Il accepte sans hésiter le Catalogue traditionnel de Thrasylle, dont il essaye de faire remonter l'autorité par une suite ininterrompue de témoignages ou plutôt par d'ingénieuses présomptions, jusqu'à Platon lui-même. Au contraire, autant il est dogmatique sur l'authenticité des dialogues, autant il est sceptique sur leur chronologie. Ici, comme les témoignages manquent, les Allemands au contraire sont aussi affirmatifs qu'ils étaient sceptiques tout à l'heure.

M. Grote triomphe, et montre une grande loyauté critique dans la discussion de tous ces systèmes fragiles et qui se détruisent les uns les autres. Quant au fond de sa pensée sur le platonisme, et de même sur la philosophie en général, nous la résumerons en quelques mots. Il croit que, dans toute philosophie, et dans celle de Platon en particulier, il pense que la mé-

thode est supérieure aux résultats. Il n'attache pas beaucoup d'importance aux doctrines philosophiques, mais il en attache une grande à la méthode philosophique, c'est-à-dire à la dialectique, qui n'est autre que l'art de discuter. Discuter ses propres opinions ou celles d'autrui, se rendre compte de ce qu'on pense, n'être dupe d'aucun préjugé, voir en toutes choses le pour et le contre, tirer de son propre esprit par la réflexion, de l'esprit des autres par l'enseignement et l'interrogation, ce qui y est sourdement, obscurément, voilà la méthode socratique, platonicienne, philosophique par excellence : c'est la liberté d'examen. Par là, la philosophie est sans prix, mais elle ne va pas plus loin : c'est une méthode, c'est un instrument, c'est un stimulant d'activité ; ce n'est pas une doctrine. Cependant parmi les diverses philosophies, il y en a une pour laquelle M. Grote ne dissimule pas ses préférences : c'est la philosophie de l'expérience, et en morale la doctrine de l'utilité. Mais au-dessus de ses propres opinions, il place la méthode philosophique elle-même ou la libre discussion. Pour tout dire, en un mot, il n'admet pas qu'il y ait une vérité absolue ; mais chacun se fait sa vérité à ses risques et périls par le déploiement libre de sa propre activité ; et c'est ce déploiement même qui est important ; car la pensée est bonne par elle-même indépendamment de son contenu. — Grote se proposait d'appliquer la même méthode d'analyse aux écrits d'Aristote ; mais il n'a pu achever ce travail. Son ouvrage, publié après sa mort (*Aristoteles*, London, in-8, 1872), ne contient qu'un certain nombre d'écrits. Nous devons encore signaler ses *Minod Works*, publiés récemment (1873) par M. A. Bain, et qui, outre des essais de critique historique, contient quelques morceaux de philosophie, entre autres, un examen du livre de Mill sur la philosophie d'Hamilton, et quelques fragments inédits (*Papers of philosophy*), dont le dernier est un examen du livre de M. Taine sur l'intelligence. Enfin, pour ne rien oublier, citons un ouvrage qui vient de paraître en Angleterre, et qui a été rédigé par Grote, sur les papiers de Bentham, sous ce titre : *Influence de la religion naturelle sur le bonheur temporel du genre humain.* P. J.

GROTIUS (Hugo de Groot). Le nom et les ouvrages d'Hugo Grotius ne se rapportent qu'indirectement à la philosophie. Son livre sur la *Vérité de la religion chrétienne* appartient plutôt à la critique historique et théologique qu'à la philosophie proprement dite. Le célèbre traité *du Droit de la paix et de la guerre*, qui a fait si longtemps autorité dans les relations diplomatiques, est avant tout un ouvrage de droit international, où les cas les plus généraux de cette science sont résolus d'après certains principes empruntés, les uns au droit romain, les autres à la seule raison, c'est-à-dire au droit naturel ; d'autres enfin à l'autorité de l'histoire. Mais, à l'époque où il écrivait, la renaissance comptait déjà plus d'un siècle, et la philosophie, renouvelée sous la forme antique, tendait à se faire jour dans les travaux de l'esprit. Né au sein du protestantisme, Grotius retenait quelque chose de la liberté qui avait donné naissance à la réforme, et qui, quoique timide encore, jetait dans la science un reflet de l'indépendance qui lui était commune avec le renouvellement des études littéraires. C'est sous cette double impression de son génie et de son siècle, que Grotius tenta de rattacher ses travaux à des principes philosophiques, et donna du droit naturel la définition suivante (*du Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, ch. I, § 10) : « Le droit naturel est une règle qui nous est suggérée par la droite raison, d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'une action est injuste ou morale, selon sa conformité ou sa non-conformité avec la nature raisonnable, et qu'ainsi Dieu, qui est l'auteur de la nature, défend l'une et commande l'autre. »

Cette définition, trop peu circonscrite, puisqu'elle renferme à la fois l'idée du droit et celle de la morale, est avec raison abandonnée aujourd'hui. Mais si nous nous reportons à l'époque où elle fut introduite dans l'étude du droit, on reconnaîtra qu'elle marqua un progrès dans cette science. Grotius vécut de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe. Lorsqu'il naquit, le duc de Guise balançait en France l'autorité de Henri III ; il avait un peu plus de vingt ans lorsqu'il fut mêlé, dans sa patrie, aux disputes des gomaristes et des arminiens, et manqua périr comme le grand pensionnaire. Ces temps, où la violence était partout maîtresse, ne pouvaient être favorables au droit. D'ailleurs, depuis plusieurs siècles, l'idée s'en était obscurcie ou tout à fait perdue en Europe. Aux notions, encore vagues peut-être que l'antiquité avait transmises à l'ère chrétienne, et que plusieurs Pères avaient recueillies pour les mettre en harmonie avec la loi nouvelle, avait enfin succédé un droit fondé sur quelques passages de la *Bible*. Il s'était peu à peu résolu dans la volonté absolue des souverains pontifes ; la puissance royale avait sur plusieurs points réagi contre cet arbitraire, plutôt poussée par l'instinct de sa conservation que guidée par l'idée bien définie d'un droit quelconque. Lorsqu'à des peuples ballottés entre l'autorité pontificale et la puissance despotique des princes, on invoqua le principe absolu d'une *règle qui nous est suggérée par la droite raison*, ce principe dut éclairer, comme d'une lumière nouvelle, des esprits préparés d'ailleurs à l'accepter par la culture renaissante des lettres et de la philosophie.

On comprend donc que l'esprit philosophique de notre époque ait attribué à Grotius une part remarquable dans les progrès que les temps modernes ont vu faire à la science du droit naturel. Mais on peut se demander jusqu'à quel point le principe qu'il a émis lui appartient en propre, et s'il ne le doit pas aux siècles immédiatement antérieurs, ou à l'antiquité dont les trésors littéraires venaient de se rouvrir.

Il ne serait pas exact de croire que la philosophie du moyen âge ait méconnu ce qu'il y a d'absolu dans le droit et dans la morale, et qu'elle se soit humblement conformée aux prétentions despotiques des pouvoirs contemporains. C'est la gloire de la philosophie d'élever nécessairement l'esprit de l'homme jusqu'à l'absolu, aussitôt que sa lumière commence à le guider. C'est là son terme inévitable ; elle y arrive, ou elle n'est pas. Aussi plus d'un grand esprit du moyen âge réagit-il par des idées généreuses contre les prétentions intéressées et capricieuses de l'autorité, et rappela les doctrines indépendantes et vraiment chrétiennes des premiers siècles de l'Église. Mais il faut reconnaître que plusieurs circonstances contribuèrent à empêcher les réformés du XVIe siècle de puiser à cette source. La scolastique était devenue suspecte à l'enthousiasme renaissant des admirateurs de l'antiquité, et d'un autre côté, quels que fussent les principes de la philosophie théologique des écoles, ils n'avaient jamais exercé d'influence sur les actes de l'autorité religieuse ; on était même tenté de les croire, dans certains cas, complices de ses écarts. Si donc la doctrine d'une raison universelle et absolue, appliquée au droit naturel, n'appartient pas en propre à Grotius, s'il n'a fait que la renouveler, c'est

surtout chez les anciens que nous devons la trouver.

Et en effet, il est facile de s'en assurer. Le fragment des livres de *la République* de Cicéron, conservé par Lactance, nous offre la pensée de Grotius sous une expression beaucoup plus précise. *Est quidem vera lex,* dit le jurisconsulte romain, *recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat.* Ainsi que l'auteur *du Droit de la guerre et de la paix,* c'est Dieu que Cicéron considère comme donnant par sa volonté la légitimité à cette loi. *Erit communis quasi magister et imperator deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator,* etc. Il est facile, pour peu qu'on soit versé dans l'histoire de la philosophie, de reconnaître, dans ces paroles, la partie la plus élevée de la tradition stoïcienne, celle par laquelle cette école se rattache aux doctrines de Platon.

Grotius a donc le mérite d'avoir rappelé dans un temps favorable, et avec une indépendance d'esprit qui lui fait honneur, des principes trop longtemps oubliés; on ne saurait lui attribuer la gloire de les avoir découverts. Mais ces principes qu'il remit en lumière avec tant d'opportunité et de bonheur, ne les a-t-il pas quelquefois perdus de vue? Toutes ses conséquences en sortent-elles rigoureusement? quelques-unes n'en sont-elles pas la destruction? Ce serait trop demander au génie de Grotius, que d'exiger du même écrivain d'avoir réformé les principes, sans avoir faibli dans quelques-unes des conséquences. Cette insuffisance lui est commune avec tous les hommes qui ont porté la réforme dans quelque partie de la science. On doit reconnaître, cependant, que la rectitude des principes l'a souvent heureusement guidé dans les nombreuses applications qu'il a été appelé à en faire dans son traité *du Droit de la guerre et de la paix,* en convenant toutefois qu'il ne s'est pas toujours soigneusement gardé de quelque faveur pour le despotisme. Il obéissait en cela aux préjugés contemporains que l'on ne secoue jamais tout entiers. La réforme d'ailleurs avait eu besoin de l'appui de plusieurs princes temporels, et, si quelques-uns d'entre eux avaient accepté avec plaisir la force qu'ils y puisaient contre les prétentions de Rome, ils ne paraissaient pas y trouver un motif suffisant de renoncer à leur despotisme, et n'entendaient pas qu'on l'attaquât. De là la nécessité où se trouva plus d'un écrivain protestant, de ne pas désapprouver des mesures et des faits que le véritable esprit de la réforme ne pouvait cependant manquer de condamner.

Quels que fussent les liens qui pesaient sur le génie de Grotius et retenaient sa plume, il chercha sincèrement les solutions les plus équitables, et, s'il n'y parvint pas toujours, son siècle en est plus coupable que lui. La pureté de ses intentions et l'élévation de son esprit lui donnèrent le droit de s'adresser, en finissant son traité, aux princes chrétiens dans les termes suivants : « Je prie donc Dieu, qui seul en a le pouvoir, qu'il lui plaise de graver ces maximes dans le cœur de ceux à qui sont confiées les affaires de la chrétienté; qu'il lui plaise d'éclairer leurs esprits des lumières du droit divin et du droit humain, et de leur inspirer sans cesse cette pensée : qu'ils sont les ministres de Dieu, établis pour gouverner les hommes, les plus chères de ses créatures. »

Né à Delft, en Hollande, le 10 avril 1583, Grotius se distingua de bonne heure par sa science et son génie. Mêlé aux infortunes de Barneweldt, il fut condamné à une prison perpétuelle de laquelle il parvint à s'échapper, et demeura onze ans dans les Pays-Bas catholiques, vivant d'une pension que lui faisait le roi Louis XIII. Il rentra dans son pays vers l'année 1630, d'où, malgré la protection du prince d'Orange, il fut obligé de s'exiler de nouveau. Il se retira à Hambourg, qu'il ne tarda pas à quitter, sur l'invitation de la reine Christine, qui l'éleva, dans ses États, à la dignité de conseiller; elle l'envoya bientôt auprès de Louis XIII, où il resta encore près de onze ans. A la suite de cette ambassade, ayant revu Christine à Stockholm, et obtenu la permission de se retirer dans sa patrie, il s'embarqua pour revenir en Hollande; mais le vaisseau qui le portait échoua sur les côtes de Poméranie. Grotius continua sa route par terre, quoique infirme; et la fatigue ayant augmenté son mal, il mourut le 28 août 1645, à Rostock, où la maladie l'avait forcé de s'arrêter. Il était âgé de soixante-deux ans.

Beaucoup de ses ouvrages ont rapport à la polémique religieuse de son temps; aucun ne peut être rangé dans la philosophie proprement dite. Nous avons remarqué l'unique point où cette science est intervenue dans ses ouvrages; l'application qu'il en a faite est assez importante pour marquer sa place dans l'histoire de la philosophie du droit.

Le traité *de Jure belli et pacis* a été publié à Paris, en 1626, in-4, et traduit en français par Barbeyrac,' Amsterdam, 1724, 2 vol. in-4. Une nouvelle traduction française du même traité a été publiée par Pradier-Fodère, *le Droit de la guerre et de la paix,* 3 vol. in-8, Paris, 1865-1866. — On peut consulter : Gaspard Brant, *Vie de Grotius,* en hollandais, Amsterdam, 1727; — Burigny, *Vie de Grotius,* Paris, 1750. H. B.

GUÉNARD (Antoine), né en 1726 à Daublani en Lorraine, entra en 1754 dans la compagnie de Jésus, et devint aussitôt préfet du collége de Pont-à-Mousson. En 1755 l'Académie française avait mis au concours cette question : « En quoi consiste l'esprit philosophique, conformément aux paroles de saint Paul, *non plus sapere quam oportet sapere?* » Guénard composa sur ce sujet un discours, qui fut couronné, et jugé supérieur à tous ceux qui jusqu'alors avaient obtenu cette distinction. Il a été publié la même année, et souvent réimprimé, notamment à Paris en 1843. Laharpe en fait un grand éloge, et s'étonne « qu'un homme qui écrivait si bien soit resté depuis dans une entière inaction, ou du moins dans un silence absolu, et qu'il se soit refusé à son talent ou au public. » En effet, Guénard ne paraît avoir rien écrit hormis ce discours et un abrégé de la doctrine du P. Berruyer. Il avait, disent les historiens de son ordre, préparé pendant trente ans une réfutation de l'*Encyclopédie*; mais au milieu des dangers qu'il courut pendant la Révolution, il en brûla le manuscrit. Il mourut en 1806. Les mérites qui ont valu à son Mémoire l'admiration des contemporains ont un peu vieilli. L'éloquence de ce morceau nous paraît un peu emphatique, et on y voudrait moins de rhétorique et plus de science. Mais il faut louer les sentiments généreux qui y sont exprimés, le respect pour la philosophie et pour la liberté de penser, et l'enthousiasme pour la doctrine de Descartes, d'abord si mal accueillie par les jésuites. On a souvent cité les pages où Guénard représente « le génie puissant et hardi qui vint dire aux autres hommes que pour être philosophe, il ne suffit pas de croire, mais qu'il fallait penser. » Il est un peu embarrassé quand il rappelle « les cris et la fureur de l'ignorance », quand il représente Descartes persécuté « comme novateur et impie »; mais il s'en tire en attribuant cette animosité « aux philosophes irrités contre le

père de la philosophie pensante. » Il abandonne résolûment à l'examen tout ce dont la raison peut discuter, réservant seulement à la foi « les mystères et les objets impénétrables. » La philosophie doit s'attacher aux vérités « qui se laissent toucher et manier et qui répondent de toutes les autres; » mais il est un moment où rencontrant les abîmes de l'infini, elle doit « se voiler les yeux comme le peuple et remettre l'homme avec confiance entre les mains de la foi. » E. C.

GUÉRINOIS (Jacques-Casimir), né à Laval en 1640, entra, à peine âgé de onze ans, dans le couvent des jacobins de cette ville. A seize ans, il fit profession dans la maison de la rue Saint-Jacques, à Paris. Il professa la théologie à Bordeaux, et mourut dans cette ville, le 24 septembre 1703. Guérinois a écrit un long traité contre la philosophie cartésienne, qui fut publié, l'année de sa mort, sous ce titre : *Clypeus philosophiæ Thomisticæ, contra veteres et novos ejus impugnatores*, 4 vol. in-8, Bordeaux, 1703. Le premier volume concerne la logique; le second, la première partie de la physique; le troisième, les autres parties de la physique; le quatrième, la métaphysique et l'éthique. Ce théologien est un de ceux qui incriminèrent avec le plus de véhémence la doctrine de Descartes, et qui appelèrent sur la tête de ses disciples les foudres de l'excommunication. On trouve quelques renseignements biographiques sur Jacques-Casimir Guérinois, dans Échard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 762. B. H.

GUILLAUME de Champeaux, voyez Champeaux.

GUILLAUME de Conches, né à Conches, petite ville de Normandie, vers la fin du xie siècle, professa à Paris la grammaire et la philosophie. On ignore l'époque précise de sa mort, qui eut lieu, suivant les uns, en 1150, et suivant d'autres un peu plus tard. Guillaume, dont les historiens de la philosophie mentionnent à peine le nom, ne méritait pas l'oubli où il est tombé. Jean de Salisbury, qui suivit trois ans ses leçons, le cite avec éloge, à côté de Bernard de Chartres et d'Abailard, comme un des maîtres les plus accrédités du xii[e] siècle. Il possédait toute l'érudition qu'on pouvait avoir de son temps, et il a même commenté la partie du *Timée* de Platon traduite par Chalcidius. On lui doit aussi un Commentaire sur la *Consolation de lo philosophie*, de Boèce. Ses ouvrages originaux consistent dans une suite de grands traités qui paraissent être le résumé de son enseignement, et qu'on trouve souvent cités chez les écrivains postérieurs. En voici les titres : *Magna de naturis philosophia*, imprimée vers 1474, en 2 vol. in-f°, sans date et sans nom d'imprimeur ni de lieu; — *Philosophia minor*, publiée dans les œuvres du vénérable Bède, sous le titre de περὶ διδαξεων, *sive quatuor libri de Elementis philosophiæ*, et attribuée, d'une autre part, à Honoré d'Autun, sous celui de *Philosophia mundi;* mais il n'est pas douteux que l'ouvrage ne soit de Guillaume, sous le nom duquel des auteurs contemporains en citent de longs fragments; — *Pragmaticon philosophiæ*, composé pour le duc de Normandie, Geoffroy le Bel, et imprimé à Strasbourg en 1566, in-8; — *Secunda* et *Tertia Philosophia*, restées manuscrites, hormis de courts fragments donnés par M. Cousin à la suite des ouvrages inédits d'Abailard. Tous ces traités sont de véritables encyclopédies plus ou moins abrégées, qui contiennent les éléments des sciences enseignées au xii[e] siècle, la théologie, l'astronomie, et même la physique et l'anthropologie; mais ce qu'ils ont de remarquable, c'est surtout l'amour que l'auteur y montre pour la philosophie; c'est l'intérêt qu'il porte à ses progrès, et la hardiesse avec laquelle il défend sa cause contre les défiances du pouvoir ecclésiastique. « Ils ne savent rien sur les forces de la nature, s'écrie-t-il (*Philosophia minor*, lib. I, c. xxiii), et ils désirent voir leur ignorance régner sur tous les esprits : voilà pourquoi ils proscrivent nos recherches, et nous ordonnent de croire, comme le premier venu, sans jamais nous demander : pourquoi ? » — « Est-il venu à leur connaissance, continue-t-il, que quelqu'un fait des recherches, ils s'écrient : C'est un hérétique. Pauvres hommes ! qui tirent plus de gloire d'un capuchon, qu'ils n'ont de confiance en leur sagesse. Mais ayez soin, je vous prie, de ne pas vous laisser prendre à ces dehors trompeurs. C'est le cas, ou jamais, d'appliquer ces paroles du satirique latin :

Fronti nulla fides: quis enim non vicus abundat
Tristibus obscenis? »

Il paraît que Guillaume de Conches professait, à l'égard de la Trinité et de l'âme du monde, des sentiments très-voisins de ceux d'Abailard. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, les dénonça dans une lettre à saint Bernard ; mais notre auteur se rétracta, et l'affaire n'eut pas de suite. Ses autres opinions manquent d'originalité, et méritent peu d'être connues. Le commentaire de Guillaume sur le *Timée* a été retrouvé par M. Cousin, qui l'attribuait à Honoré d'Autun, *Ouvrages inédits d'Abailard*, p. 646, in-4, Paris, 1836. Cette erreur a été relevée par M. Jourdain, *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle au* xii[e] *siècle*, p. 101 et suiv., et p. 105, in-8, Paris, 1838. Le même auteur dans ses *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XX, a donné l'analyse du Commentaire de Guillaume de Conches sur la *Consolation de la philosophie*. C. J.

GUILLAUME de Paris, surnommé ainsi parce qu'il fut évêque de Paris, est aussi connu sous le nom de Guillaume d'Auvergne, du lieu de sa naissance (Aurillac). En 1228, il monta sur le siége épiscopal de Paris, qu'il occupa jusqu'à sa mort, arrivée en 1248 ou 1249. Pendant les vingt années de son épiscopat eurent lieu plusieurs événements auxquels Guillaume ne put rester étranger : telles furent l'interruption des cours de l'Université, l'introduction des franciscains et des dominicains dans l'enseignement, et surtout la propagation de la philosophie d'Aristote. Déjà plusieurs branches de cette philosophie avaient été frappées d'anathème, et en 1240 on voit Guillaume de Paris blâmer et condamner quelques distinctions subtiles touchant la Trinité et la nature des anges. Prévenu, sans doute, par les condamnations qui, en 1210, en 1215 et en 1230, frappèrent la métaphysique et la physique d'Aristote, Guillaume de Paris se montra sévère envers celui-ci, et même envers la philosophie en général. Il l'étudia cependant avec ardeur et donna une attention particulière aux écrivains arabes; on lui doit à cet égard des renseignements utiles; mais il ne faut pas oublier cependant que dès le milieu du xii[e] siècle, les écrits d'Avicenne, de Gazâli et de Farabi étaient déjà connus. Guillaume avait des connaissances étendues, sans pourtant s'élever par là au-dessus de la plupart de ses contemporains, dont plusieurs le surpassent sous le rapport des doctrines. La tendance platonicienne qui se montre dans ses écrits est due aux Arabes; mais ce qui le distingue, c'est une réserve poussée souvent jusqu'à l'exagération, et qui résulte de l'idée qu'il se faisait de la philosophie. « Est enim philosophia, dit-il (*de Universo*, p. 1), velut lucerna modici et tenebrosi luminis in tenebris multis atque densissimis et nocte optata lucens. » Cette

conception excessivement timide de la philosophie, qu'il se plaît à affaiblir au profit de la théologie, ne l'empêche pas cependant de faire preuve de lumière et de raison dans plusieurs endroits de ses écrits, dont le plus remarquable est le *de Universo*. C'est un traité dans le genre de ceux auxquels on donna plus tard le nom de *Somme*. En effet, dans le *de Universo*, Guillaume de Paris se propose de traiter toutes les questions relatives à la philosophie; il nous l'apprend lui-même en commençant. Il ne faut donc pas regarder cet écrit comme un traité de l'univers, ainsi que cela est arrivé quelquefois. D'après le but qu'il se propose, Guillaume aborde les questions les plus élevées de la philosophie, en commençant par Dieu, au sujet duquel il combat beaucoup trop longuement l'erreur des manichéens. Entraîné quelquefois sur les pas des Arabes, il va plus loin qu'il ne voudrait; c'est ainsi que, lorsqu'il entre dans le camp de la cosmologie, il est sur le point de tomber dans une sorte de panthéisme, qu'il s'efforce de démentir ailleurs, en démontrant la création et en opposant l'une à l'autre les idées de durée et d'éternité. Ce qui est plus digne de remarque, c'est le soin et l'ardeur qu'il met à défendre la liberté de l'homme. Le *de Universo* renferme un traité complet sur la Providence, dans lequel Guillaume de Paris fait les plus louables efforts pour réfuter le fatalisme, sous quelque forme qu'il se présente. Il se croit même obligé de prouver fort au long que l'influence des astres sur l'homme ne va pas jusqu'à le priver de sa liberté. Il arrive par là à une conclusion qu'il cherche à confirmer encore dans son traité *de l'Ame*, en démontrant, autant qu'il est en lui, la simplicité et l'immortalité de l'âme. Quoique les raisons qu'il emploie pour arriver à son but ne soient pas toujours les meilleures, cependant c'est lorsque Guillaume traite ces différentes questions qu'il est le plus digne d'attention; sur le reste, il ne s'élève pas au-dessus du commun des penseurs de son temps, si ce n'est par l'érudition. Un des premiers dans le moyen âge, il aborda la théorie de la connaissance, et fit mention de ces intermédiaires qui, dans la suite, occupèrent une si grande place dans la scolastique. Par les questions qu'il a effleurées, par ses tendances à étudier les Arabes, autant que par l'époque où il écrivit, Guillaume de Paris est un de ceux qui forment la transition entre les scolastiques qui, dans la troisième époque, se livraient uniquement aux travaux d'érudition, et ces hommes à la fois plus instruits et plus hardis qui se distinguèrent par leur savoir et leurs doctrines. S'il diffère des premiers par une tendance plus philosophique, il se sépare encore plus des seconds par son extrême timidité. Son style, qu'on a trouvé supérieur à celui de ses contemporains, ne vaut guère mieux; mais ce qu'on ne peut lui contester, c'est une connaissance assez étendue des philosophes arabes et juifs, qu'il cite souvent. Il y a un nom qu'on rencontre avec étonnement dans le *de Universo* (p. 1) : c'est celui de saint Bonaventure, qui ne devait guère avoir que vingt-sept ans quand mourut Guillaume de Paris.

Guillaume de Paris a laissé un grand nombre d'écrits, dont quelques-uns ont été imprimés, et dont voici la liste : *Censura detestabilium errorum* (voy. la *Bibliothèque de Paris*, édition de Lyon, t. XXV, p. 329) ; — *Tractatus de sancta Trinitate et attributis divinis* ; — *de Anima* ; — *de Pœnitentia* ; — *de Collatione beneficiorum ecclesiasticorum* (imprimé plusieurs fois) ; — *Liber de rhetorica divina* ; — *Liber de fide et legibus* ; — *de Universo*, pars 1ª et 2ᵈᵃ. Tous ces ouvrages ont été réunis en 2 volumes. in-f°, Orléans, 1674.

Il existe, en outre, plusieurs ouvrages inédits : *Epistolæ ad diversos* ; — *Tractatus de Dæmonibus* ; — *de Claustro animæ* ; — *de Dono scientiæ* ; — *de Professione noviliorum* ; — *de Bono et Malo* ; — *de Primo principio* ; — *Commentarii in Psalterium* ; — *In Proverbia Salomonis* ; — *In Ecclesiasten* ; — *In Cantica canticorum et in Evangelium Matthæi*. Selon Oudin, le commentaire sur saint Matthieu serait celui qu'on trouve imprimé à la suite des œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. Nous croyons pouvoir ajouter au nombre des écrits de Guillaume de Paris, un traité qu'il cite lui-même dans le *de Universo* (p. 1) et qui a pour titre : *Tractatus de meritis et retributionibus animarum nostrarum*. On lui a attribué des sermons et un dialogue sur les sept sacrements; mais les sermons sont de Guillaume Perault, de Lyon, et le dialogue est de Guillaume de Beaufet, d'Aurillac, et qui a été aussi évêque de Paris, de 1304 à 1320, ce qui fait qu'on l'a quelquefois confondu avec le premier Guillaume de Paris. Consultez Javary, *Guilielmi Alverni episcopi parisiensis psychologica doctrina in eo libro quem de anima inscripsit exprompta*, Paris, 1851, in-8. X. R.

GUILLAUME DE MOËRBEKA, ainsi appelé du village de Flandre où il naquit au commencement du XIIIᵉ siècle, entra jeune encore dans l'ordre de Saint-Dominique. Sa profonde connaissance de la langue arabe et de la langue grecque engagea ses supérieurs à le comprendre au nombre des missionnaires que l'ordre envoyait chaque année en Orient. En 1281, il devint archevêque de Corinthe. On ignore l'époque de sa mort, qui paraît avoir suivi de près son élévation à l'épiscopat. A l'exception d'un *Traité de Géomancie*, demeuré manuscrit, Guillaume de Moërbeka n'a laissé aucun ouvrage original; cependant il n'en a pas moins contribué au progrès des idées et de la philosophie de son siècle, par les nombreuses traductions dont il est l'auteur. Les historiens s'accordent, en effet, à lui attribuer une version latine de tous les ouvrages d'Aristote, entreprise à l'invitation de saint Thomas; et quand bien même on contesterait l'entière exactitude de cette allégation, il resterait démontré, par le témoignage des manuscrits, que Guillaume a traduit la *Politique*, la *Rhétorique*, et le *Commentaire* de Simplicius sur les livres du *Ciel*. Il a aussi fait passer dans la langue latine plusieurs opuscules de Galien et d'Hippocrate, et, ce qui intéresse davantage la philosophie, plusieurs ouvrages de Proclus dont nous ne possédons pas le texte original. Cette dernière traduction fait partie des œuvres du philosophe grec publiées par M. Cousin. Quétif et Echard ont consacré à Guillaume un article étendu de leur grand ouvrage sur les écrivains de l'ordre de Saint-Dominique, *Scriptores Ordinis Prædicatorum recensiti*, in-f°, Paris, 1719, t. I, p. 388 et suiv. Consultez aussi Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, nouv. édit., Paris, 1842, p. 67 et suiv.; Schneider, dans la Préface de son édition de l'*Histoire des animaux d'Aristote*, 4 vol. in-8, Leipzig, 1811, p. 126 et suiv., et surtout un article de V. Le Clerc, *Hist. littér. de la France*, t. XXI. C. J.

GURLITT (Jean-Godefroi), philosophe, philologue et théologien distingué, naquit à Halle en 1754, et mourut à Hambourg en 1827, après avoir passé toute sa vie dans l'enseignement, soit comme professeur, soit comme directeur de divers établissements publics. Il a laissé plusieurs écrits, parmi lesquels on distingue une *Esquisse de la philosophie* (in-8, Magdebourg,

1788), et une *Histoire de la philosophie* (in-8. Leipzig, 1786). La clarté, le bon sens, une parfaite indépendance dans les idées, jointe à beaucoup d'élévation et à des connaissances très-solides, tels sont les principaux mérites de ces deux ouvrages, dont le dernier est le plus estimé. Tennemann le compte parmi ceux qui ont le plus contribué à introduire dans l'histoire de la philosophie l'esprit critique et la méthode. En théologie, Gurlitt se montra un champion ardent du rationalisme.

GYMNOSOPHISTES (sages qui vivent tout nus ou à peu près nus). C'est sous ce nom que les Grecs d'abord, et les Romains, à leur imitation, désignèrent les brahmanes. Dans les *Tusculanes* (liv. V, ch. XXVII), Cicéron, traitant de la douleur et de la fermeté inébranlable que certains hommes ont mise à la supporter, dit : « Dans l'Inde, ceux qui passent pour sages restent nus toute leur vie, et reçoivent sans douleur la neige et l'atteinte des frimas; et, quand ils veulent lutter contre le feu, ils se laissent brûler sans pousser un soupir. » De son côté, Arrien, qui travaillait sur les mémoires authentiques des lieutenants d'Alexandre, Ptolémée et Aristobule, raconte (*Expédition d'Alexandre*, liv. VII, ch. I) qu'en arrivant à Taxila sur l'Indus, le conquérant rencontra des philosophes en assez grand nombre, lesquels vivaient tout nus; et qu'il proposa vainement à Dandamis, d'autres disent Mandanis, leur chef, de le suivre. Alexandre, grand admirateur de ces sages, de leurs mœurs austères et de leur vertu, n'obtint cette condescendance que de Calanus, un des moins célèbres parmi ces gymnosophistes. Calanus suivit l'armée macédonienne durant quelque temps, faisant estimer son courage et son caractère de tous ceux qui le connurent, et particulièrement du roi. Il était alors âgé de près de soixante-dix ans. Atteint de souffrances, que l'âge amène trop souvent avec lui, et ne voulant pas les supporter plus longtemps, il résolut de se brûler, et de hâter l'instant de sa délivrance par cet effroyable suicide. Il indiqua le jour où il comptait consommer ce sacrifice; et, dans une plaine près de Pasargade, en présence de toute l'armée, au milieu d'une pompe magnifique préparée par les soins du roi, il se laissa brûler sans pousser un gémissement, sans exprimer un regret. Alexandre ne crut pas devoir assister jusqu'à la fin à cet horrible spectacle. Soit affection, soit peut-être aussi dédain pour cette frénésie, il ne voulut pas voir mourir dans un affreux tourment un homme qu'il aimait.

Plutarque confirme tout ceci dans la *Vie d'Alexandre*, et il ajoute qu'un Indien qui suivit César renouvela dans Athènes le spectacle jadis donné par Calanus, et que le lieu où il se brûla reçut depuis lors le nom de Sépulture de l'Indien.

Strabon, dans son livre XV[e], emprunte aussi, avec sa gravité habituelle, des détails tout à fait pareils aux *Mémoires* d'Aristobule, de Néarque, de Mégasthène. Il dépeint, d'après eux, les brahmanes avec une fidélité et une exactitude vraiment irréprochables, et il donne même sur leurs doctrines des aperçus qui, bien que très-généraux, sont parfaitement justes. La sagacité et la curiosité des Grecs ne s'y étaient donc point trompées; et, si leurs relations directes avec l'Inde avaient duré plus longtemps, on peut croire, d'après ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes, qu'ils auraient devancé de quinze ou vingt siècles presque toutes les découvertes de la science moderne.

Ce témoignage de l'antiquité sur les gymnosophistes, bien qu'on l'ait plus d'une fois révoqué en doute à cause de la singularité même des faits, est cependant incontestable. Nous n'avons plus à le suspecter d'exagération, nous qui connaissons les mœurs des Indous. Elles sont aujourd'hui à peu près ce qu'elles étaient au temps d'Alexandre, et elles nous offrent encore trop souvent les exemples d'un fanatisme aussi extravagant que celui de Calanus. Il y a encore dans l'Inde bien des brahmanes qui vivent nus, et qui se soumettent pieusement pendant de longues années à des tortures atroces. Tous les voyageurs l'attestent d'une manière unanime; et la civilisation européenne n'a rien pu jusqu'ici contre ces coutumes insensées. Elles subsistent et subsisteront longtemps encore, selon toute apparence. Les causes qui les ont provoquées, le climat et les croyances, ne sont guère aujourd'hui moins puissantes qu'elles ne l'étaient jadis, et il suffit de lire les récits parfaitement authentiques des voyageurs, et même les documents officiels, pour être convaincu que ces causes exerceront pendant bien des siècles encore leur funeste influence.

Il faut se rappeler que, longtemps avant l'expédition d'Alexandre, la renommée des sages indiens était fort grande dans la Grèce. Une tradition, plus ou moins suspecte, rapportait que c'était auprès d'eux que Pythagore et Démocrite étaient allés puiser leur science et leurs dogmes. Anaxagore, Pyrrhon même, voyagèrent, dit-on, dans ces lointains pays par amour pour la philosophie, comme y voyagea plus tard Apollonius de Tyane, le héros de Philostrate. Quand on parlait de l'Orient et de la sagesse de ses antiques doctrines, c'était à la Perse quelquefois, mais surtout à l'Inde, que s'adressaient ces louanges un peu emphatiques, qui semblaient emprunter beaucoup à l'éloignement même des lieux. Ces louanges étaient généralement répétées dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et par les philosophes païens et par les Pères de l'Église. A Alexandrie, qui avait avec les Indes des communications plus fréquentes, et qui en recevait des informations plus précises, la gloire des sages indiens était acceptée par des partis qui, sur presque tout le reste, étaient en irrémédiable désaccord. Porphyre, rénovateur de la doctrine pythagoricienne, exaltait la tempérance des brahmanes, et, un siècle à peine après Porphyre, saint Ambroise, archevêque de Milan, écrivait, dit-on, sur leurs mœurs un ouvrage où elles n'étaient pas moins admirées.

Que ce livre d'un saint chrétien soit apocryphe, que ces traditions sur les premiers et les plus illustres philosophes de la Grèce, voyageant dans l'Inde, soient inexactes, ces faits n'en attestent pas moins toute l'admiration que l'antiquité avait vouée à la sagesse indienne, et que rehaussaient encore dans l'opinion du vulgaire ces prodiges de constance et de sauvage énergie dont toute l'armée macédonienne avait été jadis témoin.

Le moyen âge ne sut rien sur l'Inde et sur les gymnosophistes au delà de ce qu'en avaient su les anciens. Les croisades n'apportèrent point de renseignements nouveaux; et lorsque, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, l'érudition, dans son activité infatigable, essaya de scruter ces antiques secrets, elle dut s'en tenir aux témoignages unanimes mais bien incomplets des Grecs et des Latins. On peut voir par tous les historiens de la philosophie, et par Brucker entre autres, minutieux et savant comme il l'est, combien ces renseignements étaient insuffisants et vagues. C'est d'après eux seuls cependant qu'il a essayé de tracer la vie et la doctrine des sages de l'Inde.

Telle était encore la pénurie de nos connais-

sances sur ce sujet jusqu'à la fin du xviiie siècle, c'est-à-dire jusqu'à la conquête de l'Inde par les Anglais, et l'établissement d'une nation européenne dans ces contrées. Voltaire et les philosophes dont il était le chef et l'inspirateur avaient bien compris, sur les données seules des anciens, et d'après quelques informations directes, qui dès lors pénétrèrent de temps à autre en Europe, toute l'importance de la philosophie indienne. Ils avaient recherché avec un immense empressement les monuments originaux. Des extraits, des traductions leur avaient été transmis, mais trop peu exacts encore, et surtout en petit nombre. Il était bien impossible de rien tirer de complet de ces fragments, trop souvent défigurés par l'ignorance et la passion; mais dès lors on pouvait prévoir les découvertes qui ne tardèrent pas à être faites, et qui vinrent éclairer d'un jour tout nouveau les traditions antiques, et les justifier bien au delà de ce qu'on pouvait attendre. Une fois que la langue sacrée des brahmanes fut connue, que l'étude du sanscrit put devenir régulière et facile, des savants, des hommes d'État, de simples marchands même recueillirent de toutes parts les ouvrages religieux, philosophiques, littéraires, scientifiques, etc., qu'avait produits depuis des siècles l'esprit indien. Cette moisson dépassa bientôt toutes les espérances, et il n'est pas d'année aujourd'hui même qui ne l'accroisse et ne la complète. Des manuscrits parfaitement authentiques des *Védas*, des *Oupanishads*, des *Pouranas*, et de tous les systèmes de philosophie, sans parler des pièces de théâtre, des poésies de toutes sortes, et même des ouvrages de science, sont aujourd'hui possédés, et par les sociétés scientifiques qui se sont fondées dans l'Inde et en Europe, et par les dépôts publics de toutes les nations éclairées, à Londres, à Paris, à Berlin, etc. La presse a déjà publié quelques-uns de ces monuments, et les labeurs persévérants des philologues nous les feront tous successivement connaître.

De 1824 à 1829, Colebrooke a pu, dans une série de mémoires qui lui feront un nom à jamais illustre, analyser les grands systèmes qui jadis ont divisé la philosophie indienne. Il n'a fait qu'y indiquer les traits principaux, et il reste encore beaucoup à faire après lui pour bien connaître les détails. Mais cette précieuse esquisse a suffi pour révéler aux philosophes et aux érudits les trésors les plus inattendus et les plus rares. C'est en s'appuyant uniquement sur ces informations que M. Cousin a pu démontrer, dans son cours de 1829, que la philosophie indienne s'était développée précisément comme toutes les philosophies, d'après les lois mêmes que Dieu impose à l'esprit humain; et que, si elle était aussi riche que nulle autre, elle n'était pas moins régulière. Depuis Colebrooke, il n'a été fait aucun travail vraiment considérable sur la philosophie indienne, et l'érudition a devant elle des labeurs très-longs avant d'avoir rempli le cadre que la main de l'illustre indianiste a tracé.

Mais, on peut aujourd'hui l'affirmer sans la moindre hésitation, la tradition ne s'est point trompée en attribuant aux gymnosophistes, aux brahmanes indiens, la plus vaste, si ce n'est la plus pure sagesse. L'antiquité, sans bien connaître ce dont elle parlait, n'a pourtant rien exagéré; et la philosophie grecque, fière comme elle l'était à bon droit de ses chefs-d'œuvre, n'aurait pas été peu étonnée, sans doute, d'apprendre que la science indienne, originale comme elle, l'a souvent égalée, parfois dépassée en profondeur et en fécondité. Le doute à cet égard n'est plus désormais permis, et les progrès mêmes de nos connaissances ne peuvent que justifier notre admiration en accroissant nos lumières. Nous savons aujourd'hui de science parfaitement certaine que cette philosophie, qu'il nous est donné d'étudier dans ses moindres détails, était connue et pratiquée avec toute sa grandeur et même tous ses excès sur les bords de l'Indus et du Gange il y a vingt-deux siècles au moins. Ces sages, qui vivaient tout nus sous un magnifique et doux climat, ou qui se vêtissaient à peine, qui fuyaient à l'aspect de l'armée conquérante des Macédoniens, et qu'Alexandre, au rapport de Plutarque, devait faire prendre à la course par ses soldats; ces hommes pleins de courage, qui bravaient les plus affreuses tortures; ces instituteurs vénérables que jadis les sages de la Grèce étaient allés consulter, et que le royal disciple d'Aristote pouvait entretenir avec profit, comme essayèrent de le faire plus tard des philosophes et de savants voyageurs, en un mot les gymnosophistes, tant célébrés par les Grecs, ne sont autres que les brahmanes, se soumettant encore de nos jours à ces austérités qui épouvantèrent les plus valeureux soldats du monde ancien, livrés tout entiers à la méditation et à l'ascétisme, auteurs, pendant une période indéfinie de siècles, de systèmes religieux et philosophiques qui sont désormais un des principaux titres de l'esprit humain, et qu'il nous est permis de connaître avec tout autant d'exactitude que nous pouvons connaître Socrate, Platon et Aristote.

Ainsi, les travaux de la philologie contemporaine ont donné une valeur considérable aux témoignages de l'antiquité sur les gymnosophistes, et il est interdit à l'histoire de la philosophie de les passer désormais sous silence, si elle ne veut se mutiler elle-même. Ces brahmanes que vit Alexandre, et dont l'un le suivit certainement jusqu'en Perse, faisaient partie de cette grande société théocratique qui a laissé tant de monuments de son génie, et qui avait dès lors les croyances et les mœurs qu'elle a conservées jusqu'à nous.

Pour bien connaître cet obscur sujet des gymnosophistes tels que se les représentait l'antiquité qui les nomma, il faudrait rapprocher avec soin les divers passages de Cicéron, de Strabon, d'Arrien, de Plutarque, puisant aux documents laissés par les compagnons d'Alexandre, même les récits fabuleux de Philostrate et d'Apulée, les opinions de Porphyre, les renseignements plus sérieux qui sont réunis dans les ouvrages faussement attribués à Palladius et à saint Ambroise, enfin quelques détails épars dans d'assez nombreux écrivains. C'est la tâche qu'a essayée Jo. Schmidius dans une dissertation souvent citée par Brucker. Dans l'antiquité, le témoignage de Strabon est de beaucoup le plus sérieux et le plus complet.

M. Lassen, professeur de sanscrit à Bonn, a fait paraître, sous le titre de *Gymnosophista*, un recueil de philosophie indienne dont le premier cahier, le seul publié jusqu'à présent, contient la *Sankhya karika*, ou résumé en vers mémoratifs du système sankhya.

Pour apprécier un peu mieux ce qu'était la philosophie des gymnosophistes, on peut voir plus loin l'article Indiens (Philosophie des).

B. S.-H.

HABITUDE. Une manière d'être qui n'a été d'abord qu'un accident dans notre existence vient-elle à se prolonger ou à se répéter souvent, nous sentons alors se développer en nous une disposition particulière, c'est-à-dire tout à la fois un penchant et une aptitude à la produire ou à

la supporter, selon qu'elle est active ou passive. Ce penchant, quand on ne cherche pas à le combattre, peut devenir, avec le temps, aussi irrésistible et aussi impérieux que les besoins primitifs de notre nature; et l'aptitude qui s'y lie, s'accroissant dans la même proportion, finit par substituer la rapidité et la sûreté de l'instinct aux plus pénibles efforts de la volonté ou de la réflexion. Le principe général, ou plutôt la force qui amène dans notre constitution ce double résultat, se nomme l'habitude. Les *habitudes* sont les effets déterminés qu'elle produit en nous, ou les modificaitons diverses qu'elle fait subir à chacune de nos facultés.

Rien de plus obscur et de plus mystérieux que cette force, précisément parce qu'elle tend à supprimer la réflexion pour se mettre à sa place; parce qu'elle s'empare de nous souvent avant que la réflexion ait eu le temps de naître, et réussit, sinon à détruire, du moins à affaiblir singulièrement la conscience elle-même. Mais en même temps rien de plus intéressant à observer. Elle est le principal ressort de la puissance que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos semblables, et sur une grande partie de la nature. Quoiqu'elle diminue l'empire de la liberté, elle ne peut rien cependant qu'avec son concours, et chacun de ses résultats peut être regardé, à bon droit, comme notre œuvre. Elle modifie profondément les dispositions et les facultés que nous apportons en naissant. Elle est l'auxiliaire le plus puissant et de l'industrie, et des arts, et de la parole, et de la tradition, et de l'éducation, et même de la moralité humaine : car aucune vertu ne résisterait, s'il fallait recommencer chaque jour les mêmes sacrifices et les mêmes luttes, sans se trouver le lendemain plus fort que la veille. Enfin, mise en action par notre volonté, son empire s'étend aussi sur les animaux, dont elle fait nos esclaves, sur la nature vivante en général, et sur les principes mêmes, ou du moins sur les organes de la vie. Qui n'a observé la différence qui existe entre deux animaux de même espèce, dont l'un vit à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'état de nature, et l'autre à l'état de domesticité? Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les mœurs et la constitution qui ont été contractées dans cette dernière condition se transmettent d'une génération à une autre, sans que la main de l'homme ait besoin d'intervenir une seconde fois. C'est un fait non moins connu qu'un désordre survenu dans les fonctions de la vie, lorsqu'il se prolonge suffisamment et se renferme dans une certaine mesure, tend, pour ainsi dire, à se perpétuer, résiste à tous les assauts de l'art, et suit un cours non moins régulier que les phénomènes ordinaires de l'organisme. Notre sang se précipite et vient s'accumuler périodiquement vers le point où, à plusieurs reprises, et à des intervalles égaux, nous lui avons livré passage. Notre corps se familiarise peu à peu avec les poisons, avec les remèdes les plus énergiques, et finit par devenir tout à fait insensible à leur action. On n'observe rien de pareil dans la matière inorganique. On aura beau, comme le remarque Aristote (*Ethic, Eud.*, lib. II, c. II), lancer une pierre dans l'espace, on ne lui donnera pas le moindre penchant à se mouvoir d'elle-même. Nous ajouterons que la constitution des animaux serait tout aussi invariable si l'homme n'intervenait pas, soit directement, soit indirectement, pour la modifier selon ses besoins, et la plier à son usage. Mais nous ne voulons pas empiéter sur le domaine du naturaliste en montrant quelle peut être l'action de l'habitude sur les fonctions de l'organisme et les lois de la nature animale : nous nous contenterons d'observer les effets qu'elle produit chez l'homme; car c'est là qu'est le centre et le siége de sa puissance; et par ces effets, c'est-à-dire par l'influence qu'elle exerce sur chacune de nos facultés, nous essayerons de nous faire une idée de son principe, ou de découvrir au moins le but et la condition générale de son existence.

Un des premiers effets de l'habitude, et des plus universellement reconnus, c'est de diminuer la sensibilité physique. La sensation la plus forte, si elle se prolonge au delà d'un certain terme, ou se reproduit à des intervalles trop rapprochés, s'affaiblit graduellement, et finit même par disparaître. Une foule d'impressions dont nous n'avons plus conscience ont commencé par être pour nous une source de plaisir ou de douleur. L'air, la lumière, les mêmes degrés de chaleur et de froid auxquels nous sommes insensibles aujourd'hui, nous ont affectés très-vivement pendant les premiers jours qui ont suivi notre naissance. Les climats les plus rudes, les privations les plus dures s'adoucissent avec le temps, et les jouissances trop répétées s'évanouissent peu à peu, emportant avec elles la faculté même de les sentir. Mais toutes nos sensations ne subissent pas la même loi. Les unes, purement passives, comme celles de l'odorat et du goût, ou du chaud et du froid, n'apportent aucune jouissance à l'âme ni aucune lumière à l'esprit, et ne s'associent en aucune manière à l'action de la pensée : ce sont celles-là qui s'affaiblissent et se dégradent par l'habitude. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais, après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Les autres demandent le concours de la volonté et de l'intelligence, sont les agents de la perception, et servent en quelque sorte de véhicule à nos sentiments ou à nos idées. Telles sont les sensations de l'ouïe, de la vue et du tact proprement dit, c'est-à-dire du toucher actif. Celles-ci, au contraire, l'habitude les rend plus vives, plus délicates et plus distinctes. Par l'exercice et l'éducation l'œil devient plus clairvoyant, l'oreille plus juste et plus sensible. Des nuances, des accords, des contrastes qui échappent à la foule ou qui la laissent indifférente, émeuvent profondément le peintre et le musicien. On sait à quel degré de finesse et, qu'on nous permette cette expression, de perspicacité, arrive chez les aveugles le sens du toucher. C'est que, pour suppléer à un organe aussi riche et aussi important que la vue, le tact devient plus actif, c'est-à-dire se rapproche davantage de l'âme, en appelant à son aide la volonté et l'intelligence. Le goût lui-même, quand il ne se borne pas à un rôle purement passif ou animal, mais qu'il s'applique à démêler et à juger les saveurs, qu'il accepte, par conséquent, le concours de la volonté et de l'attention; le goût, disons-nous, est susceptible d'acquérir par l'habitude une rare délicatesse. C'est ainsi qu'il a donné son nom à la faculté par laquelle nous discernons le beau du laid. C'est pour la même raison qu'un spirituel écrivain a pu dire : « L'animal se repaît, l'homme mange, l'homme d'esprit seul sait manger. »

En même temps qu'elle nous enlève à l'action du monde extérieur par l'affaiblissement graduel de nos impressions ou de la sensibilité physique, l'habitude nous pousse au développement de notre propre activité; de celle qui reste enfermée dans la conscience, comme de celle qui se manifeste au dehors par le mouvement. Elle nous y porte d'abord par le désir, véritable intermédiaire entre l'action qui vient de nous et l'impression qui vient du dehors : car dans la même

proportion où la sensation diminue, le désir augmente, devient plus constant et plus énergique, jusqu'à ce qu'il se transforme en un besoin impérieux et insatiable. C'est en vertu de la même loi que les privations, la fatigue et souvent la douleur, non-seulement s'adoucissent par la patience, mais finissent par nous offrir un certain attrait. Ainsi ce calme parfait, cette liberté de l'âme que quelques philosophes nous promettent au sein de la volupté, et qu'ils nous engagent à poursuivre comme le but de l'existence, est une vaine chimère. Si nous n'employons pas nos forces à dompter nos sens, il faut que nous les consacrions à les servir, ou plutôt à les irriter par des désirs impuissants, dont l'objet ne cesse de reculer devant nous.

Le pouvoir de l'habitude ne se fait pas moins sentir dans l'action elle-même, et surtout dans le mouvement dont elle est suivie, que dans le désir qui la précède et la sollicite. On sait que plus un mouvement se répète ou se prolonge, plus il acquiert de promptitude, de facilité et de précision ; par conséquent, moins nous sentons l'effort ou l'impulsion intérieure qui le produit, moins nous apprécions le motif et les combinaisons qui le dirigent. C'est ainsi que les doigts du musicien, qui volent sur le clavier, que les articulations de la main suivant presque la rapidité de la pensée, nous semblent obéir à un pur mécanisme. Cependant, en admettant même la supposition, très-erronée selon nous, que la volonté ne conserve pas l'empire des mouvements de cette espèce, n'en demeure-t-elle pas toujours le véritable principe ; n'est-ce pas elle qui leur a donné la première impulsion, et le changement qu'on remarque dans les effets n'a-t-il pas dû exister d'abord dans la cause ? L'influence de l'habitude sur la volonté peut d'ailleurs être observée directement par la conscience, et n'est pas moins réelle en l'absence de tout effet extérieur. On s'accoutume à vouloir, à se commander et à commander aux autres, à vouloir le bien ou à vouloir le mal. La réflexion, la méditation, les effets les plus cachés de l'âme, les vertus qui nous ont coûté les plus durs sacrifices deviennent des habitudes ; et même ce n'est qu'à ce titre qu'on les appelle des vertus : car des actes isolés, qui n'émanent pas d'une disposition constante et, pour ainsi dire, inaliénable, ne constituent pas l'homme de bien. Le résultat de l'habitude, par rapport à la volonté, c'est de combler en quelque sorte la distance qui sépare la faculté de l'action, c'est de supprimer l'effort, le doute, le combat, et de substituer, au motif que nous avons choisi d'abord en hésitant, un penchant fixe, affranchi de tout contrôle, mais qui ne peut jamais se confondre avec la volonté elle-même. C'est ainsi que l'habitude mérite son nom ; qu'elle est véritablement la possession, le triomphe (*habitudo* de *habere*, posséder ; en grec ἕξις de ἔχειν qui a le même sens), tandis que la dénomination première suppose encore la lutte et le travail.

Avec la volonté, où, comme nous pouvons le voir dès à présent, elle a son principal siége, l'habitude descend aussi dans l'intelligence et dans chacune des facultés dont elle se compose ou des opérations qui en résultent. Ainsi nous avons déjà remarqué quel est le pouvoir de l'exercice, c'est-à-dire de l'habitude, sur nos sens, considérés comme instruments de perception, particulièrement ceux qui ont le plus d'affinité avec les autres facultés de l'intelligence. Nous ajouterons à ce fait une observation très-judicieuse de Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, ch. II) : c'est que la faculté perceptive augmente chez l'homme en raison de l'affaiblissement de la sensation produite par l'habitude ; c'est que les enfants ne commencent à avoir des perceptions distinctes que quand ils se sont aguerris contre les impressions du dehors. En effet, quand notre œil est frappé de couleurs trop vives, il ne distingue pas la forme des corps, et il ne les distinguerait jamais si toutes les couleurs, sans exception, l'affectaient de la même manière. Le tact serait également un sens très imparfait si la peau conservait toujours le même degré de sensibilité qu'elle a chez les nouveau-nés. Mais cette condition négative, c'est-à-dire l'affaiblissement de la sensibilité, ne suffit pas au développement de la perception ; il faut encore le concours et l'exercice prolongé de la volonté. C'est elle qui donne à notre œil et à notre main cette facilité, cette précision de mouvements d'où dépend en grande partie la perfection de ces deux organes. Au moyen de l'attention changée en habitude, elle nous apprend à discerner, dans une masse confuse de sons ou de couleurs, les nuances les plus fugitives et les plus délicates. Enfin, réunissant dans un seul acte de l'esprit, qu'on appelle l'association des idées, les perceptions les plus diverses et les résultats les plus compliqués de l'expérience, elle nous met en état de juger, par l'ouïe et par la vue, des qualités qui ne s'adressent qu'au toucher, ou ne peuvent être appréciées que par le mouvement, de la grandeur, de la forme, de la distance des objets, et par une seule partie ou une seule qualité d'un corps, nous donne la faculté de découvrir toutes les autres.

La même observation s'applique à la mémoire et à l'imagination, où l'association des idées joue un si grand rôle. Les événements que nous ne connaissons que par le récit d'autrui, les paroles que nous avons seulement entendues, même à plusieurs reprises, nous laissent un souvenir moins durable et moins exact que les événements auxquels nous avons pris part, que les paroles que nous avons répétées nous-mêmes, soit avec la voix, soit avec la plume. De là vient que pour retenir de mémoire un discours ou un morceau de poésie, il ne suffit pas de le lire des yeux, quoiqu'il y ait déjà plus d'activité dans la vue que dans l'ouïe ; mais il faut le réciter jusqu'à ce qu'une nouvelle habitude ait pris possession de notre volonté et de nos mouvements. Il ne faut donc pas s'étonner que la mémoire, surtout celle des mots, ressemble tant à un mécanisme, qu'elle s'affaiblisse par le repos, se fortifie par l'exercice, et soit souvent d'autant plus développée que la réflexion et le jugement le sont moins. Quant à l'imagination, il semble d'abord que l'habitude lui soit funeste, et qu'elle vive surtout par la nouveauté, par la surprise ou l'attrait de l'inconnu. Mais il faut distinguer l'intérêt qui s'attache aux œuvres d'imagination et le sentiment, qui les provoque, de l'imagination elle-même. Soit qu'elle se borne simplement à rappeler les images des choses absentes, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, à peindre dans notre esprit sous leurs traits et leurs couleurs les plus vraies les mêmes objets dont la mémoire ne nous offre que les noms ; soit qu'elle tire de son propre fonds des êtres tout nouveaux qui n'ont pas encore existé dans la nature, l'imagination emprunte à l'habitude la plus grande partie de sa puissance. Voyez cette mère, cette amante qui pleure ce qu'elle avait de plus cher : en vain les traits qu'elle trouvait tant de charme à contempler sont-ils depuis longtemps effacés par la mort, elle les conserve tout vivants dans son âme, elle ne les a jamais vus plus distinctement avec ses yeux qu'elle ne les voit maintenant avec son es-

prit. Cette image adorée est comme le pôle vers lequel tournent toutes ses facultés et toute son existence; plus elle s'y attache, plus elle lui donne de pouvoir sur elle et de ressemblance avec la réalité. A la douleur substituez une autre passion, et vous observerez les mêmes résultats. La passion suppose la persistance, c'est-à-dire l'habitude, non-seulement dans le désir, mais dans l'image des jouissances qui l'excitent ou des biens qui sont la source de ces jouissances. Généralement, c'est l'image qui précède le désir, qui le provoque, qui lui donne de l'énergie et de la durée par sa propre persistance, et le change enfin en passion. C'est ainsi qu'on peut dire, en retournant la fameuse maxime de la Rochefoucauld, que le cœur et même les sens sont la dupe de l'esprit. Le poëte et l'artiste ne vivent-ils pas aussi avec les créations de leur génie? Ne faut-il pas qu'ils aient entretenu avec elles une longue familiarité, qu'ils les aient fait entrer en partage de leurs passions, de leurs sentiments, de toute leur âme, avant de les laisser échapper de leur plume, de leur palette ou de leur ciseau, assez fortes pour vivre dans la mémoire des autres? L'imagination, d'ailleurs, quand elle se montre sous cette dernière forme, est susceptible d'éducation, et peut contracter de bonnes ou de mauvaises habitudes. Abandonnée à elle-même, elle sera capricieuse, inégale. Pliée de bonne heure au joug de la règle, elle saura se gouverner, se contenir et diriger ses forces vers un but marqué d'avance. L'autre espèce d'imagination, celle qui, au lieu de créer, se borne à conserver; celle qui est au service de la passion ou de la douleur, est certainement plus rebelle à la direction de la volonté; mais il ne faut pas croire que la volonté, que l'activité de la pensée n'y tiennent aucune place. « C'est peut-être, dit Maine de Biran (*Influence de l'habitude*, etc., ch. IV), c'est peut-être toujours la même image qui poursuit le jeune homme amoureux; mais de combien d'accessoires variables son imagination mobile se plaît à la nuancer! L'ambitieux contemple dans un poste élevé, le conquérant voit dans la gloire, l'avare dans son or, la représentation d'une multitude de biens, d'avantages, de jouissances, qui se diversifient à l'infini : car le monde imaginaire est sans bornes.... Ainsi, enchaînée d'un côté par l'habitude, libre de l'autre dans ses excursions, l'imagination trouve dans ses mobiles appropriés tout ce qui peut flatter à la fois deux penchants généraux, dont le contraste fait harmonie dans le monde moral : l'un, principe de mouvement, qui donne à l'être actif le besoin perpétuel de changer; l'autre, force d'inertie, qui retient l'être faible et borné dans le cercle étroit de nos habitudes. » Lorsque, à force d'exercer notre activité dans ce monde idéal, nous sommes arrivés, comme dans certains mouvements du corps, à ne la plus sentir, c'est-à-dire à ne plus apercevoir en elle aucun effort, alors l'image se change en vision, et le sentiment qui l'accompagne, les idées qui se groupent autour d'elle deviennent une inspiration surnaturelle, une révélation. Voilà pourquoi, chez un peuple ardent et primitif, peu exercé à réfléchir sur ses impressions intérieures et préoccupé d'une seule idée, celle d'un Dieu tout-puissant et jaloux, dont l'homme n'est qu'un humble instrument, l'imagination, la poésie se traduira tout entière en hymnes, en oracles, en visions.

Est-il besoin de démontrer l'influence de l'habitude sur le jugement et sur le raisonnement? Nous avons déjà remarqué que le jugement souffre ordinairement d'un grand développement de la mémoire. Pourquoi cela, sinon que l'activité excessive de la dernière de ces deux facultés a tenu la première dans une sorte d'inertie et de repos? Elles sont donc l'une et l'autre susceptibles de se modifier par l'exercice et par la culture. En effet, il y a des jugements faux qu'on parvient à redresser, des jugements malades qu'on réussit à guérir, et d'autres, naturellement sains et forts, qu'on peut obscurcir par le préjugé ou étouffer par la servitude. Le jugement, dans son acception la plus générale et la plus vulgaire, c'est la faculté de voir tels qu'ils sont, dans leurs véritables rapports, avec leurs qualités réelles, les hommes et les choses placés à la portée de notre observation. Or, de même que la vue du corps, cette vue de l'esprit s'affaiblit dans l'inaction, et acquiert, au contraire, de la pénétration et de la force par une éducation bien dirigée. Il y a aussi tel ou tel acte de cette faculté naturelle, tel ou tel jugement déterminé qui s'identifie avec nous par la puissance de l'habitude, et qui résiste même à l'évidence, ou nous domine encore à notre insu quand nous croyons depuis longtemps en avoir purgé notre esprit. Tel est le caractère de tous les préjugés. On les détruit en théorie; mais on les conserve dans la pratique. Ne nous plaignons pas trop cependant de cette persistance que l'habitude donne à nos opinions. Si elle consacre bien des erreurs, elle contribue aussi à l'empire de la vérité, et laisse à notre esprit la liberté nécessaire pour agrandir sans cesse le domaine de ses connaissances. Car, que deviendrions-nous si, à chaque instant, dans l'ordre moral comme dans l'ordre scientifique, tout ce que nous avons besoin de croire devait être remis en question, et si les convictions les plus nécessaires à un peuple en particulier, à l'humanité en général, ne pouvaient pas se transmettre comme la vie d'une génération à une autre? Quant au raisonnement, l'action de l'habitude y est plus sensible encore. On sait combien cette opération est lente et difficile chez ceux qui ne la pratiquent pas souvent, ou qui se laissent dominer par leur sensibilité et leur imagination. Ceux, au contraire, qui en font un exercice fréquent et prolongé, en ont à peine la conscience, tant elle leur est facile et familière. C'est ainsi qu'une longue suite de déductions, à cause de la rapidité avec laquelle elle se produit dans un esprit exercé et bien constitué, ne laisse souvent aucun souvenir, et la conséquence qu'elle amène selon toutes les lois de la logique paraît être une inspiration extraordinaire, une intuition du génie. Aussi, s'il ne fallait pas s'assurer des principes avant d'en tirer les conséquences; si toute vérité pouvait se démontrer par le raisonnement, il n'y aurait plus de difficultés ni d'incertitude pour l'esprit humain : toute science ressemblerait au calcul, qui peut devenir par l'habitude une sorte de mécanisme intellectuel.

Nous n'avons pas à nous occuper de la raison qui, dans le sens le plus élevé du mot, n'est pas une faculté personnelle ou isolée, capable de ralentir ou d'accélérer ses opérations; elle est le fond immobile et invariable, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. Nous verrons tout à l'heure ce que devient la conscience sous l'influence de la force que nous cherchons à définir. Mais, comme la conscience accompagne indistinctement l'exercice de toutes nos facultés, il est bon que nous connaissions d'abord les effets de l'habitude sur le sentiment.

Le sentiment n'est ni purement passif comme la sensation, ou l'impression que nous recevons du monde physique, ni purement actif comme la volonté. Ce sont des causes indépendantes et distinctes de nous qui le font naître, qui nous

éveillent de la torpeur des sens à une vie plus harmonieuse et plus élevée; mais il ne peut se développer que si notre âme consent à l'accueillir et s'y associe librement. Ainsi, pour que la sympathie se change en amitié, l'inclination en amour, la compassion en charité, les émotions excitées en nous par la grandeur et la beauté de la nature en une piété durable, il faut, pour ainsi dire, que notre âme se place au-devant de ces douces influences, afin d'en être pénétrée; ou bien elle ira plus loin encore, elle se donnera résolûment et tout entière; elle se dévouera à ce qu'elle aura jugé plus grand, plus beau ou meilleur qu'elle-même. Si nos sentiments dépendent en grande partie de notre volonté, on conçoit qu'ils aient sur nous d'autant plus d'empire que notre âme s'y est livrée plus souvent ou plus longtemps, et, par conséquent, qu'ils subissent comme nos autres facultés l'action de l'habitude. En effet, nous voyons que le sentiment moral finit par s'éteindre chez ceux qui vivent au milieu du vice et du crime. Quelle force n'a-t-il pas, au contraire, dans une âme où il s'associe à tous les actes de la volonté et à tous les jugements de l'intelligence? Pour être ému par les chefs-d'œuvre de l'art ou les beautés de la nature, il ne suffit pas de les voir, il faut être encore exercé à les sentir; et plus les jouissances de cet ordre ont été fréquentes, plus il est difficile de s'en passer. D'où vient cette force qui nous attache, même en l'absence de toute beauté naturelle et de tout lien d'intérêt ou de cœur, aux lieux où nous avons passé une grande partie de notre existence? C'est que, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous y avons encadré nos pensées, nos actions, nos désirs aussi bien que nos mouvements et occupations les plus vulgaires. Ils forment le lit que s'est tracé l'activité de nos facultés et où notre vie tout entière est accoutumée à suivre son cours. Les oisifs, les esprits et les cœurs vides ne peuvent demeurer nulle part. On connaît aussi le pouvoir de l'habitude sur les affections tendres; et l'habitude elle-même, ici, s'explique par l'activité. Plus on donne, plus on apporte d'abnégation et de dévouement dans ce divin commerce des âmes qu'on appelle la charité, l'amitié, l'amour, plus il est difficile de s'en détacher, et plus nous souffrons quand il vient à se rompre de lui-même. Ainsi, les parents sont plus malheureux de la mort des enfants que les enfants de celle de leurs parents, parce que tous les sacrifices sont du côté de ces derniers. De plusieurs enfants également dignes de son affection, c'est celui qui lui a donné toujours et lui donne encore les plus cruels soucis qu'une mère aimera avec le plus de tendresse. L'habitude est cependant regardée comme fatale à l'amour proprement dit. C'est qu'on ne remarque pas qu'il y a des éléments très-divers dans ce sentiment, ou plutôt que, sous le nom qui lui est consacré, on confond plusieurs affections d'une nature différente. Il y a un amour qui n'est qu'une fièvre des sens, un autre qui vient de l'imagination, et un troisième dont la source est dans les profondeurs de l'âme, qui repose sur le plus absolu dévouement. L'amour des sens subit la même loi que les autres affections de cet ordre; la possession le fait mourir. Celui dont l'imagination a fait tous les frais et qui ne s'adresse qu'à une idole parée de nos mains, s'évanouit devant la réalité. Celui qui a pour base, au contraire, un échange actif d'idées, de sentiments, de sacrifices, au sein d'une destinée commune et avec des devoirs communs à remplir, celui-là ne fait que grandir et se fortifier avec le temps.

Ainsi l'habitude n'est ni un principe purement mécanique, c'est-à-dire un principe de mouvements indépendants de notre volonté, comme l'ont supposé quelques philosophes, entre autres Hartley, Berkeley et le docteur Reid; ni un simple effet de l'association des idées, comme l'enseignent Dugald Stewart et Hume. Comment ne serait-elle qu'un principe de mouvement, lorsqu'elle agit, non-seulement sur nos organes, mais sur notre esprit, et qu'elle atteint indistinctement toutes les facultés de notre esprit? Comment ne serait-elle qu'un effet de l'association des idées, quand son empire s'exerce à la fois et sur l'intelligence et sur la sensation, sur le sentiment et sur la volonté? Aucune association ne peut expliquer, par exemple, l'affaiblissement de la sensibilité physique sous l'influence d'une excitation fréquente et prolongée, ou bien les modifications qu'on peut introduire par une action répétée dans les fonctions de l'organisme. D'ailleurs, au lieu de regarder l'association des idées comme la cause, il serait beaucoup plus juste de n'y voir qu'un résultat de l'habitude. Nos idées n'ont aucune existence ni aucune action distincte de celle de l'âme; il est impossible de leur attribuer une vertu, une force par laquelle elles s'attirent réciproquement et s'attachent les unes aux autres, comme l'aimant au fer; mais elles sont réunies par un effet de notre activité, auquel l'habitude donne de la durée et de la persistance. Il existe encore sur la question qui nous occupe en ce moment une troisième opinion plus hardie et plus ambitieuse, mais aussi peu fondée que les deux précédentes: c'est celle qui regarde l'âme humaine, notre *moi*, non comme un principe distinct ou tout au moins indestructible, mais comme un certain état, un certain degré d'expansion d'un principe infini et impersonnel, d'où nous sortons par l'épanouissement successif de nos facultés et où nous rentrons par le mouvement contraire, c'est-à-dire par le retour de notre être à l'unité, par la destruction de toutes les différences que nous y apercevons aujourd'hui. Toute notre existence est ainsi représentée par un cercle qui commence par le désir, bientôt transformé en volonté, en intelligence, et finit par l'habitude. Qu'est-ce, en effet, que l'habitude d'après l'idée que nous en donne ce système? Un état dans lequel la conscience et la liberté s'évanouissent de plus en plus, qui tend à nous ramener vers la spontanéité de la nature, où l'être et la pensée, l'action et le désir, la volonté et le mouvement se trouvent, non pas réunis, mais confondus. Il y a ici un principe métaphysique que nous négligerons entièrement, parce qu'il n'a qu'un rapport très-indirect avec le sujet de cet article, et offre par lui-même assez d'importance, nous voulons dire assez d'erreur et de danger, pour mériter d'être apprécié séparément. C'est celui qui fait naître la volonté, et, en général, toute activité volontaire d'une simple transformation du désir, en nous montrant dans le désir lui-même le premier germe de l'âme. Nous nous contenterons d'examiner s'il est vrai que l'habitude nous replonge dans les ténèbres et dans la servitude de l'instinct, de ce qu'on nomme l'état de nature.

Remarquons d'abord qu'on a singulièrement exagéré, même au point de vue du mouvement, la ressemblance qui peut exister entre l'instinct et l'habitude. Rien de plus faux que cette proposition de Reid : « L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. » Il y a des degrés dans l'habitude; elle a plus ou moins d'empire sur nous, selon qu'elle dure depuis plus ou moins longtemps. L'instinct n'admet point une semblable progression : il est

dès le premier moment tout ce qu'il doit, tout ce qu'il peut être. On peut certainement résister à une habitude, si ancienne et si exigeante qu'on la suppose; et dès qu'on peut lui résister, on peut la perdre, puisqu'il suffit pour cela de prolonger la résistance. L'animal, qui n'a que ses instincts pour guide, ne résiste jamais; et l'homme même, en leur opposant toutes les forces de la volonté et de la raison, ne peut réussir à les étouffer en lui. Ainsi, les effets sur lesquels on a le plus insisté, les effets même mécaniques de l'habitude sont toujours en notre pouvoir; ce qui a une fois appartenu à la liberté demeure sa propriété inaliénable. Il en faut dire autant de la conscience, puisqu'elle entre dans l'essence de la liberté. Partout où il y a un degré quelconque de liberté, on rencontre nécessairement la conscience. Mais trop souvent cette faculté est confondue avec la mémoire; et, parce qu'il y a des mouvements si faciles et si prompts, qu'ils ne laissent aucun souvenir après eux, nous prétendons qu'ils se sont produits à notre insu. Si l'on songe à présent que l'habitude établit son empire, non-seulement dans les mouvements du corps, mais dans le désir, dans la perception, dans l'imagination, dans le sentiment, dans la réflexion elle-même, c'est-à-dire dans l'acte le plus personnel de notre esprit, celui où la liberté et la conscience se montrent à leur plus haut degré, on verra combien il est impossible de la regarder comme une sorte de retour à l'instinct, comme un mouvement rétrograde vers l'invariable et aveugle spontanéité de la nature. L'habitude est, au contraire, la condition de tout développement, de tout progrès chez les hommes. Elle les soustrait d'abord en grande partie à l'action fatale de la nature extérieure, endurcit leurs corps à la jouissance comme à la douleur, et par là même affranchit leur esprit, donne à leurs mouvements cette merveilleuse adresse qui se déploie dans l'industrie et dans les arts, augmente l'énergie de leur volonté, la durée et la force de leurs sentiments, la rapidité de toutes les fonctions de leur intelligence; et, leur assurant, en même temps qu'elle les pousse en avant, les résultats qu'ils ont déjà obtenus, les conquêtes qu'ils ont déjà faites du côté du vrai ou de celui du bien, elle ouvre devant eux une carrière de perfectionnements indéfinis. Ce n'est pas encore tout : les progrès d'une génération, elle les transporte, comme nous l'avons déjà remarqué, à la génération suivante; car elle est la base de toute éducation intellectuelle et morale. Elle donne de la durée et de la vie aux traditions d'une nation et à celles de l'humanité entière. Il est vrai qu'elle peut servir aussi à nous corrompre, à nous attacher au vice et à l'erreur; mais ce sont là les inconvénients mêmes de la liberté, dont l'habitude n'est que l'auxiliaire et l'instrument. En effet, nous ne cessons pas d'être libres parce que l'effort a disparu de nos mouvements, parce que notre volonté est plus résolue, notre pensée plus rapide et plus sûre; parce que, au lieu de leur obéir, nous avons en quelque sorte transformé dans notre être une partie des phénomènes et des lois de la nature : c'est par là, au contraire, que nous sommes plus près de la divine perfection. « Il n'y a que de mauvaises habitudes, a dit avec raison un illustre philosophe de l'Allemagne, qui fassent perdre à l'homme une partie de sa liberté; mais l'habitude du bien, de tout ce que la morale approuve, est la liberté même. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410.)

L'habitude répand un grand jour sur la simplicité de notre nature particulière et celle de l'essence absolue des choses. Elle nous montre comment le désir, la pensée et l'action, c'est-à-dire l'amour, l'intelligence et la force, sans que l'un de ces attributs puisse être regardé comme l'origine des deux autres, se confondent en un seul moment et en un seul principe. Or, ce qui est dans le principe ou dans la cause ne doit-il pas se manifester aussi sous une autre forme dans les effets, c'est-à-dire dans la nature? Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve chez des êtres dépourvus de raison des désirs, des penchants irrésistibles, qui n'ont qu'à naître pour se traduire en action, et qui, se montrant d'accord avec les plans les mieux ordonnés, avec les lois les plus invariables de l'intelligence, peuvent être regardés comme des idées vivantes et sensibles. Tous ces caractères se réunissent dans l'instinct; et on peut les reconnaître jusque dans les forces de l'organisation et de la vie. Il est aussi impossible, quoiqu'on l'ait tenté bien des fois, surtout dans le dernier siècle, de résoudre l'instinct dans l'habitude, que l'habitude dans l'instinct : c'est la même cause, une cause supérieure à nous qui les produit l'une et l'autre. Mais l'instinct, invariable, dépourvu de conscience, est précisément le contraire de la liberté. Il la précède chez l'homme et semble, quand elle arrive, se retirer devant elle, comme devant un pouvoir supérieur. Il retient l'animal dans un cercle inflexible, l'empêchant également de se perfectionner et de se corrompre, en l'absence de toute intervention humaine. L'habitude, au contraire, vient à la suite de la liberté, s'introduit dans la liberté même, dont elle est, comme nous l'avons déjà dit, le plus puissant auxiliaire. Voilà pourquoi elle n'agit directement, et à proprement parler, que sur l'homme. L'instinct c'est la nature, ou, pour appeler les choses par leur nom, la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit, le conduisant seule à son développement et à sa fin. L'habitude c'est cette même force venant au secours de la liberté humaine, nous créant, pour ainsi dire, à notre propre image, nous récompensant par le bien, nous punissant par le mal que nous avons voulu, nous portant vers le but que nous lui avons indiqué. A ce titre elle n'est pas éloignée de l'idée que les théologiens, mais les théologiens les plus sensés, nous donnent de la grâce.

Peu d'auteurs ont traité de l'habitude d'une manière approfondie. Nous citerons parmi eux : Reid, *Essais sur les facultés actives*, essai III, ch. III, dans ses *Œuvres complètes*, traduction de M. Jouffroy, t. VI, p. 29; — Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, trad. de M. L. Peisse, t. I, ch. II; — Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§ 409 et 410. Ce ne sont que deux ou trois pages, mais très-originales et très-substantielles. On a publié aussi sur le même sujet quelques écrits spéciaux. Le plus remarquable de tous est celui de Maine de Biran, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in-8, Paris, an XI, dans le premier volume des *Œuvres philosophiques* de M. de Biran, publiées par M. Cousin, Paris, 1841; — *de l'Habitude*, thèse soutenue devant la Faculté des lettres de Paris, par M. Félix Ravaisson, in-8, Paris, 1838; — Article *Habitude*, par M. Virey, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*. Les écrits suivants sont aussi des thèses publiées par des médecins : Hahn, *de Consuetudine*, in-4, Leyde, 1701; — Wetzel, *de Consuetudine circa rerum non naturalium usu*, in-4, Bâle, 1730; — Rhetius, *de Morbis habitualibus*, in-4, Halle, 1705; — Jung, *de Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus*, in-4, ib., 1705; —

Jungnickel, *de Consuetudine altera natura*, in-4, Wittenberg, 1787.

HAINE. C'est le contraire de l'amour, ou le plus haut degré d'aversion que puisse exciter en nous une personne ou une chose. C'est un sentiment susceptible, comme l'amour, de se changer en passion, et qui nous porte à désirer ou à provoquer nous-mêmes, soit le tourment, soit la ruine de l'objet qui l'inspire. Les choses qui sont capables de faire naître la haine n'appartiennent pas à l'ordre physique, mais à l'ordre moral. Ce qui n'affecte que nos sens ou notre imagination nous plaît, ou nous déplaît, nous est agréable ou désagréable, excite à différents degrés nos désirs ou notre répugnance, mais n'est jamais un objet de haine ni d'amour. Nous haïssons le vice, le crime, la bassesse, l'orgueil, l'oppression, si toutefois notre âme et notre intelligence sont restées saines. Dans le cas contraire, quand le mal est devenu comme la condition de notre existence, nous prenons en haine tout ce que nous devrions aimer. C'est ainsi que le vaniteux, avide de louanges, hait la franchise; le tyran, la liberté; l'intempérant, ce qui met un frein à ses passions. Le plus souvent la haine s'attache aux personnes et à leurs qualités comme à leurs défauts, selon les dispositions morales, selon les intérêts ou les passions de celui qui l'éprouve. Elle n'est jamais plus terrible ni plus opiniâtre que lorsqu'elle prend sa source dans l'orgueil froissé; celle qui se couvre du masque de la religion et fait alliance avec le fanatisme n'a pas d'autre origine. Quant aux choses, rien de plus légitime que

. . . . Ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

Mais il n'est pas permis de haïr les personnes, même quand elles font le mal. Mettons-les dans l'impuissance de nuire; faisons-les rentrer en elles-mêmes par l'expiation, et instruisons les autres par leur exemple; mais qu'elles ne soient pas exclues de la pitié et de l'amour que mérite toute créature humaine. On peut consulter Descartes, *les Passions de l'âme;* — Malebranche, *Recherches de la Vérité*, livre V; — Spinoza, *Éthique*, 3e partie.

HALLUCINATION. L'hallucination est un phénomène qui n'intéresse pas moins le philosophe que le médecin et ne relève pas moins de la psychologie que de la physiologie; car, quelque définition qu'on en donne, et de quelque façon qu'on l'explique, on s'accorde généralement à reconnaître qu'il faut, pour qu'il se produise, les concours des organes et de la pensée.

Les définitions de l'hallucination proposées par les auteurs les plus compétents en cette matière sont nombreuses et diverses. Sans prétendre ajouter à la liste une définition de plus et résoudre toutes les questions difficiles que le sujet soulève, nous essayerons de faire comprendre les phénomènes qui ont reçu le nom d'hallucinations par l'analyse comparée des faits les plus simples, les plus ordinaires et les mieux connus.

On peut distinguer quatre états différents de notre esprit relativement aux objets extérieurs et sensibles. 1° Dans la veille et dans la santé, lorsque tous nos sens sont ouverts, les objets extérieurs, agissant sur les extrémités périphériques des nerfs de la sensibilité, provoquent dans l'esprit des sensations que nous rapportons à ces objets extérieurs comme à leurs causes. Dans ce premier cas il y a donc une sensation, un objet extérieur et une juste attribution de cette sensation à cet objet réel. 2° Lorsque nos organes sont engourdis ou troublés par le sommeil ou par la fièvre, si quelque objet vient à tomber près de nous, il arrive souvent que nous entendons un grand bruit que nous prenons pour le fracas du tonnerre. Dans ce cas, comme dans le premier, il y a une sensation, il y a aussi un objet extérieur qui l'a provoquée, mais il y a erreur de notre jugement, sur la nature ou les qualités de cet objet réel. 3° Si, bien portants et bien éveillés, nous pressons un peu fortement le globe de l'œil, ou si nous nous heurtons la tête dans l'obscurité, il se produit souvent un phénomène que les physiologistes appellent *phosphène*, c'est-à dire nous éprouvons une sensation de lumière. Ou si, après avoir regardé quelque temps le soleil, nous tournons nos regards vers un lieu obscur, nous voyons durant plusieurs secondes l'image d'un disque lumineux; sans croire pour cela à l'existence réelle d'une lumière extérieure ou à la présence du soleil dans cette obscurité. Dans ce cas comme dans les précédents il y a toujours sensation, mais il n'y a pas d'objet extérieur qui la produise et l'esprit ne rapporte cette sensation à aucun objet extérieur. 4° Dans le sommeil, les yeux fermés et au milieu des ténèbres ne sont excités par aucun objet visible, mais la vie organique est d'autant plus intense à l'intérieur, et si surtout la fièvre accélère le cours du sang et bat avec force les parois de ses vaisseaux, des mouvements ou des modifications se produisent dans le cerveau, identiques ou semblables à celles que provoqueraient ou qu'ont provoquées maintes fois des objets réels agissant sur l'extrémité des nerfs sensibles; en conséquence, l'esprit voit des images, éprouve des sensations parfois tellement vives qu'il en attribue la production à des objets réels agissant au dehors sur l'extrémité des nerfs. Dans ce dernier cas, il y a sensation, mais point d'objet extérieur, et cependant il y a attribution erronée de cette sensation à un objet qui n'existe pas.

L'hallucination n'a évidemment rien à voir avec le premier de ces états; mais elle pourrait bien ressembler à quelqu'un des trois autres ou même à tous trois à la fois. En effet, il est des médecins philosophes qui comprennent, sous le nom général d'hallucination, des états psychologiques, physiologiques ou pathologiques, correspondant à ces trois derniers exemples. Selon ceux-là, il y aurait hallucination lorsque l'esprit, éprouvant une sensation semblable à celle que produirait un objet extérieur, ou bien la rapporte à un objet qui n'existe pas absolument au dehors ou bien l'attribue à un objet autre que celui qui l'a produite, ou enfin voit cette image sans objet réel avec autant de netteté que si ses yeux étaient affectés en effet par un objet visible, mais ne se laisse point abuser par cette sensation mensongère. L'erreur ne serait pas alors un élément essentiel de l'hallucination. Selon d'autres, il n'y a pas au contraire d'hallucination sans erreur : une sensation sans objet extérieur, la vue d'un fantôme n'est pas une hallucination, tant que l'esprit juge que ce n'est qu'un fantôme. L'hallucination ne comprend plus alors que des faits analogues au second et au quatrième de nos exemples. D'autres enfin établissent une distinction entre l'*hallucination*, qui n'existe que lorsqu'aucun objet extérieur n'a provoqué la sensation trompeuse et l'erreur du jugement, et l'*illusion* qui a lieu, lorsque l'esprit ne se trompe en quelque sorte qu'à demi, non sur la réalité, mais seulement sur la nature de l'objet qui a provoqué la sensation. Il en est même qui ne consentent pas à donner le nom d'hallucinations aux sensations abusives rapportées à un objet qui n'existe point au dehors, lorsqu'elles se produisent dans le sommeil et

veulent qu'il y ait maladie pour qu'il y ait hallucination.

Quelque définition que l'on adopte, il est au moins un phénomène que tous s'accordent à appeler du nom d'hallucination; c'est la sensation sans objet extérieur qu'un homme éveillé et malade rapporte à un objet qui n'existe point. Le dissentiment recommence entre les meilleurs auteurs, lorsqu'il s'agit de savoir comment l'hallucination se produit. Les uns prétendent que l'hallucination a toujours pour point de départ une modification organique soit du cerveau, soit des organes propres à chaque sens, et voient en elle une action du physique sur le moral. D'autres, au contraire, croient qu'elle résulte de l'action du moral sur le physique et que l'halluciné n'entend, par exemple, des paroles résonner à son oreille, que parce qu'il conçoit avec une vivacité extraordinaire les idées exprimées par ces mots; c'est la force de sa conception qui produit la sensation dont il devient la dupe. Il en est enfin qui acceptent concurremment l'une et l'autre explication et distinguent deux sortes d'hallucinations, les unes, qu'ils appellent quelquefois *sensorielles*, où un mouvement organique impose à l'esprit une sensation mensongère, les autres, qu'ils nomment *psychiques* ou *psycho-sensorielles*, où c'est l'esprit qui provoque le phénomène organique.

Les opinions sont encore partagées sur cette question : l'hallucination peut-elle coexister avec la raison, ou est-elle folle par elle-même? Il ne s'agit pas de savoir si un homme qui a des hallucinations doit être considéré absolument comme un fou; car il est constant que des hallucinations peuvent ne pas empêcher un homme de se conduire raisonnablement de tous points, et personne surtout ne regardera comme un fou celui qui, une fois et sans récidive, est dupe d'une hallucination. Mais on demande si l'hallucination elle-même est folle, si l'halluciné, au moment où il est halluciné et autant de fois qu'il peut l'être, est semblable à un fou, est fou réellement d'une folie passagère. Le plus grand nombre admettent en effet la folie de l'hallucination, même quand elle se produit une seule fois chez l'homme le plus sensé.

Quant à la nature de la modification organique, morbide ou anormale et à la façon dont elle se produit, ce sont des questions qui intéressent sans doute la psychologie, mais qu'elle n'a pas à résoudre. Il lui appartient au contraire d'expliquer, s'il est possible, comment l'esprit peut être dupe de ces sensations abusives. Lorsque tous nos sens sont ouverts dans la veille et dans la santé, nous rapportons tout naturellement les sensations que nous éprouvons à des objets extérieurs que nous jugeons tels que nous les voyons. Il n'y a le plus souvent ni erreur, ni cause d'erreur. Cependant, même alors, nous sommes dupes quelquefois de l'apparence et décidons que l'objet de nos sensations est tel que nous le voyons, lorsqu'en réalité il est différent. C'est ce qu'on appelle les illusions des sens; mais rien n'est plus aisé que de les corriger en contrôlant un sens par un autre ou par le même sens mieux informé. Lorsqu'un choc à la tête nous a fait voir une lumière éclatante, nous ne la jugeons pas extérieure, parce que nous connaissons la cause qui a ébranlé le cerveau; mais si nous dormons et n'avons pas conscience de dormir, il est naturel, nécessaire, logique même que nous croyions à la réalité extérieure des objets que nos sensations représentent en l'absence de tout contrôle. De même, si la fièvre fouette le sang dans le cerveau, les sensations mensongères qui en résultent ont une telle intensité qu'elles peuvent l'emporter sur celles que provoquent les objets réels; et nous accordons confiance aux images dont la vivacité est le garant, trompeur sans doute, mais habituel de leur véracité. Nous nous trompons alors en vertu de la même loi qui nous guide ordinairement dans la foi que nous ajoutons au témoignage de nos sens. S'agit-il d'hallucinations ou d'illusions qui ont leur point de départ dans l'esprit lui-même et non dans les organes, le phénomène est également compréhensible. Lorsque nous pensons fortement un objet, nous l'imaginons, mais pas avec assez de vivacité pour ne pas savoir que cette image intérieure n'est qu'un reflet de notre pensée. Cependant, si nos sens sont fermés comme dans le sommeil, si la fièvre ou quelque maladie cérébrale rend le cerveau plus prompt à reproduire à sa manière les pensées de l'esprit, alors l'image acquiert une telle vivacité que le malade la prend pour une sensation provoquée par un objet extérieur et dénature les objets qu'il voit réellement pour les accommoder à l'idée qui l'absorbe; ainsi le fou qui se croit roi entend des flatteries qu'aucune bouche ne prononce et prend sa chaise pour un trône et ses serviteurs pour des courtisans.

L'hallucination peut se produire dans chacun des cinq sens externes séparément, dans plusieurs, ou même dans tous à la fois, avec d'autant plus de facilité que les hallucinations d'un sens provoquent celles d'un autre. L'halluciné qui voit Dieu lui apparaître est tout prêt à l'entendre parler. Les hallucinations les plus fréquentes sont celles de l'ouïe, puis celles de la vue. Plusieurs raisons peuvent rendre compte jusqu'à un certain point de la plus grande fréquence des hallucinations de l'ouïe relativement à celles de la vue. D'abord les sensations vraies de l'ouïe ont généralement peu d'intensité; au contraire, les fausses sensations de l'ouïe peuvent acquérir une intensité qui dépasse même celles des sensations véritables. Il en est autrement de celles de la vue. Une image vue en songe ou dans le délire ne peut avoir de couleurs plus brillantes que la lumière elle même; mais si le sang bat violemment près du tympan, tout le monde sait quel énorme bruit en résulte. Et puis nos pensées se traduisent plus aisément et plus rapidement en paroles qu'en images. Tout le monde parle intérieurement sa pensée, il est donc compréhensible que ces paroles intérieures retentissent facilement comme une voix véritable qui frapperait l'oreille dans le délire du rêveur, du fébricitant ou du fou.

Il y a même des hallucinations ou tout au moins des illusions qui affectent non pas les sens externes et leurs organes spéciaux, mais le sens et la partie du système nerveux qui nous font ressentir l'état de nos viscères. Celles-là sont d'autant plus fréquentes et plus faciles à comprendre, que la sensation de la douleur est plus puissante sur l'esprit que l'image ou le bruit, et que dans les profondeurs intestines du corps le contrôle est au moins difficile.

On pourra consulter sur le sujet de cet article la plupart des ouvrages indiqués à l'article FOLIE et le traité spécial de M. Brierre de Boismont : *des Hallucinations*, Paris, 1852, in-8. A. L.

HAMANN (Jean-Georges) était un de ces esprits que leur humeur et leur imagination rendent impropres à la vie active en même temps qu'aux grands travaux intellectuels; qui, en s'exagérant les exigences de la société, ne savent pas s'y faire une place digne de leurs talents, et qu'une fausse indépendance expose à tous les inconvénients de la vie solitaire. Né à Kœnigsberg en 1730, il étudia d'abord la théologie, qu'il

quitta bientôt pour le droit, auquel il ne demeura pas plus fidèle. Après avoir essayé quelque temps du métier de précepteur, il se fit commis négociant. Envoyé à Londres par la maison à laquelle il s'était attaché, il se jeta tête baissée dans les plaisirs et les excès de tout genre. Tombé dans la plus grande détresse, la lecture de la Bible, jointe aux remords, le releva, et produisit en lui une entière régénération morale et religieuse (1758). Renonçant alors au commerce, il retourna dans la maison paternelle, et reprit ses études. De 1763 à 1782, il occupa, dans l'administration des douanes de sa ville natale, un très-modeste emploi, qui lui donnait à peine de quoi vivre avec sa nombreuse famille. Admis à la retraite, il se vit réduit à un état voisin de l'indigence, d'où le tira, en 1784, un noble jeune homme de Munster, M. François Buchholz, grand admirateur de ses écrits. Ses derniers jours furent doux et honorés; il mourut en 1788.

La carrière littéraire de Hamann fut longtemps tout aussi obscure que sa vie. Quelques esprits d'élite seulement, Kant, Herder, Goethe, Jean-Paul, Jacobi, l'apprécièrent, quelques-uns même au delà de sa valeur. Goethe le comparaît, il y a cinquante ans, à Vico, longtemps méconnu comme lui. Herder, qui fut un des premiers à lui rendre justice, en parlant du petit écrit, publié par Hamann en 1762, sous le titre de *Croisades d'un philologue*, dit de lui : « Le philologue a beaucoup lu, et il a lu longuement et avec goût, *multa et multum;* mais les parfums de la table éthérée des anciens, mêlés à des vapeurs gauloises et à des émanations de l'*humour* britannique, ont formé autour de lui un nuage qui l'enveloppe toujours, soit qu'il châtie comme Junon, lorsqu'elle épie son époux adultère, soit qu'il prophétise comme la Pythonisse, lorsque du haut du trépied elle révèle en gémissant les inspirations d'Apollon. » Herder, en jugeant ainsi Hamann, imite le style et la manière de celui-ci. Hamann est en général obscur et plein d'enthousiasme comme les prophètes. Goethe (dans sa *Vie*, liv. III) compare les écrits de Hamann aux livres Sibyllins, que l'on ne consultait que quand on avait besoin d'oracles. « On ne peut les ouvrir, dit-il, sans y trouver chaque fois quelque chose de nouveau, parce que chaque page nous frappe diversement et nous intéresse de plusieurs manières. »

Hamann est un de ces esprits que l'on peut ignorer entièrement, sans rien perdre d'essentiel du mouvement philosophique et littéraire auquel ils se sont trouvés mêlés, mais qu'on ne saurait fréquenter et étudier sans en retirer un grand profit, et sans prendre un vif intérêt à leur commerce.

Ses écrits, très-nombreux, sont de peu d'étendue, la plupart de véritables rapsodies dans le sens antique, feuilles volantes comme celles de la sibylle de Cumes; brochures d'occasion, pleines d'allusions aux choses et aux hommes du moment, et, à cause de cela, très-souvent obscures et indéchiffrables. Il avouait, sur la fin de sa vie, que beaucoup de passages de ses œuvres étaient, avec le temps, devenus inintelligibles pour lui-même. La plupart de ses écrits ont des titres singuliers, tels que *Mémoires de Socrate, les Nuées, Croisades du philologue, Essais à la mosaïque* (en français), *Apologie de la lettre H, Lettre perdue d'un sauvage du Nord, Essai d'une sibylle sur le mariage, Lettres hiérophantiques, Golgotha et Scheblimini*, etc. Ils se rapportent à presque toutes les grandes questions de littérature, de théologie, de philosophie, agitées à cette époque, et reproduisent fréquemment les mêmes idées sous d'autres formes. Ils sont pleins d'expressions originales, outrées, d'images singulières, tour à tour sublimes et grotesques, de tournures bizarres, quelquefois triviales et de mauvais goût. Son originalité, comme penseur, est plus dans la forme que dans le fond; son style est un mélange de celui de Rabelais, de celui de Swift et de la Bible. L'ironie et le sérieux se disputent constamment la place dans ses écrits, et la première l'emporte presque toujours. Jean-Paul compare le style de Hamann à un torrent qu'une tempête refoule vers sa source, et dit qu'il fut tout à la fois un enfant et un héros.

Hamann est plutôt un curieux sujet d'étude psychologique que d'histoire, et un phénomène littéraire plutôt qu'un philosophe remarquable. Comme penseur, le *Mage du Nord*, ainsi qu'il se plaisait à s'appeler lui-même, moitié par ironie et moitié sérieusement, faisait de l'opposition contre l'esprit de son siècle, comme Rousseau, contre la philosophie spéculative en général, comme Jacobi, et, vers la fin, contre la philosophie de Kant en particulier. Sa pensée philosophique est, pour l'essentiel, semblable à celle de Rousseau, de Herder, de Jacobi, avec la foi historique et une grande orthodoxie de plus. Vue de près cependant, son orthodoxie était plus apparente que réelle : c'était une sorte de gnosticisme, d'interprétation allégorique, souvent très-arbitraire. Une foi littérale n'était à ses yeux, surtout dans les derniers temps de sa vie, qu'un honteux lamaïsme, comme il le disait en confidence à Jacobi (*Œuvres de Jacobi*, liv. III, p. 504), en se servant d'une expression de mépris qui *brave l'honnêteté.*

Tantôt il reconnaît toute la dignité de la raison et lui attribue une autorité souveraine, comme étant l'expression de la sagesse divine; tantôt, et plus ordinairement, la confondant avec la simple faculté de raisonner d'après l'expérience, il lui oppose la conscience, la foi, la révélation. « Il faut, dit-il quelque part, plus que de la physique pour interpréter la nature : la nature est un mot hébreu, composé seulement de consonnes auxquelles la raison doit ajouter les voyelles. » Ailleurs (*Œuvres*, t. VI, p. 16) il demande : « Qu'est-ce que la raison, avec sa prétendue certitude et son universalité? Qu'est-elle autre chose qu'un *être de raison*, une vaine idole, que la superstition de la déraison décore d'attributs divins? » Dans *les Nuées*, il dit : « La raison est sainte, juste et bonne ; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance. »

Cette ignorance est celle de Socrate. Dans le petit écrit intitulé *Mémoires socratiques*, Hamann commente ainsi les paroles de ce philosophe, confessant son ignorance : « Les mots, dit-il, comme les chiffres, tiennent leur valeur de la place où ils se trouvent; et leur prix, comme celui des monnaies, varie selon les temps et les lieux. » Le mot de Socrate : « Je ne sais rien, » adressé à Criton, avait un tout autre sens que lorsqu'il s'adressait aux sophistes, qui prétendaient tout savoir, et qui étaient les savants de l'époque. « L'ignorance de Socrate, continue-t-il, était du *sentiment.* » Or, entre le sentiment et un théorème, il y a une plus grande différence qu'entre un animal plein de vie et un squelette. Cette ignorance, c'est de la foi. Notre propre existence, l'existence de toutes choses, est l'objet de la foi et non de la démonstration. Ce qu'on croit n'a nul besoin d'être démontré, et réciproquement, il y a telle proposition à laquelle on ne croit pas même après l'avoir prouvée. La foi n'étant pas le produit de la raison, n'a

rien à craindre de ses attaques. On croit comme on voit, par cela seul qu'on croit. L'ignorance de Socrate était parfaitement calculée sur l'état de sa nation et de son temps; il voulait ramener ses concitoyens du labyrinthe de la prétendue science des sophistes à une vérité cachée à une sagesse secrète, au culte du Dieu inconnu.

C'est la mission aussi que s'imposa Hamann. Il se compare au lis de la vallée, qui exhale dans l'obscurité le parfum de la vraie connaissance. La vraie philosophie, selon lui, a pour objet de nous faire comprendre le sens véritable de la révélation. Il admet, il est vrai, une triple révélation : Dieu s'est révélé dans la nature, dans l'homme et dans la Bible. Le livre de la création renferme des exemples d'idées générales que Dieu a voulu faire connaître à la créature par la créature; les livres saints contiennent des articles secrets que Dieu a voulu révéler à l'homme par des hommes. La nature et l'histoire sont les deux grands commentaires de la parole divine; les opinions des philosophes sont des leçons diverses de la nature, et les doctrines des théologiens des variantes de l'Écriture; mais l'auteur est toujours le meilleur interprète de ses paroles. La parole divine peut seule nous donner l'intelligence de la nature et de l'histoire. Il faut presque autant de sagacité et de divination pour comprendre le passé, que pour lire dans l'avenir. Le passé ne peut s'expliquer que par le présent, et le présent ne peut se comprendre que par la prévision des destinées futures.

Il compare la raison à l'aveugle devin de Thèbes prophétisant d'après les signes que lui fait connaître sa fille, et borne toute sa puissance à l'interprétation de la nature et de l'histoire au moyen de la parole de Dieu manifestée dans les révélations; mais cette conviction ne l'empêche pas de donner pleine carrière à sa philosophie, ou, pour mieux dire, à son imagination spéculative, et son enthousiasme l'entraîne volontiers dans les erreurs du panthéisme. Il abonde en passages comme ceux-ci : « Le dogme de l'incarnation est le symbole de l'unité de la nature humaine et de la nature divine.... Tout est divin, et tout ce qui est divin est en même temps humain.... Si l'on considère Dieu comme la cause de tous les effets sur la terre et dans le ciel, chaque cheveu sur notre tête est aussi divin que le béhémoth de la Bible. Tout est divin, et dès lors la question de l'origine du mal n'est plus qu'une dispute de mots, une vaine discussion scolastique.... (*Œuvres*, t. IV, p. 23.) Tout est plein de Dieu ; la voix du cœur, la conscience, c'est l'esprit de Dieu.... Le chrétien seul qui vit en Dieu, est un homme vivant, un homme éveillé ; l'homme naturel est plongé dans le sommeil. Plus cette idée de l'analogie de l'homme avec Dieu est présente à l'esprit, plus nous sommes capables de voir sa bonté dans la créature.... Dieu est le seul véritable objet de nos désirs et de nos idées; tout le reste n'est que phénomène, comme disent les philosophes, sans trop savoir ce qu'ils disent. » Il considérait cependant Dieu comme un être personnel, essentiellement individuel, et croyait à la providence la plus spéciale avec une foi vive et sincère.

Le principe de sa philosophie était le principe de l'*identité* ou de la *coïncidence des extrêmes opposés*, qu'il confessait avoir pris au philosophe martyr, Jordan Bruno, le principe de l'unité idéale de toutes les oppositions réelles. « Hamann, dit Jacobi, réunit presque tous les extrêmes; il a toujours poursuivi la solution de toutes les contradictions par la foi. » Le principe de la coïncidence de Bruno, dit-il lui-même, vaut mieux que toute la critique de Kant, à laquelle il reproche de séparer violemment ce que la nature a réuni, et de ne produire que des abstractions vaines. Pourquoi opposer l'entendement à la sensibilité, la raison à l'expérience, qui ont même racine, et tendent à une même fin? Le principe de la connaissance est, selon lui, identique avec la raison d'être. L'idéalisme et le réalisme ne sont que deux faces d'un même système, ainsi que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme. Il y a de même, dans le sens élevé, identité entre la foi et la raison, entre la raison et l'Écriture, entre la religion et la philosophie, en tant que la pensée divine se manifeste par l'une et par l'autre.

Il y a du vrai dans les objections de Hamann contre la philosophie de son temps, et en particulier contre l'idéalisme critique; mais ces mêmes objections ont été bien mieux présentées par Jacobi, et les doctrines positives qu'il oppose au rationalisme sont exposées avec trop peu de précision et trop peu motivées pour être discutées sérieusement. C'est ce qui explique pourquoi, malgré sa célébrité posthume et l'originalité de son esprit, la plupart des historiens de la philosophie allemande ne font pas même mention de lui, ou ne le nomment qu'à la suite de Herder et de Jacobi. On ferait cependant un livre très-curieux, en réunissant dans un volume ce que renferment de plus intéressant ses nombreux écrits, et surtout sa correspondance. Les œuvres de Hamann ont été recueillies et publiées chez Rennier, de 1821 à 1843, à Berlin, en 8 vol. in-12. J. W.

HAMILTON (William), philosophe écossais, né à Glasgow en 1788, descendait en ligne directe de la famille historique du même nom. Son aïeul et son père étaient des médecins estimés, et le dernier avait une chaire à l'Université. Après ses premières études, il fut envoyé au collége de Balliol à Oxford, grâce à une de ces fondations si nombreuses en Angleterre, et dont Adam Smith avait profité avant lui. Après y avoir obtenu de grands succès, et y avoir pris ses grades, il revint en Écosse et se fixa à Édimbourg. Son goût le portait vers la philosophie; mais comme il ne pouvait vivre des satisfactions qu'elle lui procurait, et qu'elle ne lui en promettait guère d'autres, en un pays où elle était à peine enseignée dans un très-petit nombre de chaires, il entra au barreau. Il y resta obscur pendant sept ans, de 1813 à 1820, et ne cessa durant ces longues années d'étudier les maîtres de sa science favorite : il les choisit un peu partout, s'appliqua particulièrement à Aristote, parmi les anciens, à Reid et à Kant parmi les modernes, non sans faire de fréquentes excursions chez les scolastiques, qu'il apprit de bonne heure à ne pas dédaigner. C'est alors que la chaire de philosophie morale devint vacante par la mort de Th. Brown. Il espéra un moment remplacer le successeur de Dugald Stewart; mais ce fut un poëte, Wilson, qui l'emporta. En revanche, l'année suivante il obtint, à la même université, la chaire de droit civil et d'histoire, grâce au suffrage de ses confrères du barreau, à qui appartenait la nomination. Les devoirs de cette fonction n'avaient rien de pénible, et lui permirent de continuer ses travaux. Il commençait alors à se faire connaître, non par des ouvrages de longue haleine, pour lesquels il eut toujours une répugnance invincible, mais par une série d'articles qui parurent dans la *Revue d'Édimbourg*, de 1829 à 1839, et dont quelques-uns, malgré l'indifférence de ses compatriotes, le désignèrent à l'attention des philosophes allemands et français. Aussi, lorsque en 1836 la chaire de logique et de métaphysique

devint vacante, il se présenta à l'élection avec des témoignages imposants. Cousin déclarait que personne en Europe ne connaissait aussi bien Aristote, et Brandis que la philosophie européenne était intéressée à sa nomination. Malgré cette assistance, il faillit encore échouer, et à peine nommé, il dut lutter contre le mauvais vouloir des administrateurs qui prétendaient lui faire enseigner à la fois les deux sciences qu'il devait professer, et lui imposer un cours où la métaphysique et la logique fussent combinées : il obtint pourtant de consacrer une année à chacune d'elles, et rédigea pour cet objet les leçons de métaphysique et de logique qui ont été retrouvées manuscrites dans ses papiers, et publiées par ses élèves. Ce travail fut écrit une fois pour toutes, et Hamilton ne se faisait pas scrupule de se répéter dans chacun de ses cours; sauf quelques exceptions, ses auditeurs étaient plus disposés à apprécier une sorte de prédication, moitié religieuse, moitié morale, que des recherches sur les questions les plus abstraites de la psychologie et de la logique. Hamilton eut ainsi des loisirs pour préparer son édition des œuvres de Reid, qui parut enfin en 1847 avec des notes et des dissertations qui sont des morceaux de premier ordre. Mais par un caprice inexplicable, il refusa d'achever son travail, et l'interrompit au milieu d'une théorie de l'association des idées. Il fut encore plus avare de sa prose pour l'édition de Dugald Stewart, qui, commencée en 1854, s'acheva avec peine après sa mort, et sans qu'il contribuât beaucoup à la rendre intéressante. Malgré ce parti pris de ne rien achever, et cette horreur des gros livres, il avait justement mérité une place très-honorable dans l'école écossaise, dont il fut le dernier représentant, lorsqu'il mourut à Édimbourg en 1856. Sa vie paisible et glorieuse fut attristée par les défauts d'un caractère timide et ombrageux, et en même temps avide de louanges. La moindre critique le froissait cruellement; il y répondait avec amertume, défendait ses opinions avec passion, et surtout se montrait jaloux de revendiquer ses découvertes. La polémique qu'il soutint avec de Morgan, sur des questions où la logique et les mathématiques sont engagées, ne brille pas par la courtoisie; il y est sans pitié pour l'erreur ou l'ignorance, c'est-à-dire pour toute assertion contraire à ses idées. Toutefois, il a toujours gardé dans sa discussion de la philosophie de Cousin, le ton d'un adversaire plein de déférence et d'admiration.

Voici la liste de ses ouvrages : *Discussions sur la philosophie*, Édimbourg et Londres, 1866, troisième édition. Plusieurs morceaux de ce recueil ont été traduits en 1840, par M. L. Peisse, sous le titre de *Fragments de philosophie*, et enrichis d'une excellente préface. *Leçons de métaphysique*, ibid., 1861, publiées après sa mort, par ses élèves MM. Mansel et Veitch. Il ne faudrait pas, sur la foi du titre, chercher dans cet ouvrage des principes de métaphysique; la doctrine d'Hamilton ne comporte guère ce genre de spéculation : en tout cas il ne l'a pas abordé, pas plus que la morale ou l'esthétique, et ces deux volumes traitent de la psychologie. *Leçons de logique*, publiées par les mêmes éditeurs, et comprenant un cours complet de cette science. Ces deux traités n'ont pas été traduits en français. Il faut y joindre les éditions déjà signalées de Reid et de Dugald Stewart; les dissertations de la première sont, avec quelques articles des *Discussions*, les morceaux les plus achevés qu'ait produits Hamilton. En somme on peut regretter, avec un critique, qu'il ait trop lu, et pas assez écrit. De plus sa philosophie manque d'unité : on cherche en vain le lien systématique qui en unit les fragments : la critique y tient plus de place que la théorie; l'histoire y déborde en longues citations et en listes interminables de témoins souvent très-inconnus. Deux points cependant dominent : la théorie de la connaissance, et la logique; nous nous y arrêterons dans cette brève analyse.

Pour savoir quel est l'objet de la connaissance, ses conditions et sa portée, il faut d'abord comprendre ce que l'on doit entendre par la conscience. A en croire certains philosophes, et surtout les Écossais, la conscience est une faculté distincte des autres et qui se borne à percevoir les opérations de l'âme. C'est une erreur que n'ont pas commise Aristote, ni Descartes, ni Locke. Connaître et savoir que l'on connaît, voilà deux propositions qui logiquement sont distinctes, mais qui *réellement* sont identiques. Une opération mentale n'est ce qu'elle est que par rapport à son objet : c'est par là qu'elle est distincte d'une autre; c'est par là qu'elle est déterminée, spécifiée dans sa nature, et marquée dans son individualité. Si l'objet disparaît, elle s'évanouit; comment donc pourrait-on la percevoir, sans percevoir du même coup cet objet; comment le rapport serait-il conçu, sans les deux termes? Il faut donc admettre que « tout acte intellectuel est une modification de la conscience, et que la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles. » Elle atteint par delà l'acte de l'esprit la chose même qui en est le terme : une seule et même intuition réunit le moi et le non-moi. Quand nous percevons le monde extérieur, nous en avons conscience; quand nous imaginons une chimère, comme un hippogriphe, elle est tout à la fois l'objet de l'acte et l'acte lui-même : « Si vous me refusez la conscience de l'hippogriphe vous me refusez la conscience de l'acte qui l'imagine ; j'ai conscience de zéro, je n'ai pas du tout conscience. » Ainsi la conscience n'est pas une faculté, mais la forme essentielle de tous les actes de l'âme; elle n'est pas bornée aux opérations de notre activité, mais elle en embrasse les objets; bref, elle est l'intelligence tout entière avec ses deux affirmations inséparables, que l'on peut isoler en les tirant du jugement où elles sont confondues, mais qui ne vont jamais l'une sans l'autre, celles du moi et du non-moi. Il n'y a ni plus ni moins dans la connaissance : « J'ai conscience de deux existences par une même et indivisible intuition. » Sans doute nous avons d'autres facultés intellectuelles : la liste en est même assez longue : les unes sont *conservatrices* comme la mémoire, *reproductrices* comme la suggestion et la réminiscence, *représentatives* comme l'imagination, *élaboratrices* comme la comparaison, l'analyse et la synthèse, le jugement, le raisonnement, et enfin *régulatrices* comme la raison ou le sens commun : mais tout ce travail d'esprit s'exerce sur les seules données immédiates que nous trouvons dès l'abord en opposition mutuelle, et en relation, celle du sujet et celle de l'objet. Cette simple analyse, à la supposer exacte, nous découvre donc les deux seules choses que nous puissions connaître directement, l'âme et la matière; les conditions mêmes de tout acte intellectuel, à savoir : l'opposition, la relation, la différence, puisque les deux termes ne sont entendus que l'un par l'autre; et enfin le principe même de toute certitude, puisqu'au-dessus de cette intuition primitive il n'y en a pas d'autre qui puisse servir de contrôle. Toute la philosophie d'Hamilton n'est, ce semble, que le développement de cette première observation. Son point de départ est le même que celui de Fichte : mais là où l'un n'a-

perçoit que le sujet, l'autre discerne l'objet; l'un ne peut atteindre la nature que par une déduction; l'autre la trouve « imprimée dans l'esprit des hommes avec une conviction égale à celle de l'existence de leur esprit. »

Mais il y a un mot qu'on s'inquiète de ne pas trouver dans cette analyse, et qui ne peut être banni si sommairement de la philosophie : c'est celui d'infini, d'absolu, de Dieu. Hamilton va-t-il trouver quelque moyen de l'introduire dans sa philosophie? Découvrira-t-il l'absolu en nous-mêmes, ou dans la nature? Non. Il n'y a rien de plus dans la conscience que ces deux réalités, toutes deux finies et relatives; il n'y a rien de plus dans la philosophie « que l'observation des phénomènes et la généralisation qui en infère des lois ». Kant a déjà essayé de la délivrer de cette obsession de « la chose en soi »; mais il n'a pas achevé son œuvre; s'il interdit à la raison la puissance d'atteindre l'absolu dans sa réalité objective, il lui laisse encore celle de le penser; ou plutôt il le transporte, sous le nom de catégories de l'entendement, et d'idées de la raison, dans l'intelligence humaine : « il a tué le corps de l'absolu, mais il n'en a pas exorcisé le fantôme. » Non-seulement, pour notre esprit, l'absolu n'a pas de réalité objective, mais encore « il n'est pas même susceptible d'une affirmation subjective ». C'est une collection de négations, unies entre elles par ce seul lien qu'elles sont également incompréhensibles, et représentées par un seul mot. Il importe d'écouter avec attention Hamilton sur ce point si grave de sa doctrine.

Le propre de la pensée, on l'a vu, c'est de tout saisir sous la condition de la différence, et de la relation : la connaissance n'est elle-même qu'un rapport entre deux termes, et tout objet connu est par là même distingué d'un autre, et en même temps distingué du sujet qui le connaît. Résumons ce fait en cette formule : la pensée *conditionne* tous ses objets. C'est dire qu'il n'y a pour elle que des choses finies et relatives. Mais, comme elle ne perçoit rien que sous forme d'une opposition, et que toujours en face d'un terme connu, il y a pour elle son contraire, elle peut opposer au fini et au relatif, seuls objets de connaissance, l'infini et l'absolu, c'est-à-dire à ce qu'elle connaît quelque chose d'inconnu, au concevable l'inconcevable. De là ces deux mots, que les philosophes ont répétés dans leurs plus hautes spéculations : l'infini et l'absolu. Si on les compare, on trouve qu'ils sont contradictoires, et si on les considère chacun en particulier, qu'ils ne désignent rien de compréhensible. En effet, par absolu on devrait entendre ce qui est parfait, achevé, complet, et par suite « ce qui est diamétralement opposé à l'infini »; d'un côté l'idée de quelque chose de limité; et de l'autre celle d'une chose qui n'a pas de limites, qui ne se termine pas, qui n'est jamais définitivement achevée : ces deux idées forment donc une antinomie; mais elles ont l'une et l'autre cela de commun qu'elles excluent toute condition : l'une c'est l'inconditionnel sans limite, et l'autre le limité sans conditions. On peut donc les réunir, quoique inconciliables, dans l'unité supérieure de ce qu'il faut appeler l'*inconditionnel*. Mais « cette conception n'a rien de positif; elle n'a pas une unité réelle et intrinsèque, car elle combine l'absolu et l'infini, contradictoires en eux-mêmes, dans une unité *relative à nous*, par le lien commun de leur incompréhensibilité ». Les philosophes parlent mal quand ils identifient l'absolu et l'infini, et donnent indistinctement l'un ou l'autre pour objet à la raison : la preuve qui établirait la réalité de l'un, détruirait du même coup celle de l'autre. S'il y a de l'absolu, tout est limité, et s'il y a de l'infini, rien n'est absolu. Hésitante entre ces deux affirmations, qui lui paraissent également impossibles, et dont cependant l'une est nécessairement vraie, notre pensée se confine dans une sphère où tout est soumis à des conditions, et la philosophie, si elle n'est la science de l'absurde, est la *science du conditionné*. Si on laisse de côté cette subtile dialectique, qu'Hamilton oublie lui-même parfois, en confondant les deux idées, on pourra prouver la *relativité de la connaissance*, par des raisonnements plus conformes au langage ordinaire. D'abord la pensée ne peut s'affranchir de la conscience sans se détruire, et à moins qu'on ne prenne au sérieux l'*intuition intellectuelle* de Schelling, il faut confesser que ce qui est hors de la réflexion est aussi hors de la science, et n'y peut être introduit sans contradiction. La pensée de l'absolu sera donc accompagnée de conscience; mais la conscience à son tour n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet, connus seulement par leur corrélation, et se limitant réciproquement. L'absolu pensé devient donc relatif, relatif à nous qui le pensons, et à tout le reste dont nous le distinguons : la pensée se confond dans l'effort qu'elle tente pour échapper à ses conditions. Ensuite, sous quelle forme atteindrait-elle l'absolu? Est-ce sous celle du temps ou de l'espace, de la cause ou de la substance? mais le temps, à supposer que ce soit autre chose qu'une simple conception, n'est ni absolu, ni infini : il n'est pas absolu, puisqu'il est impossible de le concevoir comme achevé, ni dans son tout ni dans un seul de ses instants; « et de se représenter un absolu commencement ou une fin absolue du temps, c'est-à-dire un commencement et une fin en dehors desquels il n'y aurait plus de temps ». L'infini dans le temps ne peut mieux se comprendre : on ne pourrait le réaliser que par une addition infinie de temps finis, qui demanderait elle-même pour s'accomplir l'éternité. Et d'ailleurs qu'est-ce qu'un infini qui a un *avant*, un *après*, si ce n'est la triple contradiction d'un infini fini, d'un infini commençant, et, pour comble, de deux infinis coexistants. Ainsi, pour parler le langage d'Hamilton, le temps ne peut être conçu ni comme inconditionnellement limité, ni comme inconditionnellement illimité. On en peut dire autant de l'espace. Quant à la cause, il est vraiment étrange qu'on associe à ce mot celui d'absolu, qui y répugne, comme son contraire. Une cause n'est-elle pas relative à ses effets? C'est pour eux qu'elle existe, elle est un moyen de les produire, et si on la considère d'une façon abstraite, elle est inférieure à eux : car elle n'existe que pour eux, et même par eux. Elle est moins parfaite que tous ses effets réunis, et moins réelle qu'un seul d'entre eux; car elle dépend de lui, sans lui elle n'existe pas, en tant que cause, et par suite « elle n'est jamais, elle devient toujours ». Aussi, les philosophes qui, malgré cette parole de Schelling, que l'idée de l'absolu et celle de l'activité sont comme les deux pôles opposés, ont imaginé la cause absolue, ont-ils, comme Cousin, déclaré la création nécessaire, c'est-à-dire en réalité, divinisé le monde. Tel est le sort des systèmes qui proposent pour but suprême de la spéculation cet absolu « qui, semblable à l'eau du tonneau des Danaïdes, s'échappe toujours comme une négation et s'engloutit dans les abîmes du néant ». On s'épargne ces contradictions en maintenant la pensée dans la considération des choses finies, qu'elle ne peut dépasser, et qui sans doute sont les manifestations d'une existence incompréhensible.

Car il ne faut pas s'imaginer qu'Hamilton amoindrit la philosophie pour ébranler la vérité religieuse. Tout au contraire, c'est le souci de cette vérité qui lui fait craindre que la raison humaine ne la mette en risque : il croit sincèrement sans doute la rendre certaine en la montrant inintelligible. Si on lui dit qu'il donne des armes contre la religion, il répondra par une hymne au dieu inconnu et fera comparaître comme témoins en sa faveur, les théologiens et les philosophes les plus pieux. « Le domaine de notre foi, ajoutera-t-il, peut être plus étendu que celui de notre connaissance. » Puis il relèvera sous le nom de croyance ce qu'il a détruit sous le nom de connaissance, et poussera l'illusion jusqu'à déclarer que sa critique ouvre la porte toute grande à la conception d'un Dieu : « Cette conscience même que nous avons de notre impuissance à rien concevoir au delà du relatif et du fini nous inspire, par une étonnante révélation, la croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionnel au delà de la sphère de la réalité compréhensible. » Étonnante révélation en effet qui doit éclairer un esprit incapable de l'entendre.

Voilà nos connaissances bien nettement bornées d'un côté. De peur « que la lumière qui vient du ciel ne nous égare », Hamilton l'a éteinte. En verrons-nous plus clair ici-bas en nous-mêmes, et dans le monde extérieur? Nos connaissances, qu'il restreint, vont-elles gagner en profondeur ce qu'elles ont perdu en étendue? tant s'en faut. Dans la sentence portée contre l'absolu, sont implicitement contenus le *moi* et la matière; et dans ces deux sphères il faut, comme dans l'autre, « exorciser le fantôme de l'absolu ». L'absolu dans l'homme, c'est la substance, la cause, l'être, l'âme, n'importe le nom; et dans la nature c'est encore quelque principe permanent qui explique et produit les phénomènes. Or Hamilton n'admet pas que nous ayons un moyen de regarder par delà les faits « les choses en soi ». Sa philosophie de l'inconditionné ne permet pas ces indiscrétions; et le « grand principe de la relativité de la connaissance » nous condamne à ignorer ce que peuvent être le *moi* et la matière, considérés comme sujets. Sans doute il ne peut pas y avoir de conscience sans un sujet conscient, mais qu'est-ce qu'un sujet? « C'est, dit Hamilton, la base inconnue de l'existence phénoménale ou manifestée. » L'âme ne peut être définie qu'*a posteriori* et par ses phénomènes. « Ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire à part de ses manifestations, philosophiquement nous n'en savons rien. » Nous n'avons aucune perception de la substance ni de la cause, et l'analyse de Maine de Biran est fausse : la conscience ne nous révèle dans l'acte du mouvement ou de l'effort que deux phénomènes; leur rapport et leur génération restent absolument inconnus. Si nous nous regardons nous-mêmes comme des causes, c'est que nous ne pouvons penser une existence qui commence ou qui finit d'une manière absolue. Il semble donc qu'avec de tels principes Hamilton doive donner son assentiment à la doctrine de Hume, de Kant et de leurs successeurs, et considérer le *moi* comme un groupe ou comme une série de phénomènes. Mais ce grand logicien déconcerte par ses inconséquences toutes les prévisions les mieux fondées. Suivant lui, il y a dans la conscience trois faits primordiaux : « Celui de notre existence mentale ou substantialité, celui de notre unité mentale ou individualité, celui de notre identité mentale ou personnalité.... Les diverses modifications dont le *moi* a conscience sont accompagnées du sentiment de l'intuition ou de la croyance, n'importe le nom, que le *moi*, le sujet pensant existe. » De la même façon nous sommes sûrs « que ce *moi* n'est pas une simple modification ni une série de modifications de quelque autre sujet, mais qu'il est lui-même quelque chose de différent de toutes ses modifications et une entité subsistant en soi-même ». L'identité est affirmée de la même façon, et Kant est sévèrement repris pour avoir transformé ces attributs réels du *moi* en conditions subjectives de la pensée. Voilà comment, grâce à la ressource de la *croyance*, Hamilton trouve le moyen d'analyser le fait de conscience comme Hume, et de conclure comme Maine de Biran. Même contradiction apparente à propos de l'existence de la matière. Dans tout acte de conscience, dit Hamilton, il y a la conviction que je suis, et que quelque chose, qui diffère de moi, existe; l'esprit et la matière nous sont donnés ensemble et dans une *coëgalité* absolue : l'un ne précède pas, l'autre ne suit pas, et dans leur mutuelle relation chacun est également dépendant et également indépendant; mais des deux côtés nous ne percevons que des phénomènes, et des phénomènes de l'inconnu; nous ne savons pas ce qu'est la matière, et nous ignorons ce qu'est l'esprit. On ne peut guère parler autrement quand on se fait gloire d'avoir posé le grand axiome de la relativité de la connaissance. Mais Hamilton sait mieux que personne où ce principe le conduirait, s'il n'avait quelque moyen de s'en séparer à propos. Il superpose donc à cette psychologie sceptique une théorie de la perception qui lui permette de maintenir la réalité du monde, et même de nous attribuer de ce côté une connaissance que nous ne pouvons nous flatter d'avoir : il divise les qualités de la matière en primaires et secondaires, comme ses prédécesseurs, et même il met entre les unes et les autres un troisième groupe, celui des qualités *secondo-primaires*. Les premières sont aperçues telles qu'elles sont dans les corps, et pourraient même se déduire de l'idée de l'espace : tels sont l'impénétrabilité, le nombre, la grandeur, la figure, la mobilité, la position; ce sont bien les attributs des choses, et non pas seulement leurs effets sur nous. Mais alors pourquoi répéter que nous ne connaissons rien d'absolu, rien d'existant en soi et pour soi, et que nous ignorons absolument ce qu'est la matière? Si nous en percevons les qualités, « telles qu'elles sont dans les corps », que pouvons-nous désirer de plus? Les philosophes qui se montrent en ce point les plus complaisants ne donnent certainement pas à l'esprit le pouvoir de saisir la substance matérielle, indépendamment de ses qualités, et Hamilton, comme le lui reproche justement Stuart Mill, semble se contredire : ou toute connaissance est relative, et alors nous ne percevons pas les qualités de la matière « en elles-mêmes », ou nous les percevons de cette façon, et alors nous connaissons absolument ces qualités, et même cette substance. En somme, Hamilton oscille sans cesse entre Reid et Kant : on dirait, à l'entendre, qu'il va nous ôter tout ce que celui-ci nous refuse, et tout à coup il nous rend même plus que l'autre ne nous avait accordé. Dieu ne peut être pensé, mais il doit être cru; le *moi* n'est que l'ensemble « des états dont j'ai conscience »; mais le sentiment nous en révèle l'unité et l'identité; la matière « n'est qu'un nom commun pour une certaine série d'apparences qui se manifestent en coexistence »; mais nous connaissons ses qualités primaires en elles-mêmes, et les secondo-primaires en elles-mêmes encore, et dans leurs effets sur nous; la

raison n'est qu'une faculté régulatrice, mais le sens commun prononce des jugements « catholiques », nécessaires, parce que nous les prononçons tous, et que nous prononçons tous parce qu'ils sont nécessaires. Cette doctrine n'a pas une assiette bien fixe; elle déroute les prévisions même dans ses parties secondaires; on s'étonne, par exemple, d'entendre Hamilton proclamer bien haut qu'une pensée dont nous n'avons pas conscience est un pur néant, et d'autre part, fournir les observations les plus ingénieuses à l'appui de la thèse des perceptions inconscientes. Mais on est surtout étonné qu'il ait pu fonder sur une croyance des convictions qu'il enlève à la connaissance. Si nous croyons à l'absolu, ou nous avons conscience de cette affirmation spontanée, ou nous n'en savons rien : dans le second cas, on n'a pas le droit d'en parler; si au contraire nous en avons conscience, Hamilton est obligé, pour être conséquent à sa propre doctrine, de convenir que nous avons en même temps conscience de l'objet de cette croyance, c'est-à-dire que nous connaissons Dieu. Ces objections lui ont été opposées par Stuart Mill; on pourrait lui en faire beaucoup d'autres, et sur la façon dont il entend l'absolu, et sur les raisons qu'il allègue pour le proscrire de la pensée. Il suffit de remarquer que cette théorie, si favorable au scepticisme empirique, ne l'a pas plus satisfait, qu'elle ne contente le dogmatisme spiritualiste. C'est qu'Hamilton, en ruinant la science du surnaturel, la regarde pourtant comme la seule vraie; en bornant notre connaissance au relatif, il ne croit pas la rendre plus positive : il gémit de la trouver si courte, et l'appelle une *nescience;* il est à la fois certain qu'il y a une réalité supérieure aux faits, et désespéré de ne pouvoir l'atteindre; il ne peut être approuvé de ceux qui n'ont à aucun degré cette certitude, et professent, non pas l'impuissance de l'esprit, mais la vanité de ses prétendus objets. Hamilton condamne la métaphysique tout en la glorifiant, ses adversaires ne la jugent ni possible ni désirable. Reid et Dugald Stewart n'ont jamais franchement reconnu à l'intelligence le pouvoir de s'élever au-dessus des faits de l'ordre contingent; Hamilton accepte comme un principe de méthode ce qui chez eux était une règle de prudence; il donne la théorie de leur timidité; il termine par le scepticisme un mouvement commencé contre le scepticisme; il est le dernier des Écossais, parce qu'il est le plus conséquent, et qu'il avait puisé dans l'étude de la logique, où il n'a pas de maîtres en ce temps, des habitudes de rigueur qui ne lui permettaient pas de s'arrêter à moitié chemin.

Hamilton, en effet, a eu la passion de la logique en un temps où elle n'était pas en faveur; il l'a étudiée non-seulement dans les ouvrages d'Aristote, mais encore chez les plus obscurs écrivains du moyen âge dont les noms, oubliés depuis des siècles, reparaissent à chaque page de ses livres. Il n'est pas de titre qu'il n'eût sacrifié à l'honneur d'avoir fait faire des progrès à une science que son fondateur passe pour avoir achevée en la créant : il en a certainement fixé l'objet, il a proposé des innovations notables à plusieurs de ses théories les plus importantes, et quoique le sujet n'ait rien d'attrayant, il est juste de ne pas négliger des travaux si difficiles et si rares.

On éprouve souvent quelque peine à distinguer la logique de la psychologie, quoique dans la pratique on reconnaisse du premier coup qu'une question appartient à l'une ou à l'autre de ces deux sciences; il semble qu'on soit entre deux alternatives : ou la logique est la science de la pensée, et alors elle est un des chapitres de la psychologie; ou elle est l'art de bien penser, et alors elle n'est plus une science, et, ce qui est bien plus grave, elle tient mal les promesses de son titre. Kant a déjà tranché la difficulté en distinguant entre la matière et la forme de la connaissance, ou, si l'on veut, entre l'acte intellectuel et l'objet qui en est le terme. Hamilton accepte ses idées, et les pousse à l'extrême; suivant lui la logique a pour objet la pensée, mais envisagée seulement dans sa possibilité formelle, abstraction faite de toute application à un objet déterminé. C'est une sorte de géométrie des conditions de l'activité intellectuelle; la psychologie, au contraire, considère la pensée concrète, vivante, tout à la fois matière et forme. De plus, ce n'est pas toute la pensée qui appartient au logicien : il ne peut retenir pour lui les actes immédiats, les intuitions des sens et de la conscience, inséparablement associées à leurs objets, variant de forme avec eux; il se borne à l'étude des opérations discursives, qui supposent un travail d'élaboration et quelque comparaison. La logique se reconnaît donc à deux caractères : elle étudie les lois formelles de la pensée; elle les étudie seulement dans les opérations discursives, telles que l'abstraction, la généralisation, le raisonnement. Elle n'est donc pas un art, mais tout au contraire la plus abstraite de toutes les sciences. Sans doute beaucoup de logiciens, à commencer peut-être par Aristote, lui ont assigné un autre objet, la découverte ou la démonstration de la vérité. Mais Hamilton n'est pas au dépourvu quand on allègue contre lui l'histoire, et il extrait de ses notes une série de témoignages qui lui donnent raison. Il admettra pourtant à côté de cette science pure « une logique *modifiée*, qui considère la pensée non pas comme déterminée par ses lois nécessaires et universelles, mais comme affectée par les conditions empiriques sous lesquelles elle s'exerce actuellement. »

Une des premières conséquences de cette définition, c'est de mettre hors de la logique pure tout ce qui n'est pas nécessaire comme procédé intellectuel, et tout ce qui concerne la vérité et l'erreur. L'induction que les scolastiques appellent imparfaite, c'est-à-dire « une certaine inférence » fondée sur l'expérience et sur cette conviction que la nature est conforme et constante, n'aura donc plus rien de commun avec la logique. « La logique en fait de principes ne connaît que les lois de la pensée; sa sphère est celle de la pensée nécessaire et non de la probabilité. » Mais il y a pourtant un raisonnement inductif distinct de cet expédient empirique, et digne de figurer à côté du raisonnement déductif. Il a été entrevu par Aristote, désigné par les scolastiques et par Wolf; c'est un vrai syllogisme, très-différent de celui qu'on étudie dans les écoles : il n'a de commun avec lui que sa rigueur, et sa dépendance du principe de l'identité. Ce principe peut en effet s'énoncer sous deux formes : 1° Ce qui appartient ou n'appartient pas au tout contenant appartient ou n'appartient pas à chacune des parties contenues : voilà la règle de la déduction; 2° ce qui appartient ou n'appartient pas à toutes les parties constituantes appartient ou n'appartient pas au tout constitué : c'est la règle de l'induction. Le mouvement logique de la pensée consiste donc à descendre des attributs du tout à ceux des parties, et à monter de l'idée des parties à celle du tout; mais ces deux mouvements sont successifs, et, avant de descendre, il faut avoir monté. Il n'y a pas d'autre procédé; il n'y a pas d'autres règles : « Tout ce qui les dépasse ou les viole, dépasse ou viole la logique. » Il y a donc un syllogisme inductif;

en voici le type : cet aimant, cet autre et cet autre encore attirent le fer, cet aimant et cet autre, etc., sont conçus comme tous les aimants sensibles, comme le genre même ; donc tous les aimants sensibles attirent le fer. On fera des objections à ce mode de raisonnement ; on dira que la mineure est fausse, puisqu'elle met en équation quelques-uns et tous. Mais qu'importe au logicien ? pour lui cette proposition ne signifie pas ce qui est, mais ce qui est pensé ; la chose fût-elle impossible, elle est conçue, et c'est assez. Toutes les autres inductions auront cette forme, ou ne seront pas des raisonnements : elles ne peuvent être correctes qu'à condition de poser l'égalité des parties et du tout ; c'est une conviction intellectuelle hors de laquelle il n'y a plus qu'un procédé boiteux, et un expédient à l'usage du philosophe et du physicien. On pourra aussi dire, comme Aristote le fait déjà entendre, qu'il n'y a pas de moyen terme dans ce syllogisme, puisque *toutes* les parties sont identiques au *tout ;* mais Hamilton maintiendra qu'il y a une différence entre la *pensée* des individus et celle du genre. Enfin les scolastiques scrupuleux reprochent à l'argument d'être de la troisième figure, puisque le moyen est deux fois sujet, et de conclure par une proposition universelle affirmative, contre les règles de cette figure. Hamilton pourrait les satisfaire en convertissant la mineure, ce qui ramènerait le syllogisme à la première figure et au mode *Barbara ;* mais il s'en garderait bien, car toute la force logique du raisonnement se trouverait perdue, et les parties, au lieu d'être contenues dans le tout, le contiendraient. Bref, il y a là un mode de raisonnement tout à fait distinct de la déduction, dispensé d'en suivre les règles, et en résumé un syllogisme. Si Hamilton n'hésite pas à maintenir la régularité de son syllogisme inductif, bien qu'il ne rentre dans aucune des figures admises comme correctes, c'est qu'il a bouleversé toute l'ancienne législation du syllogisme. Il a commencé par réformer la théorie de la proposition, qui sert de fondement à celle des modes et des figures. On sait que pour distribuer les propositions en leurs diverses espèces, les logiciens classiques tiennent compte à la fois de leur qualité et de leur quantité, et distinguent par là les universelles affirmatives et négatives, et les particulières des deux mêmes qualités. Mais ils n'ont jamais tenu compte pour estimer la quantité que de l'extension du sujet, qui peut être entière ou restreinte ; quant à celle de l'attribut, ils ont posé en axiome qu'elle était entière dans les proportions négatives et bornée dans les propositions affirmatives. Hamilton prétend que l'attribut est toujours pensé avec une quantité déterminée, et que cette quantité est infiniment plus variable que les scolastiques ne l'ont pensé. Par exemple il y a des propositions affirmatives où l'attribut est pris universellement ; tous les hommes sont responsables, voilà une assertion qui dans l'esprit équivaut à celle-ci : tous les hommes sont *tous* les êtres responsables. Réciproquement il y a des propositions négatives dont l'attribut est pris particulièrement : ainsi on peut dire de l'homme qu'il n'est pas *quelque* animal, *certain* animal, ce qui constitue un attribut particulier dans une proposition négative. En somme, on doit tenir compte ici encore des idées de tout et de partie, qui sont des créations de l'esprit, et n'ont qu'une valeur formelle. Or, on peut affirmer ou nier un tout, ou une partie, d'un autre tout ou d'une autre partie, c'est-à-dire affirmer tout l'attribut de tout le sujet ou d'une partie du sujet, ou bien une partie de l'attribut de tout le sujet ou d'une partie du sujet ; on peut nier suivant les mêmes relations. Il y aura donc quatre propositions universelles : 1° la *toto-totale,* où le sujet et l'attribut sont également universels : les triangles sont des polygones de trois côtés, c'est-à-dire *tous* les polygones ; 2° la *toto-partielle,* où l'attribut seul est particulier : les rectangles sont des parallélogrammes, c'est-à-dire *quelques* parallélogrammes ; 3° la *parti-totale,* où l'attribut seul est universel : certaines figures sont des triangles, c'est-à-dire *tous* les triangles ; 4° la *parti-partielle,* où l'attribut et le sujet sont également particuliers ; certains triangles sont des figures, c'est-à-dire *certaines* figures, équilatérales. On peut facilement étendre cette distribution aux propositions négatives, et l'on obtiendra ainsi huit sortes de propositions, soit les quatre que l'ancienne logique avait reconnues sous d'autres noms, et quatre entièrement nouvelles. On voit par là que les règles consacrées de la *conversion* se trouvent singulièrement simplifiées. Grâce à ce qu'Hamilton appelle la *quantification* de l'attribut, il est démontré que toute proposition, même la particulière-négative, peut se convertir : il suffit dans tous les cas de conserver à l'attribut, devenu sujet, la quantité qu'il a toujours, sinon dans l'expression, du moins dans la pensée.

La théorie du syllogisme se trouve donc modifiée, sinon entièrement renouvelée, non pas dans la distribution des figures, mais dans le nombre des modes possibles ou concluants. On sait que les logiciens, en vertu des combinaisons possibles de quatre propositions pour former un syllogisme, ont reconnu qu'on peut les arranger de soixante-quatre manières : c'est une opération d'arithmétique qui ne souffre pas d'erreur. Mais s'il y a réellement huit sortes de propositions, ce n'est pas soixante-quatre modes, c'est cinq cent douze qu'il faut reconnaître, et comme ils peuvent affecter trois figures, sinon quatre, on voit de suite à quel nombre considérable de formes déductives on est forcément conduit. Mais ce n'est pas tout : Hamilton a fait une autre découverte, il s'est avisé que tout syllogisme peut être considéré de deux façons, suivant l'extension ou la compréhension. Ainsi ce syllogisme : Tous les hommes sont mortels, Pierre est un homme, donc Pierre est mortel, est l'expression d'une déduction par extension. Mais on peut tout aussi bien dire : Pierre est un homme, tous les hommes sont mortels, donc Pierre est mortel. Il n'y a pas là une simple transposition de la mineure ; il y a un type de déduction différent du premier. En effet, dans le syllogisme *extensif,* le moyen terme est *homme,* il contient le mineur *Pierre,* et est à son tour contenu dans le majeur *mortel ;* au contraire, dans le second syllogisme, qu'on appellera *intensif,* le terme *Pierre* est devenu le majeur, car il contient l'attribut homme, lequel à son tour contient le terme mortel, devenu le mineur ; ainsi en passant de l'un à l'autre de ces deux raisonnements, on voit la quantité des termes tout à fait intervertie : le plus particulier devient le plus universel et réciproquement ; au lieu d'être contenu dans le moyen, il le renferme à son tour, et le sens de la copule *est* se trouve tout différent : Pierre *est contenu* dans le genre des hommes, dit-on dans le premier syllogisme : Pierre *contient* l'attribut homme, voilà ce qu'on affirme dans le second. Il faudra donc tenir compte de cette complication, omise par l'ancienne logique, et augmenter d'autant le nombre des formes possibles. Mais ce n'est pas seulement une question de nombre. En effet, Hamilton soutient non-seulement que beaucoup de formes très-légitimes ont été négligées, mais encore que parmi celles

qui ont été reconnues et condamnées, il en est de très-correctes. Pour n'en citer qu'un exemple, sur les dix modes sensibles de la première figure, les logiciens en condamnent six : deux entre autres parce qu'ils auraient une mineure négative, et qu'alors l'attribut de la conclusion nécessairement négative serait pris universellement, tandis qu'il aurait figuré dans la majeure, proposition affirmative, à titre d'attribut, c'est-à-dire de terme particulier. Mais cette règle tombe avec cet axiome que l'attribut d'une proposition affirmative est nécessairement particulier ; et en fait, ce raisonnement, dont la mineure est négative, est très-correct : la modération est la condition de la vertu ; or, le fanatisme n'est pas la modération, donc le fanatisme n'est pas la condition de la vertu. Le majeur est dans la majeure avec toute son extension : la modération est *toute* la condition de la vertu ; il peut donc être dans la conclusion avec la même quantité. Niera-t-on cette proposition? On accordera du moins que la modération est *quelque* condition de la vertu, et alors rien n'empêche de conclure que le fanatisme n'est pas *quelque* condition de la vertu, en dépit de l'axiome qui décrète l'universalité de tout attribut d'une proposition négative. Ainsi au lieu de quatre modes concluants, Hamilton en compte trente-six, dont douze sont affirmatifs, et il en admet un égal nombre pour les deux autres figures, en excluant la quatrième qui n'a aucun fondement rationnel.

On ne saurait passer sous silence, malgré l'aridité du sujet, cette tentative de réformer une science, si souvent proclamée parfaite : sans la discuter à fond, il est bon d'énoncer quelques réserves. Il y a dans ces subtiles analyses plus d'une erreur, et plus d'une illusion d'amour-propre, dans la prétention d'avoir causé une révolution en logique. Hamilton a voulu bannir de cette science tout ce qui concerne la matière de la connaissance, et la borner aux lois de la pensée ; il a poussé ce scrupule à l'extrême : voilà pourquoi il n'admet dans la logique qu'une induction stérile, un raisonnement par énumération complète, qui n'a rien d'instructif, et en tout cas ne mérite pas le nom de syllogisme ; voilà pourquoi il ne considère dans les termes d'une proposition que la notion formelle de leur quantité, leurs relations de tout et de partie, et veut oublier que nos affirmations portent sur des choses et non pas sur des rapports de contenant et de contenu : pour lui, parler et penser, c'est classer, et non pas connaître. De là des propositions si contournées que jamais l'esprit humain n'a songé à prononcer, et qui parfois ne sont ni intelligibles ni vraies. Aussi la réforme de la théorie du syllogisme, annoncée par lui en termes tranchants, ne doit pas être accueillie sans des corrections qui la réduiraient à un ingénieux complément de l'*organon;* il est même à craindre qu'elle ne soit au fond très-opposée au progrès de la science, puisqu'elle complique hors de propos une doctrine qui tout au contraire aurait besoin d'être simplifiée. Les *Leçons de logique* ne remplaceront donc pas les *Analytiques* d'Aristote, et ne changeront rien d'important aux principes qui y ont été posés pour toujours ; mais Hamilton n'a pas eu cette ambition : il a voulu compléter ce monument et non le renverser ; et si tout ce qu'il propose d'y ajouter ne peut être admis sans discernement, il y a un grand intérêt à connaître ses inventions, alors même qu'on les tient pour suspectes. La logique pure n'est pas en grand crédit ; c'est faire preuve d'un grand caractère que d'y consacrer tant de talent ; c'est aussi montrer une singulière puissance d'esprit que de trouver des idées nouvelles dans une matière qui passe pour épuisée.

On peut consulter sur la philosophie d'Hamilton : L. Peisse, *Fragments de philosophie par William Hamilton*, Paris, 1840 ; — Préface. Ravaisson, *Fragments de philosophie de Hamilton, Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1840 ;— Ch. de Rémusat, *Hamilton, Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1856, 1er mars 1860 ; — P. Janet, *Hamilton et Stuart Mill, Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1869 ; — Stuart Mill, *Examen de la philosophie de William Hamilton*, traduit par M. Cazelle, Paris, 1869 ; — Baynes, *Nouvelle analytique des formes logiques*, Édimbourg, 1850 (anglais) ; — Ch. Waddington, *Essais de logique*, Paris, 1857 ; — Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps*, Paris, 1857, p. 316 ; — J. Lachelier, *de Natura syllogismi*, Paris, 1871, p. 24 ; — Mansel, *la Philosophie du conditionné*, Londres (anglais) ; — Masson, *Nouvelle philosophie anglaise*, Londres, 1867 (anglais) ; — M' Cosh, *État présent de la philosophie morale en Angleterre*, Londres, 1868. E. C.

HARDOUIN (Jean) naquit en 1646, à Quimper, où ses parents avaient un commerce de librairie. Ses études terminées, il entra dans la Compagnie de Jésus après deux années d'épreuves et d'examen, professa quelque temps la rhétorique, succéda, en 1685, au P. Garnier, en qualité de bibliothécaire du collége de Clermont, et mourut dans l'exercice de cette fonction, le 3 septembre 1729, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Le P. Hardouin s'était livré, dès sa jeunesse, avec une incroyable passion à l'étude des langues savantes, de l'histoire, de la philosophie, de la numismatique et de la théologie. Son savoir était prodigieux, et son habileté comme critique non moins éminente. Il a laissé des éditions de Thémistius et de Pline le Naturaliste, qui sont de véritables chefs-d'œuvre d'érudition, et une collection des conciles, qui restera, malgré des lacunes regrettables, et bien que surpassée depuis par Mansi, comme un des plus beaux monuments élevés à la science ecclésiastique. Cependant, il faut le dire, ce qui a contribué le plus à perpétuer la mémoire du P. Hardouin, ce ne sont pas les services rendus par ce savant jésuite à la critique et à l'histoire, mais ses étranges hypothèses et son goût du paradoxe, qu'il a poussé jusqu'à l'extravagance. C'est le P. Hardouin qui a découvert, dans sa *Chronologie expliquée par les médailles*, que l'histoire ancienne a été recomposée entièrement dans le XIIIe siècle, à l'aide des ouvrages de Cicéron, de Pline, des *Épîtres* d'Horace et des *Géorgiques*, seuls monuments, à son avis, qu'on ait de l'antiquité. Il était persuadé, et il a essayé à diverses reprises d'établir que l'*Énéide* n'est pas de Virgile ; que le plan en est défectueux ; que la versification y est hérissée d'épithètes mal choisies, de tournures vicieuses, et de solécismes qui seraient impardonnables chez un commençant, et qu'enfin la pensée mère du poëme est odieuse : car il tend à glorifier le destin, dont il élève la fatale puissance au-dessus de celle de Vénus, de Junon, de Jupiter lui-même, et de tous les dieux de l'Olympe. Le P. Hardouin se montrait tout aussi sévère à l'égard des *Odes* d'Horace, sinon qu'il ne les taxait pas, comme l'*Énéide*, d'impiété. Mais que de vers, à l'entendre, dénués d'harmonie, et plus voisins de la prose que de la poésie ! Combien d'autres sans césure ! Que de termes détournés de leur acception ! que de néologismes ! que de tournures barbares ! que d'erreurs ! Il est manifeste que ces chants apocryphes, objet d'une admiration peu méritée n'ap-

partiennent pas à l'époque la plus brillante de la littérature latine, mais à une ère d'ignorance et de ténèbres et, pour tout dire, au moyen âge.

Un écrivain aussi paradoxal que le P. Hardouin, abordant l'histoire de la philosophie, devait y faire des découvertes non moins merveilleuses qu'en littérature. C'est ainsi qu'il a trouvé que l'athéisme est une doctrine beaucoup plus répandue qu'on ne le croit ordinairement, et qui a été professée par des philosophes considérés en général comme très-religieux. Platon, par exemple, est un athée. Ce Dieu, dont il parle comme étant le bien et le vrai absolu, l'existence pure dégagée de toute forme, n'est qu'une abstraction qui ne saurait rien produire, et envers laquelle nous n'avons aucun devoir. A y regarder de près, le disciple de Socrate ne reconnaît d'autre divinité que la nature, avec la variété de ses dons et de ses lumières. De là le voile dont il enveloppe sa doctrine, qu'il aurait pu enseigner ouvertement, si elle avait eu Dieu pour objet.

Le P. Hardouin va plus loin encore dans le célèbre ouvrage qu'il a intitulé *Athei detecti*. Là, le dévouement qu'il porte à son ordre venant redoubler et diriger son goût inné du paradoxe, il déclare convaincus d'athéisme tous les auteurs qui, de près ou de loin, ont porté préjudice à la Compagnie de Jésus. Jansénius ouvre la liste de ces athées passés maîtres dans l'art de dissimuler le venin de leur pernicieuse doctrine. Paraissent ensuite les Oratoriens, André Martin, Thomassin, Malebranche et le P. Quesnel, puis les écrivains de Port-Royal, Antoine Arnauld, Pascal, Nicole, et en dernier lieu l'école cartésienne, représentée par Descartes, Antoine Legrand et Sylvain Régis. Le P. Hardouin a une méthode expéditive pour instruire le procès de ses adversaires. Quand un philosophe a eu le malheur d'appeler Dieu l'être des êtres, l'essence infinie, indéterminée, la vérité absolue, la bonté et la raison universelle, ce philosophe eût-il donné des preuves non équivoques de sa foi religieuse, il est classé aussitôt, par le rigoureux jésuite, au nombre des athées, pour avoir désigné Dieu par des termes vagues et abstraits.

Un autre écrit philosophique du P. Hardouin, sous le titre de *Réflexions importantes*, est dirigé contre certains régents de la Compagnie de Jésus, qu'il accuse d'enseigner la doctrine de Descartes. Il n'a aucune valeur scientifique; mais il se termine par une phrase qui mérite d'être littéralement transcrite, parce qu'elle montre à quel point l'auteur pousse la haine contre le chef de la philosophie moderne : « Tout ce que je souhaite, s'écrie-t-il, c'est qu'à l'avenir, du moins, on extermine le cartésianisme et le malebranchisme de nos classes jusques aux moindres vestiges. Quel service ne rendrions-nous pas à notre sainte religion, si nos philosophes, au lieu de suivre ce maudit système, en faisaient entrevoir le venin et l'horreur dans tous ses points? Faut-il que nous laissions faire cela à d'autres qui nous accuseront tôt ou tard, ou d'ignorance, ou d'indolence bien criminelle? »

Les paradoxes du P. Hardouin eurent beaucoup de retentissement au XVIIe siècle, et aucune influence. Un petit nombre en fut sincèrement scandalisé; la plupart n'y virent qu'un jeu d'esprit sans portée; nul n'entreprit de les défendre, et la Compagnie de Jésus les désavoua. Ils ne sont pas dignes d'une réfutation sérieuse, et sans doute la postérité les aurait oubliés, s'ils étaient moins extravagants. C'est leur singularité qui a fait leur fortune, et qui impose à l'historien le devoir de ne point les passer entièrement sous silence.

Le P. Hardouin a composé, dans le cours de sa longue carrière, deux cents ouvrages qu'on trouvera indiqués dans les *Éloges de quelques auteurs français* par l'abbé Joly, in-8, Dijon, 1742. Quatre-vingt-douze ont vu le jour. Les principaux ont été réunis en deux volumes in-f°, publiés, l'un du vivant de l'auteur, sous le titre d'*Opera selecta*, Amst., 1709; l'autre après sa mort, sous celui d'*Opera varia*, ib., 1733. Ce dernier volume contient les pièces les plus curieuses, savoir : 1° *Athei detecti;* 2° *Réflexions importantes;* 3° *Platon expliqué*, ou *Censure d'un écrit de M. l'abbé Fraguier;* 4° *Pseudo-Virgilius, sive Observationes in Æneidem;* 5° *Pseudo-Horatius, sive Animadversiones criticæ in Horatii opera;* 6° *Numismata sæculi Theodosiani;* 7° *Numismata sæculi Justinianei;* 8° *Antica Numismata regum francorum*. Le scepticisme historique du P. Hardouin a été réfuté par Bierling, *de Pyrrhonismo historico*, in-8, Leipzig, 1724. On peut consulter aussi les *Mémoires de Trévoux* de 1709 et de septembre 1733. C. J.

HARRINGTON (James), auteur d'un ouvrage intitulé *Oceana*, où il expose le plan d'un gouvernement idéal comme celui que Platon nous a laissé dans sa *République*, Thomas Morus dans son *Utopie*, et Campanella dans sa *Cité du soleil*. Né en 1611 à Upton, dans le comté de Northampton, il fit ses études à Oxford, passa quelques années en Hollande, puis visita successivement le Danemark, l'Allemagne, la France et l'Italie, cherchant à connaître par ses propres observations les mœurs, les lois et surtout les institutions politiques des différents pays qu'il traversait. De retour en Angleterre, à l'époque de la guerre civile, il se déclara pour le Parlement, mais avec une telle modération, que le roi lui donna sa confiance, le prit à son service et le garda à sa suite en montant à l'échafaud. Ce fut sous le gouvernement de Cromwell que, enseveli dans la plus profonde retraite, il composa son principal ouvrage, dont la première édition parut en 1656. Prenant de plus en plus confiance dans ses principes, et ne croyant rien faire de plus utile pour l'humanité que de les mettre en pratique, il forma une société, ou, comme on dit en Angleterre, un club de républicains ardents comme lui, dont la durée se prolongea jusqu'à l'arrivée du général Monk. Après la restauration, il s'occupa de réduire ses doctrines en aphorismes, afin de les rendre plus accessibles à tous les esprits, et il mettait la dernière main à ce travail, lorsque, accusé de haute trahison, il fut enfermé dans la tour de Londres, puis transféré à l'île Saint-Nicolas, et de là à Plymouth, où le chagrin, d'autres disent une préparation médicale, le fit tomber dans des accès de délire. Il mourut à Westminster, le 11 septembre 1677.

Le but d'Harrington, dans l'*Oceana*, n'est pas seulement de faire connaître sur quels principes doit être fondée une république parfaite; il se livre aussi à des recherches souvent très-intéressantes sur l'origine, les effets et la valeur relative des principaux gouvernements. Il passe en revue la politique ancienne, la politique du moyen âge et celle des temps modernes. Il fait, sous le voile de l'allégorie, la critique des hommes et des institutions de son pays. Ainsi, *Oceana* désigne l'Angleterre; *Emporium*, Londres; *Marpesia*, l'Écosse; *Panopée*, l'Irlande; *Olphœus Megaletor*, Cromwell; *Morphée*, le roi Jacques Ier, etc. Le Protecteur et les Stuarts y sont traités avec une égale sévérité, et c'est là qu'il faut chercher la cause de l'accusation dont il a été l'objet et des persécutions qui hâtèrent la fin de ses jours. Mais ce qui a fait surtout la réputation d'Harrington et recommande son ouvrage à l'intérêt du philosophe, c'est son plan d'une constitution

idéale; ce sont les conditions dont il fait dépendre la prospérité et la durée des États. Les corps politiques, aussi bien que les individus, sont subordonnés, selon lui, à des lois générales et naturelles dont ils ne peuvent pas s'écarter sans souffrir ou courir à leur ruine. Peu lui importe la forme extérieure des gouvernements; mais il fait consister leur perfection dans un équilibre tel, que ni les citoyens, considérés isolément, ni les classes entre lesquelles ils se partagent, n'aient d'intérêt à se révolter, ou, s'ils ont cet intérêt, que la force leur manque pour arriver à leurs fins. Cependant après avoir considéré les inconvénients de la monarchie, soit de la monarchie absolue, soit de la monarchie tempérée, il conclut que cet équilibre parfait de fortune et d'influence, qui lui paraît être la première condition d'un État bien constitué, ne peut se réaliser ni se maintenir que dans une république. Le gouvernement d'*Oceana* est donc un gouvernement républicain. Les éléments en sont entièrement démocratiques et représentatifs. Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif y sont exercés par délégation. Mais l'élection a lieu à trois degrés : élections de paroisses, élections de districts, élections de tribus. De ces élections sortent à la fois et les députés qui font les lois, et les magistrats suprêmes chargés de les faire exécuter. Ces derniers sont au nombre de neuf, dont chacun a ses attributions particulières. Ce sont les citoyens eux-mêmes, c'est-à-dire une véritable garde nationale qui fait le service de l'armée. Les jeunes gens en sont la partie active; les hommes mûrs forment les garnisons sédentaires. Les plus riches entrent dans la cavalerie, et les plus pauvres dans l'infanterie. La fortune, dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'indépendance des votes, est la condition des droits politiques. Voici le jugement que Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XI, ch. VI) a porté sur ce livre : « Harrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine ayant le rivage de Byzance devant les yeux. » Tous les ouvrages d'Harrington ont été réunis par Toland en un volume in-f°, et publiés à Londres en 1700. Le docteur Birch en a donné, en 1737, une édition plus complète; enfin il en a paru une troisième en 1747. Il existe une traduction française de l'*Oceana*, 3 vol. in-8, Paris, 1795; ainsi que des *Aphorismes*, in-12, ib., an III. Enfin toutes les œuvres politiques d'Harrington, avec sa biographie, par Toland, ont été traduites dans notre langue par Henry, 3 vol. in-8, ib., 1789. Voy. *les Premiers Essais* de M. V. Cousin.

HARRIS (James), métaphysicien anglais, né en 1709 à Salisbury, mort en 1780, appartenait à une des familles les plus honorables de l'Angleterre, et avait pour oncle Shaftesbury, l'auteur des *Caractères*, dans la société duquel il puisa sans doute le goût des études sérieuses. Membre de la Chambre des Communes, lord de l'amirauté, puis secrétaire de la reine, et enfin chargé d'une mission diplomatique en Russie, il consacra aux lettres le loisir que lui laissaient les affaires. Il débuta en 1744 par la publication d'un recueil de traités sur *l'Art*, sur *la Musique*, sur *la Peinture*, sur *la Poésie*, sur *le Bonheur*, qui le placent parmi les philosophes qui ont cultivé avec le plus grand succès l'esthétique et la morale. Il publia en 1751 l'*Hermès* ou *Recherches sur la Grammaire universelle*, ouvrage qui est le principal fondement de sa réputation. Conduit par ses études grammaticales à des recherches sur la métaphysique et la logique, il entreprit un grand ouvrage où il devait exposer et rajeunir la logique péripatéticienne; mais il n'en exécuta que la première partie, qui devait être comme le frontispice d'un vaste monument : c'est le livre qui parut en 1775 sous le titre assez peu significatif de *Philosophical arrangements*. Il termina sa carrière par un ouvrage qui appartient plus à la littérature qu'à la philosophie, les *Recherches philologiques*, qui ne parurent qu'après sa mort (1781) : il y traite de l'origine et des principes de la critique littéraire, puis il passe en revue et apprécie les plus célèbres écrivains en ce genre, tant anciens que modernes.

Comme c'est principalement à ses recherches sur la grammaire générale qu'Harris doit sa réputation, et que c'est à ce titre qu'il doit de figurer dans ce Dictionnaire, nous donnerons une analyse succincte de sa *Grammaire universelle*, qu'il a intitulée *Hermès* par honneur pour l'inventeur du langage.

« C'est par l'étude de la proposition que doit commencer la grammaire; car c'est là le premier élément que donne l'analyse du discours. Mais la proposition elle-même se résout en mots. On distingue vulgairement une dizaine d'espèces de mots; mais en examinant attentivement ces derniers éléments du discours, on reconnaît qu'on en peut former deux grandes classes : les *mots significatifs par eux-mêmes* ou *principaux*, et les *mots significatifs par relations* ou *accessoires*. Les premiers sont l'objet du premier livre de l'*Hermès*; les seconds, du second livre.

« Comme il n'existe que des substances ou des attributs, les mots *principaux* ne pourront être que *substantifs* ou *attributifs*. Pour les mots *accessoires*, ils servent soit à mieux désigner, à déterminer les êtres, soit à unir entre eux les êtres ou les faits : dans le premier cas, ils sont dits *définitifs*; dans le deuxième, *connectifs*.

« Sous le titre de *substantifs*, il faut comprendre le *nom* et le *pronom*, qui n'est qu'un *substantif secondaire*. L'auteur étudie le nom sous le rapport de ses différentes espèces, de ses différentes propriétés; en parlant du genre, il explique d'une manière ingénieuse, mais quelquefois subtile, par quelle assimilation des substances qui n'ont par elles-mêmes aucun genre ou aucun sexe ont été assignées au sexe masculin ou au sexe féminin.

« Les *attributifs* sont d'abord le *verbe*, qui exprime soit seulement l'attribut général de l'existence (c'est le verbe *être*), soit l'existence avec un attribut particulier (ce sont les verbes ordinaires); puis l'*adjectif* et le *participe* qui expriment les diverses qualités ou quantités des êtres, mais sans affirmation. »

En traitant du verbe, Harris donne une théorie savante des *temps*, se fondant sur une analyse approfondie des idées de durée et d'espace; des *modes*, où il s'appuie sur l'analyse psychologique de la pensée et de la proposition, qu'il distingue en proposition *perceptive* et proposition *volitive*, la première donnant naissance au mode indicatif, la deuxième à tous les autres modes. A l'appui de ses opinions, il invoque ou discute l'autorité des plus grands grammairiens de l'antiquité et des temps modernes, Aristote, Apollonius, Théodore de Gaza, Priscien, Scaliger, Sanctius.

Les *adjectifs* et les *participes* ne sont guère pour lui que des résultats d'abstractions qu'a subies le verbe : dépouillé de l'affirmation, mais conservant encore les idées d'action et de temps, le verbe donne naissance au *participe*; dépouillé en outre des idées d'action et de temps, il forme l'*adjectif*.

Outre le *verbe*, le *participe* et l'*adjectif*, qui

sont des modificatifs du premier ordre, il est un second ordre d'*attributifs*, qui modifient les attributs eux-mêmes : ce sont les *adverbes* ou *attributs d'attributs*.

Les mots *accessoires* (qui forment l'objet du second livre) sont, a-t-on dit plus haut, *définitifs* ou *connectifs*. Les *définitifs* sont l'*article*, soit défini, soit indéfini, qui naît à la fois de l'impossibilité où est l'homme de donner un nom à chaque substance, et de la nécessité où il se trouve d'individualiser les termes généraux que sa faiblesse lui a fait créer. A l'article il faut joindre les mots qu'on appelle improprement *pronoms démonstratifs, possessifs, indéfinis*.

La classe des connectifs comprend la *conjonction* et la *préposition*. La préposition, dans certaines langues, peut être remplacée par les cas : ce qui donne lieu à l'auteur d'exposer la théorie des cas, à parler de leur usage, de leur nombre.

Dans un troisième livre, Harris traite de quelques questions générales qui ne font plus aussi essentiellement partie de la grammaire : de la *matière* du langage (de la voix, de l'articulation, etc.), de la *forme* du langage, ou du sens des mots : envisagés sous ce second aspect, les mots sont des symboles, et non, comme on l'a dit, des imitations des choses ou *onomatopées;* ils ont pour mission de représenter des idées générales bien plutôt que des idées particulières. L'auteur se trouve par là entraîné à une digression sur les universaux et sur l'origine des idées. Il reconnaît que, si l'on considère le point de départ de nos connaissances, on devra dire : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ;* mais il ajoute que si l'on envisage l'ordre des choses prises en elles-mêmes, et que l'on réfléchisse que tout ce qui existe, œuvre de la nature ou de l'art, n'a pu être produit que par une cause intelligente et d'après des types préexistants, *idées* intérieures ou *innées*, on devra alors retourner l'axiome scolastique, et dire : *Nihil est in sensu quin prius fuerit in intellectu*.

Si l'on en croit le docteur Lowth, l'*Hermès* de Harris est le plus beau modèle d'analyse philosophique qui ait été offert depuis Aristote. En réduisant l'exagération de cet éloge, on peut dire que cet ouvrage renferme beaucoup d'idées justes, sur lesquelles l'auteur se trouve d'accord avec les maîtres de la science, non-seulement chez les anciens dont il exhume et confronte les témoignages, mais chez les modernes, tels que Port-Royal, Dumarsais, Beauzée, dont il paraît cependant avoir ignoré les écrits ; qu'on y trouve, en outre, des idées entièrement neuves, dont plusieurs, adoptées ou reproduites par Domergue, de Tracy, de Sacy, sont depuis entrées dans la science.

Les *Arrangements philosophiques*, quoique moins connus, sont cependant aussi dignes d'attention. L'auteur y annonce le modeste dessein d'exposer les idées des anciens sur la science des principes en commençant par les idées élémentaires; et, en effet, il suit fidèlement le cadre tracé par Aristote dans son traité des *Catégories;* mais il relève ces matières arides par d'intéressants rapprochements ou par des recherches philosophiques qui ne font pas moins briller son érudition que la profondeur et la subtilité de son analyse. De ces définitions si stériles en apparence, il tire des conclusions irréfutables contre les doctrines dangereuses qui, au dernier siècle, avaient faveur en Angleterre comme en France, le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme.

On le voit, Harris, qu'on ne connaît guère que comme grammairien, doit être compté aussi parmi les métaphysiciens, et il occupe un rang distingué entre ces philosophes anglais trop rares au dernier siècle qui ont professé des doctrines spiritualistes.

Les *Œuvres* de Harris ont été réunies en 4 vol. in-8, Londres, 1780, et en 2 vol. in-4, 1801, par les soins de son fils, John Harris, comte de Malmesbury, diplomate distingué. L'*Hermès* a été traduit en français par Thurot, sur l'invitation de Garat, alors préposé à l'instruction publique, et a été imprimé aux frais de l'État, in-8, Paris, an IV (1797). M. Thurot y a joint un discours préliminaire, et de savantes notes qui complètent ou rectifient les idées de l'auteur.

N. B.

HARTLEY (David) naquit à Illingworth en 1704. Il étudia à l'université de Cambridge la philosophie et la médecine, et s'étant fait recevoir docteur en médecine, il exerça successivement cette profession à Saint-Edmund's-Bury, à Londres, et à Bath, où il mourut le 28 août 1757. On a de lui plusieurs ouvrages de médecine; mais ce qui a fait sa réputation et lui a valu une place dans l'histoire de la philosophie, c'est son livre intitulé *Observations sur l'homme, son organisation, ses devoirs et ses espérances* (*Observations on man, his frame, his duty and his expectations, in two parts*), 2 vol. in-8, Londres, 1729, réimprimé, en 1791, par les soins de son fils, avec des notes et des additions traduites de l'allemand de Pistorius, et une esquisse de la vie de l'auteur.

Par sa doctrine philosophique et même par son caractère personnel Hartley a beaucoup d'analogie avec Charles Bonnet. Ainsi que l'auteur de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, il a essayé de concilier une psychologie moitié sensualiste, moitié matérialiste, avec des convictions morales et des croyances religieuses très-arrêtées. Tous les phénomènes que nous appelons intérieurs, toutes les modifications de notre âme peuvent se réduire, selon lui, à deux classes : les sensations et les idées. Celles-là sont la source, et la source unique de celles-ci. La réflexion, que Locke nous représente comme une faculté distincte d'où dérivent exclusivement quelques-unes de nos connaissances, n'est rien qu'un produit de nos sens, et rentre dans les deux ordres de faits que nous venons de distinguer. Cependant, malgré l'identité de leur origine, toutes nos idées ne présentent pas les mêmes caractères. Les unes se rapportent directement à des objets sensibles, les autres n'en présentent que des rapports abstraits et généraux. De là la distinction des *idées de sensation* et des *idées intellectuelles*. Mais il ne faut pas oublier « que les idées de sensation, pour nous servir des expressions mêmes de Hartley, sont les éléments dont se composent toutes les autres ». (*Observ. on man*, Introd., p. 2.) Par conséquent, toute idée générale, tout ce que nous regardons comme des principes universels et nécessaires, directement émanés d'une faculté supérieure, n'est que le résultat d'une association entre plusieurs notions sensibles. Sur ce point, Hartley se montre aussi résolu, quoique moins profond, que Hume, et il est permis de supposer que sa doctrine n'a pas été sans influence sur son illustre compatriote. Il exprime l'espérance (*ubi supra*, p. 75 et 76) « qu'en développant et en perfectionnant la doctrine de l'association, on pourra parvenir un jour, lui ou quelque autre, à décomposer cette variété infinie d'idées complexes que nous appelons *idées de réflexion* ou *intellectuelles*, c'est-à-dire à les ramener aux idées de sensation dont elles sont formées ».

Après avoir établi que toutes nos idées, ou

plutôt toutes nos manières d'être, ont leur origine dans la sensation, Hartley explique la sensation elle-même et tous les faits qui en dérivent par la vibration des nerfs et du cerveau, sous l'action d'un fluide particulier, de la nature de l'éther. Cette hypothèse a été réfutée par Haller, au point de vue physiologique. En philosophie, si on la rapproche de la théorie sensualiste à laquelle elle sert de complément, elle a pour conséquence inévitable le matérialisme. Cependant Hartley n'est pas matérialiste. Il reconnaît expressément « que la matière et le mouvement, quelque division qu'on puisse en faire, de quelque manière qu'on en raisonne, ne donneront jamais que de la matière et du mouvement ». En conséquence, il demande qu'on ne tire de ses paroles aucune conclusion contraire à l'immatérialité de l'âme (*ubi supra*, p. 511 et 512). Les mêmes principes aboutissent nécessairement au déterminisme, c'est-à-dire au fatalisme, au moins dans la sphère des actions humaines : car, si notre existence tout entière n'est qu'une simple association d'impressions sensibles, il est clair qu'il ne reste aucune place pour la volonté, la liberté. Hartley accepte en partie cette seconde conséquence de son système; mais en même temps il laisse à l'homme tous ses devoirs et l'espérance d'une autre vie. Pour dissimuler ce qu'il y a de contradictoire entre ces deux opinions, il a recours à une distinction imaginaire entre la liberté psychologique, qui consiste dans la faculté de choisir, d'agir d'après des motifs, et la liberté philosophique par laquelle on entend le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans les mêmes circonstances. La première, selon lui, nous appartient réellement, et suffit pour sauver notre responsabilité morale; la seconde n'est qu'une chimère, également contraire à l'idée de la toute-puissance et de la prescience divine. Mais la faculté de faire un choix entre plusieurs déterminations, n'est-ce pas la même chose que le pouvoir d'agir ou de ne pas agir? Et si, d'un autre côté, l'on admet une différence entre la détermination et le motif qui la provoque, l'homme ne demeure-t-il pas absolument maître de ses actions? Il n'y a donc pas de milieu entre le fatalisme et la croyance à la liberté humaine. Hartley cherche vainement à s'en défendre, il est fataliste, et avec d'autant plus de raison, si l'on se place à son point de vue, que le bien et le mal moral ne sont pas autre chose, dans sa pensée, qu'une certaine manière d'exprimer le rapport de nos actions avec notre bien-être, ou le bien et le mal physique qui en peuvent résulter pour nous (*ubi supra*, p. 196 à 198).

Enfin, quoique nous ne puissions pas, selon lui, nous élever au-dessus de l'expérience des sens, et que toutes nos idées générales, tous les principes que nous donnons pour base à la morale et à la métaphysique doivent se résoudre en images sensibles ou en simples sensations, il reconnaît au-dessus de cet univers matériel un être spirituel, infini, tout-puissant, qui existe de toute éternité. Il démontre l'existence de Dieu par les preuves de Clarke, et ne paraît pas même se douter que cette démonstration est la ruine de ses propres principes. Mais Dieu, pour lui, n'est pas seulement la cause unique et universelle des phénomènes de la nature; il est aussi, dans le sens propre du mot, l'auteur des actions humaines. Le vice et le péché sont des maux naturels dont il faut chercher la cause dans la volonté divine; mais le mal est effacé et comme absorbé par le bien : car le bonheur universel est la fin de la création. Une doctrine qui réunit autant de contradictions est, dans son ensemble, au-dessous de la critique, et se réfute suffisamment elle-même. Le livre où elle est exposée est moins un seul ouvrage qu'un recueil de dissertations entièrement indépendantes les unes des autres, et dont il est impossible, sous le rapport de la composition comme sous le rapport de la pensée, de former un tout.

HASARD. C'est le nom que nous donnons à un événement ou à un concours d'événements qui ne paraît être le résultat ni d'une nécessité inhérente à la nature des choses ni d'un plan conçu par l'intelligence. Le même mot s'applique aussi à la cause inconnue et imprévue des faits qui nous offrent ce caractère. « Ceci est un hasard; c'est le hasard qui a fait cela, » disons-nous indifféremment, en parlant d'une même chose. Le lien qui existe dans notre pensée entre la cause et l'effet suffit pour expliquer cette confusion, dont le langage offre plus d'un exemple. Mais dans l'un et l'autre cas, l'idée que nous voulons exprimer est une idée purement négative. En admettant le hasard, nous excluons à la fois la liberté et la nécessité, c'est-à-dire l'ordre, la durée, de quelque source qu'ils dérivent; soit qu'ils viennent de l'intelligence ou d'une force aveugle, mais toujours semblable, toujours identique à elle-même, qui produit, en se développant, tous les phénomènes de l'univers. Aussitôt, en effet, qu'un événement n'est plus isolé, qu'il se rattache à une série d'autres événements du même ordre, qu'il est soumis à une loi constante et générale, et, par conséquent, qu'il peut être prévu d'avance, il cesse d'appartenir au hasard. Ainsi, même quand on voudrait enlever à Dieu le gouvernement de la nature, on ne dirait pas que c'est par hasard que les arbres fleurissent au printemps, portent des fruits en automne et se dépouillent de leur feuillage en hiver. Il existe donc entre le hasard et la nécessité une différence énorme; et si l'on ajoute à ces deux idées celle de la Providence, c'est-à-dire celle de l'intelligence et de la liberté dans la sphère la plus étendue où elles puissent s'exercer, on aura tous les points de vue sous lesquels notre esprit peut concevoir la succession des événements dans le monde. D'abord ils nous paraissent comme juxtaposés l'un à l'autre, ou associés par des rencontres imprévues sous l'influence d'une cause à la fois passagère et aveugle : c'est ce que nous appelons le hasard. Ensuite ils nous semblent être le résultat, le développement régulier et invariable d'une force toujours semblable à elle-même, d'une cause identique et permanente, mais qui n'a pas la conscience de ce qu'elle est ni de ce qu'elle fait : c'est la nécessité. Enfin le spectacle de l'ordre, la permanence et la généralité des lois de la nature nous conduisent à l'idée de l'intelligence, à celle de la liberté. La notion de cause fait également le fond de ces trois manières de concevoir les faits : seulement elle est plus ou moins complète, selon qu'elle approche plus ou moins de l'aperception de conscience, où se trouvent réunies en un seul principe l'intelligence, la liberté et la faculté d'agir. On a compris sous un même nom, celui de fatalité, toute cause et toute action d'où la liberté et l'intelligence sont absentes. Mais il est facile de voir qu'il y a deux espèces de fatalité, et, par conséquent, de fatalisme : celui d'Épicure, et celui des stoïciens. Le premier, en expliquant l'univers et tout ce qu'il renferme par le choc accidentel des atomes, ne s'élève pas au-dessus de l'idée du hasard. Le second veut que tout soit réglé par un ordre immuable, par une raison sans conscience et inséparable de la nature; il se fonde sur la nécessité.

Maintenant la question est de savoir si l'idée du hasard, telle que nous venons de la définir, c'est-à-dire telle qu'elle existe dans le langage et dans l'histoire de la philosophie, correspond à quelque chose de réel. Autant vaudrait demander s'il y a des faits, nous ne dirons pas sans cause, car jamais cette idée ne nous abandonne, mais sans raison et sans loi; s'il y a des causes, et, par conséquent, des êtres, sans identité et sans permanence, sans aucune qualité ni aucun attribut déterminé, ou, ce qui revient au même, sans durée. Posé dans ces termes, le problème est bientôt résolu: car l'idée de loi, et par suite l'idée d'ordre ou de raison, n'est pas moins essentielle à notre esprit que l'idée de cause, dont elle est inséparable. La cause ne se distingue des effets que parce qu'elle est identique, parce qu'elle est permanente, parce qu'elle est une dans sa nature, tandis que les effets sont multiples, fugitifs et divers. Or, cette unité de nature dans une cause, c'est la loi qui préside à son activité, c'est l'ordre qui en règle tous les résultats. Il n'y a donc point et il ne peut pas y avoir de hasard dans le monde. Le hasard, comme on l'a remarqué depuis longtemps, n'est qu'un mot sous lequel nous cachons notre ignorance relativement à la nature des choses. Voilà pourquoi le sens de ce mot, comme nous l'avons fait voir plus haut, est purement négatif. Si nous connaissions exactement les propriétés des objets avec lesquels nous sommes en relation; si nous pouvions nous rendre compte des motifs qui agissent sur nos semblables et sur les êtres libres en général, tous les événements que nous qualifions de fortuits dans l'état présent de notre intelligence, pourraient être prévus ou du moins expliqués; l'idée et le nom du hasard disparaîtraient aussitôt. On conçoit d'après cela que les progrès de la science diminuent d'autant l'empire du hasard, comme dans le cours ordinaire de la vie la prudence et la réflexion diminuent les chances de la mauvaise fortune. Même dans les faits que la science ne peut pas atteindre, il y a des retours qui peuvent être prévus d'une manière presque infaillible. La statistique et le calcul des probabilités ont donné et donneront encore des lois aux choses qui nous paraissent les moins susceptibles d'en recevoir. On peut consulter sur le Hasard la *Physique* d'Aristote, et l'*Essai sur les fondements de nos connaissances* de M. A. Cournot, Paris, 1851, 2 vol. in-8.

HAUSCH (Michael Gottlieb), philosophe allemand, né en 1683, à Muggenhahl, près de Dantzick. Il étudia, comme on le faisait de son temps, toutes les sciences à la fois, fut reçu en 1709 docteur en théologie, et enseigna quelque temps à l'université de Leipzig, où il avait fait ses études. Il devint un assez grand personnage, puisqu'il s'intitule en tête de l'un de ses livres, chevalier de l'Ordre royal de Prusse, conseiller intime du roi, chambellan, ministre plénipotentiaire à la cour de l'empereur, etc., etc. Sa vie, du reste peu connue, présente trois circonstances intéressantes. D'abord il eut la bonne fortune d'acheter les manuscrits inédits de Képler, et essaya de les publier, mais s'arrêta après le premier volume qui parut en 1718. Ensuite il eut avec le célèbre Wolf une querelle assez vive à propos de logique, et s'attira une semonce, *monitum*, de la part de cet orgueilleux personnage. Enfin, et c'est là son titre principal, il fut l'ami et le correspondant de Leibniz, qui lui écrivit plusieurs lettres sur divers sujets de philosophie, et il s'attacha à propager sa doctrine. On sait que Leibniz n'a jamais écrit un seul livre où ses idées fussent ordonnées en un système régulier, et qu'il est même difficile de reconstruire dans son ensemble cette grande philosophie, dont les différentes parties ont été disséminées. Hausch entreprit de réunir ces fragments épars, et pour en rendre l'unité visible, il les disposa, à l'imitation de Spinoza, à la manière géométrique. Tel est le but de son principal ouvrage : *Leibnitii principia philosophiæ, more geometrico demonstrata...*, Francfort et Leipzig, 1728. Il y a là, comme dans l'éthique, des définitions, des axiomes et des démonstrations. Les définitions y sont bien nombreuses, et l'on n'en compte pas moins de 275; les axiomes au contraire sont réduits à deux, le principe de contradiction, et celui de la raison suffisante, et le tout est terminé par cent quarante-quatre théorèmes. « Il n'y a rien de moi dans ces démonstrations, dit l'auteur, tout est de Leibniz. » Il n'est pas sûr pourtant que la doctrine un peu flottante du maître s'accommode de ces formes rigoureuses; il y a des idées qu'on ne peut poser en théorèmes sans les dénaturer. Mais cet essai n'en est pas moins remarquable, et on peut en conseiller la lecture à ceux qui connaissent déjà Leibniz. Le volume contient de plus des *théorèmes* sur l'être infini et une *méditation* sur l'union du corps et de l'âme. Outre ce traité, Hausch a publié: *Diatriba de enthusiasmo Platonico cum epistola Leibnizii*, Leipzig, 1716; et encore : *Trias meditationum logicarum*, Vienne, 1734. C'est un traité de syllogisme en trois parties, où l'on traite successivement de l'usage des modes utiles, de leur réduction, et de la conversion de tous les raisonnements en syllogismes réguliers. C'est à propos de cet ouvrage que Wolf accusa Hausch de plagiat et d'ignorance. E. C.

HEGEL (Georges-Guillaume-Frédéric), le fondateur de la dernière grande école de philosophie en Allemagne, naquit à Stuttgart le 27 août 1770. Après avoir fait de bonnes études au gymnase de cette ville, il alla étudier la théologie à l'université de Tubingue. Entré au séminaire protestant, il s'y lia d'amitié avec le jeune Schelling, dont il fut le disciple d'abord, puis le continuateur et l'émule. Après avoir été précepteur pendant quelques années, il s'établit à Iéna, auprès de M. de Schelling, et y enseigna, jusqu'en 1807, comme *privatim docens* et comme professeur *extraordinaire*. Après les mauvais jours de 1806, et après avoir quelque temps rédigé un journal politique à Bamberg, Hegel accepta la direction du gymnase de Nuremberg, et se maria dans cette ville avec une jeune patricienne, qui lui donna deux fils. En 1816, il fut appelé à l'université de Heidelberg, et, en 1818, il alla occuper à Berlin la chaire illustrée par Fichte. Désormais, sa vie s'écoula paisible et glorieuse, sans autres incidents que quelques excursions de vacances et la publication de ses ouvrages. Il visita les Pays-Bas en 1822, Vienne en 1824, Weimar et Paris en 1827. A Weimar, il fut reçu avec distinction par Goethe, et, à Paris, M. Cousin put lui rendre l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. Il était encore plein de force, lorsqu'il fut atteint du choléra. Il mourut le 14 novembre 1831.

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait, dans sa chaire ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette chaleur d'élocution qui peuvent quelquefois se trouver au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie. Son succès, cependant, comme professeur, fut immense.

On peut diviser la carrière philosophique de Hegel en trois périodes. La première comprend son séjour à Iéna, et va jusqu'à la publication de

la *Phénoménologie de l'esprit,* par laquelle, en 1807, il se sépara formellement de M. de Schelling. La seconde est marquée par la *Logique* et la première édition de l'*Encyclopédie,* et comprend les années de 1807 à 1818. Dans cette seconde période, Hegel jeta les fondements de son système, et en donna une esquisse complète. Dans la troisième, enfin, il le développa dans ses leçons publiques et dans de nouveaux ouvrages.

Il y a peu de variations dans la pensée philosophique de Hegel : elle se produisit lentement et avec effort, s'affermissant et s'enrichissant plutôt avec le temps que se modifiant dans ses développements successifs.

Aux premiers temps appartiennent, outre une thèse latine sur les *Orbites des planètes,* quatre dissertations qui forment le premier volume des *Œuvres complètes.*

La première est intitulée : *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling.* Dans cet écrit, Hegel expose, pour la première fois, sa théorie sur l'histoire de la philosophie. Tous les systèmes, selon lui, sont des solutions vraies, quoique historiques. L'absolu, ainsi que la raison qui en est l'image, étant éternellement un et identique, toute raison individuelle, qui s'est reconnue elle-même, produit une philosophie vraie. Le caractère propre d'une doctrine est dans sa forme, forme passagère, tandis que l'essence de la raison demeure toujours la même.

La seconde de ces dissertations, dans l'ordre chronologique, a pour titre : *de la Foi et du Savoir.* C'est une critique des systèmes de Kant, de Fichte, de Jacobi, considérés du point de vue de M. de Schelling, et présentés tous ensemble comme autant de formes diverses d'une philosophie toute *subjective,* portant uniquement sur la nature du sujet pensant, et ne saisissant les choses que relativement au sujet. Hegel les regarde comme ayant épuisé toutes les formes possibles de cette philosophie de réflexion subjective, et préparé l'avénement de l'*Idéalisme absolu et objectif* de M. de Schelling, dans lequel le sujet renonce entièrement à lui-même, et se perd dans la pensée *spéculative,* dans l'intuition de l'éternelle unité.

Le troisième traité est intitulé : *Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général.* Reinhold avait reproché à la philosophie de M. de Schelling d'exclure la religion et la morale. Hegel soutient, au contraire, que cette doctrine peut seule fonder véritablement la religion et la moralité, et il renvoie le reproche d'irréligion aux philosophies de *réflexion subjective,* qui, dit-il, placent l'absolu hors du *moi,* et, par conséquent, n'ont point Dieu. La philosophie de Schelling n'est pas, selon lui, une simple théorie de la nature, mais une philosophie complète, la philosophie absolue. Elle est, du reste, d'accord avec le christianisme, dont tous les mystères expriment symboliquement l'identité de Dieu et de l'univers, et qui a pour but de donner à l'homme, par la foi, le sentiment de son unité avec l'infini, avec l'être divin. Cette foi, la philosophie de Schelling la convertit en savoir, et celle-ci est ainsi l'évangile définitif et absolu. C'est par des arguments semblables que Hegel établit que cette même philosophie est très-favorable à la vraie moralité. Celle-ci consiste à n'être déterminée que par la seule raison, c'est-à-dire à délivrer l'âme de tout ce qui lui est étranger. Or, une philosophie puisée tout entière dans la raison pure et les *idées,* est fondée sur le même principe que la morale et tend au même but. (Cette dissertation, qui parut d'abord dans le *Journal critique de la philosophie,* qu'ils publièrent en commun, a été récemment revendiquée par M. de Schelling comme son ouvrage. Cela prouve combien, à cette époque, les deux philosophes étaient d'accord.)

C'est encore à déterminer la notion de la moralité absolue que Hegel s'applique dans la quatrième dissertation : *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science.* C'est un prélude très-curieux à la *Philosophie du droit,* qu'il publia plus tard.

La *Phénoménologie de l'esprit,* qui fut terminée au bruit du canon d'Iéna, bien que plus tard il en ait reproduit les principaux traits dans la troisième partie du système, peut servir d'introduction à la philosophie de Hegel. Il l'a lui-même appelée son voyage de découvertes. On se tromperait si l'on s'attendait à trouver dans ce livre quelque chose de semblable à la psychologie ou à l'ancienne pneumatologie. Ce n'est pas, non plus, une sorte de critique de la raison ou une théorie de la connaissance dans le sens ordinaire. « L'esprit, dit Hegel dans la préface, qui en se développant apprend à se savoir comme tel, est la science même ; la science est sa vie, la réalité qu'il se construit de sa propre substance. Or, cette genèse de la science en général est le sujet de la *Phénoménologie.* Le savoir immédiat, la conscience sensualiste, n'est pas encore esprit ni savoir réel. Pour y arriver, l'esprit a une route longue et difficile à parcourir. » C'est cette route que décrit l'ouvrage dont il s'agit. Tandis que M. de Schelling posait tout d'abord et comme d'inspiration l'identité de l'esprit avec la substance absolue, et que, selon lui, cette identité résultait de l'idée même qu'on doit se faire de la science, Hegel veut montrer comment, par quel développement, à travers quelles métamorphoses, l'esprit arrive à se donner la conscience de lui-même. La *Phénoménologie* est donc une démonstration historique du principe suprême de la philosophie de M. de Schelling, l'histoire et la reproduction par la pensée individuelle des manifestations par lesquelles l'esprit est parvenu à se reconnaître, à comprendre qu'il est lui-même l'absolu. Il ne s'agit pas seulement de préparer l'individu à la science de l'absolu, mais de considérer l'esprit en général, ce que Hegel appelle l'*individu universel,* l'esprit du monde, dans son travail progressif, afin de comprendre sa forme définitive. Pour l'individu, l'étude philosophique est l'effort qu'il fait pour s'approprier tout ce que l'esprit universel a successivement produit ; et par ce même travail de la pensée individuelle, l'esprit général acquiert la conscience de lui-même. En d'autres termes, il s'agit, dans la phénoménologie, de reproduire individuellement, à l'aide de la dialectique spéculative, tous les mouvements successifs et nécessaires sur lesquels l'esprit universel, qui est la substance, le *substratum* des esprits particuliers, est arrivé à se savoir comme substance unique et absolue dans le système de Schelling et de Hegel.

Au lieu de toutes ces vaines discussions qui ont pour objet la nature et les limites de la connaissance, il faut montrer, dit notre philosophe, comment la conscience naturelle devient conscience véritable, par quelle série nécessaire de manifestations l'âme devient esprit. Par là même se produit le savoir absolu, qui n'est autre chose que la conscience de l'identité de l'idée et de l'être.

La *Phénoménologie de l'esprit* se partage entre les six titres suivants : la *Conscience,* la *Conscience de soi,* la *Raison,* l'*Esprit,* la *Religion,* le *Savoir.* Ces termes représentent les divers degrés de développement intellectuel, les diverses époques de la genèse de la science : chacune est

subdivisée selon les faits particuliers qui se produisent à chaque époque.

La psychologie ordinaire est tout autre chose : elle est, selon Hegel, le résultat de l'observation de la conscience de soi dans ses rapports avec la réalité extérieure. Elle est à la phénoménologie ce que la description d'une plante, dans un moment donné, est à l'histoire de son complet développement.

Ainsi la phénoménologie conduit l'esprit jusqu'au moment où s'évanouit pour lui l'opposition de l'être et du savoir, et où il reconnaît son identité avec la substance absolue. A partir de là, l'esprit se développe comme pensée pure, comme savoir absolu. Le mouvement de l'esprit dans la première sphère, dans l'élément de l'existence immédiate ou de l'expérience, est l'objet de la phénoménologie; son mouvement dans la seconde sphère est l'objet de la *logique* ou de la philosophie spéculative.

La *Logique* de Hegel, qui parut de 1812 à 1816, est une nouvelle philosophie première, qui se met à la place de l'ancienne métaphysique et de la logique traditionnelle. Partant de la supposition de l'identité de la pensée et de l'être, elle considère le mouvement de la pensée en lui-même, *dialectique immanente*, qui part du concept vide en soi de l'être pur ou du néant logique pour aboutir à l'*idée concrète absolue*, dont le développement produit l'univers.

La préface de cette *Logique* peut donner une idée de l'immense différence qui sépare cette nouvelle manière de philosopher de l'ancienne. « La métaphysique, dit Hegel, ce qu'on appelait ainsi avant Kant, a disparu du rang des sciences. Qui oserait parler encore de ce qu'on nommait autrefois ontologie, psychologie, cosmologie, théologie rationnelles? Qui s'intéresse encore à des recherches sur l'immatérialité de l'âme, sur les causes finales, etc.... La logique, sans partager le sort misérable de sa sœur, est restée ce que la tradition l'a faite. L'esprit nouveau, qui anime la science et la vie, ne s'est pas encore donné la peine de se transformer extérieurement; mais lorsqu'il s'est métamorphosé substantiellement, c'est en vain que l'on voudrait conserver les formes du passé et résister à un nouvel avénement. Il est temps de transformer la science logique, qui constitue la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure. »

La *Logique* forme, en abrégé, la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut en 1817. Hegel donna, en 1830, une troisième édition de ce dernier ouvrage, qui est le résumé substantiel et systématique de sa pensée.

Les *Principes de la philosophie du droit* (1821) sont le développement de cette partie de l'*Encyclopédie* qui est intitulée l'*Esprit objectif*, et qui forme une des subdivisions de la *Philosophie de l'esprit*. C'est dans la préface de la *Philosophie du droit* que se rencontre, pour la première fois, cette formule, d'abord si mal interprétée de la philosophie hégélienne : « Ce qui est rationnel est réel, et, réciproquement, ce qui est réel est rationnel; » formule qui n'est qu'une autre version du principe de l'unité, et qui ne peut se soutenir qu'aux dépens de la réalité de toutes les existences finies et individuelles. « Ce traité, dit Hegel, ne doit être autre chose, dans sa partie politique, qu'un essai de comprendre l'État comme rationnel en soi. Il ne s'agit pas de le construire *a priori*, ni de lui enseigner ce qu'il doit être, mais de le faire comprendre comme monde social. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie; car ce qui est, est la raison réalisée. »

Tels sont les seuls ouvrages publiés par Hegel lui-même; les autres volumes de l'édition de ses *Œuvres complètes* renferment, outre quelques discours, quelques critiques et la correspondance, ses leçons publiques sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, la *Philosophie de la religion*, et l'*Histoire de la philosophie*. Ces leçons sont le développement et l'application de son système.

Il n'est guère possible de donner, en un petit nombre de pages, une idée complète de ce système : nous allons l'essayer cependant, en suivant pas à pas l'exposé que Hegel en a fait dans l'*Encyclopédie;* mais, auparavant, il faut caractériser suffisamment la méthode qu'il a suivie, et nous placer au point de vue de sa philosophie.

Cette philosophie est essentiellement un système, dans un sens plus rigoureux et plus complet encore que celle de Spinoza. La méthode et le savoir qu'elle produit sont identiques, et coïncident si parfaitement, qu'ils se supposent et se produisent réciproquement.

Hegel relève de Fichte pour la méthode, de Spinoza et de M. de Schelling pour le fond de la doctrine. Pour avoir la clef de son système, il suffit de voir ce que, selon Hegel, ces deux philosophes ont laissé à désirer, et de se rappeler quelle idée Fichte se faisait de la science.

Aux yeux de Hegel, il n'a manqué à Spinoza que de concevoir la substance absolue comme sujet, comme esprit, et de considérer l'esprit de l'homme comme identique avec elle, au lieu de le présenter comme une simple modification de la substance divine, sans liberté et sans une existence qui lui soit propre. Quant à la philosophie de M. de Schelling, elle est vraie au fond, et définitive quant à son contenu; mais elle n'est pas suffisamment justifiée, et n'est pas présentée sous une forme vraiment scientifique : elle manque de méthode, et cependant en philosophie la méthode est l'essentiel, puisque c'est par elle seulement que le contenu est compris. De son côté, M. de Schelling a reproché à Hegel d'avoir, par sa manière de l'établir, dénaturé sa doctrine. Dans la philosophie de Hegel, la méthode est le système même, puisqu'elle est l'imitation, la reproduction par la pensée du mouvement par lequel se produit incessamment l'ordre universel. C'est l'effort le plus puissant de la pensée moderne de s'élever à l'omniscience, à la science universelle et absolue; elle suppose l'esprit de l'homme égal à l'esprit divin et l'identifie avec lui.

Il n'y a qu'une méthode en toute science, dit Hegel; la méthode est l'idée se développant, et cette idée est *une*. L'idée est le commencement; elle est en même temps la chose, la substance, comme le germe d'où sort l'arbre.

Il y a nécessairement en Dieu, dit Spinoza (*Ethic.*, liv. II, prop. 3-4), l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui découle nécessairement de cette essence; cette idée est une comme la substance divine elle-même. Telle est l'idée absolue concrète de Hegel; mais au lieu de dire que cette idée est en Dieu, c'est chez lui cette idée qui renferme Dieu. C'est l'idée des idées, la notion éternelle de M. de Schelling, qui n'est pas dans la raison, mais qui est virtuellement la raison même. Cette idée est à la fois le tout-un des éléates, le νοῦς d'Anaxagore, le λόγος des néo-platoniciens, l'être tout réel des scolastiques, la substance unique de Spinoza, l'absolu de Fichte et de Schelling. Son essence est la pensée, le mouvement par la pensée; c'est par la pensée qu'elle fait évolution; la pensée est à la fois la substance et le principe générateur de l'univers physique et moral; et la dialectique du philo-

sophie n'est autre chose que la reproduction libre de la dialectique divine qui produit tout.

Dans l'idée tout est *un*, et en dehors de l'idée tout n'est que sa manifestation. Les existences diverses, dans le système universel, ne sont qu'autant de moments de ce développement, qui, à la différence de la végétation, ne produit pas le germe d'un individu nouveau, mais n'a d'autre but que de donner à l'idée la conscience d'elle-même.

Admirons d'abord la hardiesse de cette entreprise, de poser tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre comme le développement d'une idée, dont le mouvement constitue le monde phénoménal et le monde intelligible; puis de supposer que cette idée, qui est le monde en soi ou virtuellement, est présente dans l'homme, et que par la réflexion, par une sorte d'intuition intellectuelle méthodique, par une dialectique créatrice, l'esprit humain peut *repenser, recréer* par la pensée le mouvement qui constitue l'univers: le monde visible et le monde moral, la nature et l'histoire, les sciences et les arts; religions, lois, mœurs et institutions tout sera expliqué par le mouvement de la pensée, image fidèle du mouvement éternel et *immanent* de l'idée absolue.

Vico a dit : « Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons. » C'est ainsi que Hegel, après M. de Schelling, prétend démontrer toutes choses en les *construisant*. Mais, pour qu'une pareille philosophie soit possible, il faut admettre que l'entendement humain est conforme à cet entendement archétype que Kant oppose à l'intelligence de l'homme. Il ne s'agit pas seulement de revendiquer pour la raison une certaine autorité, ou même une autorité entière quant aux questions dont elle peut connaître, prétention légitime et nécessaire, ou d'admettre *a priori* et avec une juste confiance l'harmonie des lois de la conscience raisonnable et des lois de la nature : il faut égaler la raison en puissance et en étendue à l'intelligence divine, et supposer ainsi que l'action créatrice peut être reproduite par la pensée.

Selon Aristote, Dieu étant la cause et le principe de tout, lui seul possède la science suprême des causes, la science de l'essence des choses; mais il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine : l'idéalisme absolu n'y aspire pas, il la possède.

Rien n'est que par la pensée, avait dit Mendelssohn, d'après Leibniz; la réalité suppose la possibilité, la pensée qui la conçoit. Nul être fini ne peut épuiser par la pensée toute la réalité de ce qui existe, et moins encore comprendre la possibilité et la réalité des choses. Il faut donc qu'il y ait une intelligence infinie qui conçoive parfaitement toute possibilité comme possible, et toute réalité comme réelle, et cette intelligence infinie c'est Dieu. M. de Schelling et Hegel attribuent à l'homme lui-même cette intelligence.

La méthode de Hegel est identique avec le système qu'elle produit; elle est donnée en même temps que le principe fondamental de l'idéalisme absolu : elle se maintient ou tombe avec lui. Le principe de l'identité admis, il y a nécessairement unité du développement logique et du développement ontologique. Ce sera une synthèse progressive et continue, qui représente l'évolution éternelle de l'idée concrète absolue. Cette méthode est le mouvement même par lequel tout se produit; le double sens du mot latin *explicatio* en peut indiquer la nature : les choses sont expliquées et comprises par la manière dont elles se développent du fond de l'*idée* par le mouvement de la pensée.

Expliquer, dans le langage de Hegel, c'est montrer quelle place une chose occupe dans le développement général. *Comprendre*, c'est connaître l'origine ou la forme antérieure d'une chose; *prouver*, c'est réduire les données empiriques à leur expression générale, et c'est ainsi, dit Hegel, que Képler a démontré les lois du mouvement absolu. L'origine ou la source d'une chose, ce n'est pas le principe d'où elle émane, c'est la forme immédiate sous laquelle elle apparaît d'abord. Les éléments divers et les existences diverses ne sont que des *moments* du mouvement universel de l'idée *une*, des formes transitoires, qui n'ont rien de fixe, rien de permanent. Tout est *fluide*, si l'on peut dire ainsi, dans les idées et les choses; les deux séries sont absolument continues : une continuité absolue en est la loi suprême.

Dans ce mouvement continu, mais articulé, ce qui précède est la raison, la substance, le genre de ce qui suit, et ce qui suit est la vérité, la réalité, l'espèce de ce qui précède. C'est une spécification continuelle qui, dans son dernier résultat, retourne à l'état général, à l'identité absolue d'où elle est partie.

Cela admis, le mode de procéder en résulte nécessairement. Tout étant dans l'idée absolue concrète, elle ne peut sortir de cet état que par une contradiction intime, qui devient la cause d'une division, d'une *diremption*. De là le besoin de la conciliation et du retour à l'unité; puis diremption nouvelle et nouvelle conciliation, et ainsi indéfiniment, jusqu'au dernier terme de l'évolution. La dialectique spéculative ou *immanente* procède par un mouvement qui s'accomplit en trois temps. Il y a d'abord la *thèse* ou la position, l'idée en soi, en puissance, à l'état d'involution; puis l'*antithèse*, la négation, l'idée pour soi, l'idée réalisée, à l'état d'évolution; enfin la *synthèse*, la négation de la négation avec un résultat positif, l'idée en soi et pour soi, revenue à elle.

Tel est le rhythme constant de cette nouvelle dialectique : de là cette *tripartition* qui domine dans le système en général et dans tous ses détails, et dont le type est dans le dogme de la Trinité.

A ces trois moments de la dialectique correspondent ce qu'on appelle en logique la *notion*, le *jugement*, la *conclusion*, pris spéculativement. Hegel abuse de l'étymologie des mots qui désignent en allemand ces diverses opérations de l'entendement. La *notion*, concept, compréhension (*Begriff*, de *begreifen*, comprendre), est la virtualité, la nature primitive, la substance de la chose. Le *jugement*, en allemand *Urtheil*, départ, partage, division, est, selon lui, la *diremption*, l'action par laquelle la notion s'ouvre et se manifeste. La conclusion enfin est l'opération par laquelle se fait la conciliation, le retour : conclure, c'est fermer, c'est réunir. Ensemble, les trois mouvements constituent le syllogisme réel, le raisonnement spéculatif.

Il importe encore de remarquer que Hegel donne de même un autre sens aux mots *concret* et *abstrait*. L'idée à l'état concret, c'est pour lui l'idée en soi, comme virtualité infinie, à l'état d'involution, et les choses sont abstraites lorsqu'elles sont considérées à part de l'idée. L'*abstraction*, ce n'est pas une qualité considérée séparément du sujet, mais une chose considérée séparément de sa substance, de sa notion.

Le mouvement de la pensée, pris en lui-même, produit l'*idée absolue*, l'idée concrète, la notion ou la substance universelle. Son évolution par la pensée constitue la *nature* ou l'univers matériel, et son retour à elle-même, avec une pleine conscience de soi, constitue l'*esprit*. De là la

division du système en trois grandes parties, la *logique*, la *philosophie de la nature*, la *philosophie de l'esprit*.

Par un premier travail, la pensée constitue l'idée absolue comme telle, en s'élevant de la dernière abstraction jusqu'à l'idée concrète, qui, comme l'œuf de Brahma, renferme en puissance toutes les existences : ce travail est l'objet de la logique, la science de l'idée pure, de l'idée en soi.

Par un second travail, continué du premier, l'idée concrète, semblable à l'œuf qui se brise, fait évolution, et, en sortant, pour ainsi dire, d'elle-même, devient nature, univers : de là la philosophie de la nature ou la science de l'idée se manifestant, se réalisant dans le monde, et devenant comme un *autre* pour elle. Les platoniciens appelaient la matière l'*autre*, mais dans un sens différent; car, selon Hegel, cet *autre*, c'est encore l'idée, mais sous une autre forme.

Enfin, par un troisième et dernier travail, l'idée revient à elle avec une pleine conscience de ce qu'elle est en soi, et se reconnaît comme *esprit :* ce retour est l'objet de la philosophie de l'esprit, la science de l'idée revenue à elle-même.

Le tout est la genèse de Dieu dans l'esprit de l'homme, et a pour fin dernière de donner à l'esprit humain la conscience qu'il est lui-même l'absolu. L'idée divine est la substance de l'univers physique et moral; le mouvement de la pensée en est le principe générateur, et l'esprit en est le résultat.

C'est sous ces trois chefs que, dans l'*Encyclopédie*, sont classées, avec la prétention d'une parfaite continuité de développement, toutes les sciences philosophiques.

Dans l'introduction, Hegel traite de la définition de la philosophie et de ses rapports avec son histoire.

La vraie définition de la philosophie est le résultat même de la science, et ne peut se justifier que par la fin. On peut cependant, tout d'abord et d'une manière générale, la définir : la contemplation réfléchie des choses. La philosophie *repense* les produits de la pensée naturelle et spontanée : c'est la conscience de la conscience, la pensée de la pensée. Le contenu vrai de la conscience ne se montre complétement, et sous son véritable jour, qu'autant qu'il est converti en pensées, en notions; mais, pour être ainsi transformé, ce contenu ne s'en accorde pas moins avec l'expérience, et n'en est pas moins l'expression de la réalité, pourvu que l'on distingue la vraie réalité de ce qui n'a qu'une existence phénoménale et contingente. La réalité est la raison objective, la raison réalisée.

La raison subjective d'ailleurs éprouve le besoin de donner au savoir la forme de la nécessité, nécessité qui ne se rencontre pas dans la science dite expérimentale. La pensée réfléchie, en tant qu'elle cherche à satisfaire à ce besoin de la raison, est pensée spéculative, philosophique.

La pensée philosophique se développe et s'élève par degrés, et l'*Histoire de la philosophie* présente ce développement sous la forme d'une succession accidentelle et d'une diversité de principes et de systèmes; mais le même esprit y domine, il n'y a là qu'une seule et même philosophie. Ce développement que nous offre l'histoire se retrouve dans la philosophie même, mais délivré de toute contingence historique.

La science de l'idée est essentiellement système, puisque le vrai, en tant que concret, ne peut se développer qu'en soi et avec unité, c'est-à-dire comme totalité. Un contenu philosophique n'a de valeur que comme partie ou *moment* de l'ensemble.

Le point de départ de la philosophie est la pensée elle-même. Elle commence par la *logique* ou la science de l'idée dans le pur élément de la pensée.

Les observations qui servent d'introduction à la logique sont importantes : là se trouve le vrai principe de l'idéalisme de Hegel, et là aussi est l'erreur fondamentale de son système. La pensée, dit-il, dans l'acception ordinaire, est, quant au sujet pensant, considérée comme une faculté de l'esprit coordonnée à d'autres facultés: son produit est le général, l'abstrait. Considérée comme active quant aux objets, comme réflexion, le général qu'elle produit renferme l'essence, la vérité des choses. Ainsi, même selon la manière de voir ordinaire, les idées sont les essences des objets. Et comme la réflexion modifie les données sensibles, il s'ensuit que ce n'est que par une modification que la vraie nature des choses arrive à la conscience. Or, la pensée étant mon action à moi, il s'ensuit de plus que cette vraie nature est la libre production de mon esprit comme sujet pensant.

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a dans ces propositions d'arbitraire et de forcé. De ce que ce n'est que par la pensée que nous pouvons connaître les objets, il ne s'ensuit pas que leur réalité dépende de la pensée et que les idées en soient l'essence. S'il est vrai que les données soient modifiées par la réflexion, de quel droit inférer de là que cette modification nous fasse connaître la vraie nature des choses? Enfin de ce que la vraie nature des objets, en supposant qu'il en soit ainsi, ne nous est connue que par la pensée, peut-on en conclure que cette vraie nature soit une production de notre esprit?

Tout l'idéalisme de Hegel repose sur cette base ruineuse. Les pensées, poursuit-il, peuvent donc être appelées objectives, de même aussi que les formes de la logique ordinaire. La logique se confond ainsi avec la métaphysique, la science des choses réduites en pensées, et ces pensées objectives, qui sont la vérité des choses, sont l'objet de la philosophie.

Une analyse de la *Logique* est impossible ici ; nous nous bornerons à en indiquer la marche et à faire quelques observations.

La logique est, selon Hegel, le système de la raison pure, de la vérité en soi, la science de Dieu considéré dans son éternelle essence et indépendamment de sa réalisation physique et morale.

Elle est divisée en trois parties : la science de l'*être*, la science de l'*essence* et la science de l'*idée*. La pensée, par son seul mouvement, s'élève de l'*être pur* jusqu'à l'*idée* absolue concrète. Cette synthèse créatrice, partie du néant, arrive d'abord, au moyen du concept de *devenir*, à l'être déterminé, à l'existence. Dans la seconde partie, l'auteur traite de l'essence comme base de l'existence, puis du phénomène et de la réalité. Dans la troisième partie enfin, le mouvement logique aboutit à l'idée absolue par trois degrés marqués chacun par trois moments. La notion *subjective* d'abord, et devenue successivement notion, jugement et conclusion, devient ensuite *objet, mécanisme, chimie, théologie;* enfin l'idée concrète est achevée par la vie et la connaissance.

Ainsi, selon Hegel, la pensée n'est pas un simple instrument s'exerçant sur un objet donné ; la pensée pure est créatrice comme la pensée divine. Les notions ne sont pas les images logiques des choses, formes fixes et distinctes ; mais l'essence des choses, des formes transitoires n'ex-

primant que des *moments* dans le développement logique de Dieu.

Toute cette doctrine est fondée sur une étrange illusion. Pour arriver à l'être pur, au néant logique, il a fallu faire abstraction de toute réalité et de toutes ses déterminations; et ensuite, pour expliquer la réalité et les catégories, il a fallu restituer progressivement la réalité à l'idée de l'être et rétablir les catégories préexistantes. Ainsi, dès le début, pour s'élever au-dessus de l'être pur et du néant, Hegel les concilie et les unit par le *devenir*, d'où résulte l'existence.

Partant de la supposition que les idées sont l'essence des choses, il en conclut que la notion la plus générale est l'essence de tout; ainsi l'*être pur*, si pauvre et si vide qu'il soit, le *néant* recèle dans son sein toute la plénitude de l'être concret, qui en résulte par le seul mouvement de la pensée : c'est là une création véritablement *ex nihilo*. L'idée absolue concrète, l'univers, l'esprit, Dieu même, naissent de la seule action de la pensée pure sur l'être pur, c'est-à-dire du vide sur le vide, du néant sur le néant. Mais en y regardant de près, le miracle disparaît. La pensée introduit dans le néant ses catégories, et, par une restitution mal déguisée, rend à l'être ce que l'abstraction en a ôté. L'idée de l'être grossit en s'avançant, *crescit eundo*, non par le seul mouvement de la pensée, mais par les éléments nouveaux qui y sont continuellement ajoutés.

Cependant l'*idée* absolue ne peut pas rester à cet état concret d'*involution*. Elle éprouve le besoin de se réaliser, de se manifester; elle produit l'univers, qui est l'*idée logique apparaissant au dehors*. La nature est l'idée sous la forme de l'*extériorité :* c'est un reflet de l'idée plutôt que son expression exacte. En effet, dans l'idée, la nature est divine; mais, telle qu'elle est, elle ne répond pas absolument à l'idée; elle est, dit Hegel, *contradiction inconciliée*. Elle doit être considérée comme un système de degrés dont l'un procède nécessairement de l'autre, de telle sorte que chaque nouvelle forme est la vérité prochaine de celle d'où elle résulte; c'est un organisme vivant, graduellement progressif, dont la consommation sera l'esprit. Cette gradation ne doit pas être considérée comme inhérente à la nature. Les métamorphoses n'ont lieu que dans l'idée qui est l'essence de la nature. Dans la nature même les existences paraissent distinctes, individuelles, indifférentes les unes aux autres. La continuité n'est que dans l'idée.

Le monde est une fleur qui procède éternellement d'un genre unique, l'idée absolue concrète. C'est un tout organique et vivant; mais dans ses productions règne néanmoins, selon Hegel, une sorte de désordre et de hasard. C'est là une contradiction évidente, amenée par les besoins du système. Hegel divinise la nature en tant que dans ses formes générales elle semble se conformer aux déterminations logiques de l'idée; il la méprise en tant que dans ses détails et sa variété elle se refuse à se laisser emprisonner dans ses catégories. Au lieu de reconnaître l'insuffisance de la philosophie à cet égard, il accuse en propres termes la nature elle-même d'impuissance, de l'impuissance de demeurer fidèle aux déterminations logiques et d'y conformer exactement ses produits.

La *Philosophie de la nature* est divisée en trois parties : la *Mécanique*, la *Physique*, l'*Organique*. Chaque partie est subdivisée en trois sections.

Sous le premier titre, le philosophe traite du temps et de l'espace, de la matière et du mouvement, de la mécanique absolue; sous le second, de la physique de l'*individualité générale* (des corps physiques libres, des éléments, du jeu des éléments); de la physique de l'*individualité particulière* (la pesanteur spécifique, la cohésion, le son, la chaleur); de la physique de l'*individualité totale* (la forme, le corps individuel, le travail chimique). Enfin, sous le titre de l'*Organique*, il traite de la géologie, de la nature végétale, de l'organisme animal (la figure, l'assimilation, la génération).

Il est bien entendu que cette philosophie de la nature, qui est en général semblable à celle de M. de Schelling, a pour base la science physique actuelle. Mais Hegel n'en admet que ce qui s'accorde avec son système logique. Il a la prétention de traduire en idées les généralités empiriques, et de montrer comment celles-ci procèdent avec nécessité de la virtualité de l'idée.

L'espace nous manque pour relever ici tout ce qu'il y a dans cette partie de la philosophie de Hegel d'ingénieux et de profond, mais aussi d'arbitraire et de singulier, et pour dire combien les faits sont les uns dénaturés, les autres omis ou ignorés. Mais nous devons citer comme un exemple du dédain superbe avec lequel Hegel traite les phénomènes quand ils sont rebelles à sa dialectique, et des aberrations où l'esprit de système peut entraîner le génie, la manière dont il s'exprime sur le ciel étoilé, que Kant admirait à l'égal de la loi morale qui est en nous. « Le monde étoilé, dit Hegel (dans l'addition au § 268 de l'*Encyclopédie*), n'a pas pour la raison le même intérêt que pour le sentiment : c'est un infini négatif, le théâtre d'une *dirempion* abstraite, où le hasard exerce sur les rapports une influence essentielle. Le système solaire seul est rationnel. L'action par laquelle se remplit l'espace éclate en une multitude infinie de corps. C'est une sorte d'*exanthème* de lumière, qui n'est pas plus admirable pour le philosophe qu'une éruption de peau ou un vil essaim de mouches. »

Si, d'un côté, Hegel ne voit dans la nature qu'un reflet, une manifestation inadéquate de l'idée; d'un autre côté, il fait résulter l'esprit du développement de la vie naturelle. De cette manière l'idéalisme logique, pour lequel la nature n'est que l'idée manifestée, tombe dans l'extrême opposé, c'est-à-dire dans le réalisme absolu, ou le naturalisme, selon lequel la nature est le principe de l'esprit. L'esprit apparaît comme le dernier résultat, comme la vérité de la nature.

La *Philosophie de l'esprit* est encore divisée en trois parties. La première, intitulée l'*Esprit subjectif*, est subdivisée en *Anthropologie, Phénoménologie* et *Psychologie*. La seconde, qui a pour titre l'*Esprit objectif*, est divisée en trois sections : le *Droit*, la *Moralité*, les *Mœurs*. La troisième partie enfin, l'*Esprit absolu*, achève l'œuvre en faisant arriver l'esprit à la fin de son développement par l'*Art*, la *Religion* manifeste ou révélée, et la *Philosophie*.

Dans ce cadre, nous retrouvons les plus hautes questions dont s'est toujours occupée la spéculation; mais ces questions ne sont pas ici l'objet d'autant de sciences distinctes, quoique fondées sur des principes communs. Ainsi que la vie tout entière n'a d'autre fin que de donner à l'esprit la conscience absolue de lui-même, les diverses sciences philosophiques ne sont ici qu'autant de degrés pour arriver à la science définitive de l'esprit absolu.

L'esprit subjectif et fini est le dernier produit de la vie physique, qui arrive à son plus haut degré de développement dans l'homme. Il est d'abord *âme* ou esprit naturel, et comme tel,

il se forme son corps plutôt qu'il n'en résulte : ce premier travail est décrit dans l'*Anthropologie*. Puis il se donne la conscience de son être, et tend à s'élever au-dessus de la nature : tel est l'objet de la *Phénoménologie* dans un sens restreint. Enfin il se détermine lui-même, devient sujet pour lui, et, ainsi considéré en lui-même, il est l'objet de la *Psychologie*. La raison, qui est l'unité de la conscience immédiate et de la conscience réfléchie, constitue l'esprit proprement dit, et produit la certitude que les déterminations de la conscience de soi sont aussi celles de l'essence des choses. Là commence la psychologie, qui considère d'abord l'esprit comme intelligence, puis comme volonté, enfin comme esprit libre. La liberté est l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique, libre intelligence.

Par là l'esprit devient *objectif*, et son action comme tel tend à réaliser sa liberté en se créant un monde moral. Ici se placent la *Philosophie du droit*, la *Morale*, la *Politique*, la *Philosophie de l'histoire*. On pressent ce que sera tout cela dans un système où il n'y a rien de fixe, rien de substantiellement différent. Une philosophie qui ne voit dans les choses humaines, comme dans la nature, qu'un développement nécessaire, et qui n'admet pas une véritable individualité; qui, par conséquent, ne connaît ni la vraie liberté ni la vraie personnalité, ne peut fonder ni le droit ni la morale. « Les bonnes institutions sociales, a dit Rousseau, sont celles qui savent le mieux *dénaturer* l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus sensible que dans le tout. » Cette pensée a encore été exagérée par Hegel. Selon lui l'État est la substance générale, dont les individus ne sont que des accidents, des modes. L'individu se doit tout entier à la société, puisqu'il n'est rien sans elle. Ainsi Hegel fait de l'État le but de la société, et non un simple moyen. Toutefois sa politique est très-libérale dans les applications qu'il en fait.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Hegel éclate le même amour de la liberté avec le même mépris des individus et des générations particulières. La philosophie, dit-il, accepte les faits historiques, et n'y apporte que la pensée que la raison règne partout en souveraine. L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps, la raison divine se manifestant dans le gouvernement général du monde, la marche nécessaire et rationnelle de l'esprit réalisant sa puissance; et, comme l'essence de l'esprit est la liberté, l'histoire est le récit des vicissitudes à travers lesquelles il se donne la conscience actuelle de la liberté, qui est son essence. La loi du développement humain est la perfectibilité, le progrès. Mais ce progrès ne peut s'accomplir que par un travail plein de combats, parce que, à chaque époque, la conscience et la volonté ne s'intéressant qu'à leur existence présente, qu'elles prennent pour définitive, résistent au progrès : il y a ainsi lutte de l'esprit avec lui-même. Trois degrés marquent ce travail historique. Le premier est l'état primitif, où l'esprit est plongé dans une sorte de sommeil et d'ignorance de son être, la vie *orientale*, le règne de la foi, de l'obéissance, du despotisme. Dans la seconde période, l'esprit, s'arrachant à cet état d'engourdissement, entre dans la région de la liberté : la vie hellénique et romaine, avec son aristocratie, sa démocratie et son esclavage. Dans la troisième période seulement, l'esprit a pleine conscience de soi et s'élève jusqu'à la liberté générale : c'est la vie des nations de race germanique, qui durent au christianisme le sentiment que l'homme est libre comme tel, âge de la réconciliation, de la vérité, de la liberté. Mais pour faire prévaloir ce principe dans la société civile, il a fallu de longs et pénibles efforts, dont la succession constitue toute l'histoire moderne. La renaissance fut l'aurore d'un jour nouveau, dont la réformation fut le soleil levant, et la révolution française le brûlant midi : ses principes se répandirent partout avec les armes de Napoléon. Pour en assurer le triomphe, il ne reste plus qu'à concilier partout la religion avec le droit, par la conviction qu'il n'y a pas de conscience religieuse qui puisse légitimement s'opposer à la conscience civile.

L'esprit réfléchi de l'histoire universelle, en dépouillant toutes les formes de nationalité et son caractère historique, prend le caractère d'universalité concrète, et arrive ainsi à se savoir comme vérité éternelle, comme la réalité absolue, pour laquelle la nature et l'histoire ne sont que des formes des manifestations. Ce savoir s'élève et s'achève par trois degrés, l'*art*, la *religion* et la *philosophie*, qui, ensemble, forment la région religieuse en général.

L'art est l'effort par lequel l'esprit cherche à réaliser l'idée dans une forme extérieure, l'*idéal* qui est l'unité de la forme et de l'idée. Parmi les formes naturelles, le corps humain est la plus parfaite, parce qu'elle est l'expression immédiate de l'esprit. Du reste, le beau de l'art est aussi supérieur aux beautés de la nature, que l'esprit lui-même est supérieur au monde physique. L'art s'élève par trois degrés, la forme *symbolique*, ou l'art oriental, la forme *classique* ou l'art grec, et la forme *romantique* ou l'art moderne chrétien.

Dans la première, l'idée est plutôt indiquée qu'exprimée véritablement. Dans la seconde, l'idée est réalisée d'une manière plus adéquate; mais cette forme est encore imparfaite en ce qu'elle ne manifeste l'esprit que matériellement, comme esprit naturel. Dans la forme romantique, enfin, l'idée trouve sa véritable expression : elle spiritualise la nature, et ainsi est consommée la production de l'idéal. L'architecture est l'expression propre de la forme symbolique; la sculpture, celle de la forme classique; et les arts romantiques par excellence sont la *peinture*, la *musique*, la *poésie*. Du reste, le progrès d'un type à l'autre se retrouve dans l'histoire de chaque art en particulier, et dans le système des arts romantiques; il y a de plus progrès de l'un à l'autre et d'un genre à l'autre genre. Dans les leçons sur l'*esthétique*, toute l'histoire de l'art est distribuée d'après ce système, qu'on ne peut admettre sans dénaturer ou négliger souvent les faits, et sans méconnaître tout à la fois la vraie nature de l'esprit et le génie de la nature. Par ce procédé d'ailleurs on arrive à la négation de l'art même. En effet, le progrès à travers les trois types fondamentaux n'a pas pour but de faire parvenir l'art à la perfection; mais d'en préparer le passage à la religion. L'art romantique aboutit à l'indifférence de la forme, puisque l'esprit n'a sa vérité que dans la pensée pure, dans la conscience philosophique. L'intermédiaire entre l'art et la philosophie définitive est la *religion manifeste*, qui est en même temps la perfection et la négation de l'art.

Dans ses *Leçons sur la philosophie religieuse*, Hegel parle de la religion en termes magnifiques. « C'est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes

les douleurs du sentiment; la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux; là toutes les obscurités du temps s'évanouissent devant les clartés de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'esprit est délivré de toute forme finie; elle est conscience absolument libre, conscience de la vérité absolue. Dans la philosophie religieuse, on considère l'idée logique dans ses manifestations comme esprit. Dieu, qui est le résultat de la logique et de la philosophie de la nature, est ici immédiatement et comme tel l'objet de la pensée. »

La philosophie religieuse est divisée en trois parties. La première a pour objet l'*idée de la religion*, dont le développement constitue les religions diverses, les religions *déterminées*, qui sont l'objet de la seconde. La troisième partie considère l'idée religieuse revenue à elle, la religion absolue et véritable. Dans les religions déterminées, il s'établit un rapport du sujet à l'esprit comme Dieu. Puis, par le progrès ce rapport s'efface : l'homme sait que Dieu est en lui, qu'il est uni à lui, un avec lui.

Hegel considère toutes les formes de la religion, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme, comme autant de moments nécessaires du développement de la conscience religieuse. Elle se détermine : 1° comme *religion de la nature;* 2° comme *religion de l'individualité spirituelle*. La religion de la nature parcourt trois phases : elle est d'abord religion de *magie* (fétichisme, chamanisme, religion des Mongols, des Chinois, lamaïsme, bouddhisme); puis religion de l'*imagination* (religion des Indous, brahmaïsme); enfin religion de la *lumière* (parsisme), et religion du *symbole* (religion des Égyptiens). La religion spirituelle devient successivement religion du *sublime* (judaïsme), religion de la *beauté* (religion des Grecs), et religion de l'*entendement* (celle des Romains). Celle-ci forme le passage à la religion absolue.

Dans cette nouvelle région, l'esprit est pour lui ce qu'il est en soi; il n'est plus l'objet de lui-même sous une forme déterminée. Ce savoir que l'esprit a de soi est la religion parfaite, la religion manifeste. En religion, comme en tout, l'esprit a parcouru les diverses phases de son développement jusqu'à devenir la négation de la forme antérieure, de toutes les formes finies : il est maintenant idéalité pure. La conscience religieuse se perd ainsi dans la conscience philosophique, qui en est à la fois la négation et le couronnement.

L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion : c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu et l'*explication* de Dieu; mais pour la première, ce contenu est présent sous la forme de la pensée spéculative. La philosophie, dans ce sens absolu, est l'unité de l'art et de la religion. Ce résultat vient à la suite du même mouvement par lequel la religion déterminée devient religion absolue. Par là l'esprit est devenu pour lui ce qu'il est virtuellement; il s'est reconnu lui-même pour l'absolu et s'est ainsi identifié avec Dieu. L'*absolu est l'esprit :* telle est la plus haute définition de Dieu. Trouver et comprendre cette définition, telle est la fin dernière de tout développement et de toute philosophie.

La conscience philosophique, qui est le dernier résultat du mouvement de l'idée, est l'idée ayant conscience d'elle-même, la vérité *consciente*. L'idée sait maintenant ce qu'elle est en soi; elle est revenue à elle avec la certitude qu'elle est bien réellement l'universalité concrète. L'esprit, qui avait paru être un résultat, est maintenant reconnu pour l'absolument premier, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même. Il est bien constant, à présent, que c'est bien en effet l'idée qui se meut et se manifeste dans la nature et dans l'histoire; que ce mouvement se fait par la pensée qui est son essence; que par la pensée elle se montre esprit absolu, se produit et se possède éternellement comme tel.

C'est à cette fin que tend l'esprit à travers toute l'histoire de la philosophie, et c'est dans ce sens que Hegel a traité cette histoire dans les leçons si remarquables qu'il lui a consacrées. La philosophie n'*est* pas, non plus que les choses ne *sont;* elle *devient* comme celles-ci *deviennent*. Les mouvements philosophiques dans l'histoire correspondent aux mouvements nécessaires de la dialectique spéculative. C'est pour cela que Hegel, dans l'histoire de la philosophie, s'applique à montrer les *moments* du développement de la conscience philosophique, ainsi que dans le système il montre partout la coïncidence des déterminations logiques de l'idée avec les mouvements historiques. Ici encore on peut reprocher avec justice à Hegel de n'avoir réussi à classer ainsi les faits qu'en faisant violence aux uns et en négligeant les autres.

En exposant le plan de ce vaste système, nous avons indiqué les pétitions de principe et les défauts que nous avons cru y remarquer. Nous terminons par quelques observations générales.

L'œuvre philosophique de Hegel offre un grand intérêt et beaucoup d'instruction. Elle laissera une trace profonde dans l'histoire. Venu après Kant, Fichte et Schelling, Hegel a saisi avec une puissance incontestable le problème philosophique dans toute son étendue et toute sa profondeur, et s'il n'a pas réussi à le résoudre, c'est parce que, conçu ainsi, il est au-dessus de l'intelligence humaine. C'est un effort gigantesque de s'élever jusqu'à la source de toute vérité, d'interpréter la pensée créatrice et de l'imiter par la dialectique. Si la chute était inévitable, cette chute est encore glorieuse. Ensuite, dans les détails, que d'aperçus vrais, que d'heureuses rencontres, que de précieux débris sauvés d'un insigne naufrage! Toutes les sciences philosophiques retireront àjamais de cette œuvre d'utiles enseignements. Dans la philosophie de l'histoire surtout, dans la philosophie des religions et des arts, dans l'histoire de la philosophie, Hegel a répandu sur les faits et les doctrines, sur la marche générale de l'esprit humain, une lumière toute nouvelle.

Quant à la forme, on peut lui reprocher d'avoir trop souvent détourné les mots de leur véritable acception et abusé de leur étymologie; de s'être livré à des excentricités qui, plus d'une fois, aboutissent au trivial et au bizarre; mais, à cet égard encore, les ouvrages de Hegel offrent de grandes beautés. Il dispose librement de tous les trésors de sa langue. Il est souvent original et humoriste comme Shakespeare et Jean-Paul, moins la sensibilité, dont il paraît presque aussi dénué que Hobbes. Il ne recule devant aucune des conséquences désolantes de sa doctrine. Tandis que le lecteur le suit avec anxiété à travers tant d'illusions détruites vers la fin de tout développement, lui, Hegel, demeure insensible comme le destin, et s'avance avec une fermeté qui n'a rien d'humain, qu'on admire, mais qu'on ne saurait aimer. La philosophie de Hegel semble être la plus haute glorification de l'homme: elle l'égale à Dieu, le fait la conscience de Dieu; elle l'appelle le fils premier-né de Dieu; mais, au fond, elle a peu de sympathie pour l'humanité, et se soucie peu de ses intérêts les plus

chers. Elle lui ôte l'espérance d'une véritable immortalité, et la liberté qu'elle semble lui promettre ici-bas, comme le prix de toutes les souffrances des générations passées, elle la sacrifie à l'État. L'histoire universelle n'a d'autre fin que le développement progressif de la conscience de Dieu aux dépens de l'humanité. Dans cette manifestation de l'absolu, tout est nécessaire, le mal comme le bien. Le salut des hommes, selon Hegel, consiste à ce qu'ils arrivent à la conscience de leur unité avec Dieu, et que Dieu cesse d'être pour eux un objet distinct. Pour participer à ce salut, il faut dépouiller le vieil Adam, renoncer à notre individualité par la conscience de notre identité avec l'absolu. A ce compte, les philosophes panthéistes sont seuls sauvés, et Dieu lui-même n'existe qu'en eux et que par eux.

Hegel appelle superstition toute croyance en un Dieu objectif et en un monde opposé au monde actuel : il n'y a, selon lui, d'autre règne des esprits que celui que forment entre eux les penseurs dans lesquels l'esprit universel s'est manifesté. Cependant, le monde réel lui-même s'évanouit, et tout se réduit à un monde purement logique.

La philosophie de Hegel n'est pas un panthéisme réel, mais un panthéisme *logique:* tout ce qui est n'est que la manifestation de Dieu par le mouvement de la pensée. Dans ce système, Dieu est *tout* et *rien:* rien, en ce qu'il n'a conscience de lui-même que dans l'esprit humain; tout, en ce qu'il est la substance générale de toutes les consciences et de toutes les existences. Il n'y a de substance que l'idée, de réalité que le développement, de réalité absolue que l'esprit, qui en est la fin.

En considérant de près ce prétendu idéalisme objectif, on ne tarde pas à se convaincre que ce n'est encore que l'ancien idéalisme sous une autre forme, impuissant à expliquer la vraie réalité. Il ne reconnaît pour réel que ce qui est éternel, le mouvement logique de l'idée, qui incessament produit et reproduit le monde: c'est un éternel *devenir*. L'existence y est le plus pauvre des attributs. *Exister*, selon Hegel, c'est apparaître un instant, puis périr, retourner à son principe, à sa substance. Les esprits individuels et finis ne sont que des formes passagères de l'esprit universel, qui, à son tour, n'est qu'une généralité, la somme logique des esprits finis, et qui lui-même, comme Dieu, n'*est* pas réellement, mais *devient* sans cesse. Ainsi, rien ne subsiste, si ce n'est le mouvement éternel de la pensée, qui produit tout et tout dévore, qui passe éternellement du néant à l'être, et de l'être au néant. Il est vrai que c'est cela même qui constitue perpétuellement le monde. Les existences ne périssent que pour renaître ; les différences ne s'effacent que pour reparaître aussitôt. Chaque moment du développement existe quelque part et dans un même instant ; le monde est une plante qui sort éternellement du même germe, et qui porte à la fois des boutons, des fleurs et des fruits. Mais, à quelle fin toute cette végétation ? L'idée, en se développant, produit la nature ; et la nature, en produisant l'âme humaine, produit l'esprit; et l'esprit devient Dieu. On ne sort ainsi de l'idéalisme que pour tomber dans le naturalisme. Encore, si ce naturalisme savait rendre compte de l'univers sans faire violence aux faits, sans mutiler les uns et sans négliger les autres!

L'abondance de la vie physique et morale ne se laisse pas ainsi emprisonner dans un système fixe et préconçu de catégories. Il y a sans doute partout développement, travail progressif dans la nature ainsi que dans la vie morale ; il y a partout des germes divins qui se développent d'après des lois déterminées ; et c'est la tâche de la pensée réfléchie de suivre ce développement, de saisir par la pensée les lois de cette dialectique vivante et divine ; mais ce travail de réflexion, de reconstruction, tout en se faisant d'après les lois de notre entendement, ne peut réussir qu'à l'aide de l'expérience. Il n'est pas donné à l'intelligence humaine de refaire par elle-même la création; mais elle peut chercher à en comprendre la marche et la sagesse, en accordant toute confiance aux lois de la raison, qui aussi est émanée de Dieu. Les faits naturels, ceux de l'âme comme ceux de la nature extérieure, sont le produit d'un développement déterminé par la virtualité du germe d'où il procède ; mais au-dessus des faits est la région des principes éternels et souverains qui ont leur source dans la raison, et qui sont l'objet de la philosophie générale ; et comme, à cause de la commune origine de la raison et de la nature, c'est d'après ces principes que s'opère le développement universel, c'est aussi d'après ces principes qu'il doit être conçu et jugé.

Le tort de Schelling et de Hegel est d'avoir exagéré ce principe de l'harmonie des lois de la raison et de celles de la nature ; ils ont un tort plus grand : c'est de n'avoir pas admis, à côté des faits qui résultent d'un développement nécessaire, d'autres faits qui ont leur source dans la liberté ; ou de n'avoir vu dans cette liberté qu'un produit de la nécessité, au lieu d'y voir une causalité tout aussi primitive que la causalité nécessaire, bien que, dans l'homme, elle ne puisse s'exercer que dans de certaines limites et à de certaines conditions.

Hegel, non-seulement fonda une puissante et nombreuse école, il exerça de plus une grande influence sur l'esprit de sa nation. Ses disciples forment trois groupes bien distincts, et que l'on a désignés par les noms de *côté droit*, de *côté gauche*, et de *centre*. Le parti du centre s'en tient aux paroles du maître, appliquant sa méthode aux diverses parties de la science, et se préoccupant peu des conséquences pratiques du système ; le côté droit, se faisant illusion sur ces conséquences, cherche à concilier la doctrine avec le christianisme ; le parti du côté gauche, où l'on remarque de plus une gauche extrême, accepte franchement ces conséquences, et rejette hautement la personnalité de Dieu et l'immortalité individuelle de l'âme, tandis qu'en politique il professe les doctrines socialistes et communistes. Dans les derniers temps de son existence, l'école tendait à s'amoindrir et à se diviser de plus en plus. La réapparition de M. de Schelling, dans le monde philosophique, à Berlin même, a été pour elle une nouvelle cause de dissolution. L'idéalisme absolu, porté au plus haut degré par Hegel, a eu pour dernier résultat sa propre négation.

Les œuvres complètes de Hegel ont été publiées à Berlin, 1832-1845, 17 vol. in-8. Plusieurs de ses écrits ont été traduits en français : *Cours d'esthétique*, d'abord analysé par C. Bernard, Paris, 1840, 3 vol. in-8 ; puis traduit en entier par le même, 1851, 5 vol. in-8 ; — la *Logique*, par Véra, Paris, 1859, 2 vol. in-8 ; — la *Philosophie de la nature*, 3 vol. in-8, Paris, 1863-1865 ; — la *Philosophie de l'esprit*, 1 vol. in-8, Paris, 1867 ; — la *Logique subjective*, trad. librement par Slomen et Wallon, Paris, 1854, in-8.

La vie de Hegel a été écrite par un de ses disciples les plus distingués, M. Rosencranz (*Hegel's Leben*, Berlin, 1844, in-8).

On peut consulter sur Hegel : Ch. de Rémusat,

Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande, 1847 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — Ott, *Hegel et la philosophie allemande*, Paris, 1844, in-8; — Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1864, in-8; — du même, *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina*, Paris, 1845, in-8; — Prévost, *Hegel, exposition de sa doctrine*, 1845, in-8; — P. Janet, *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860, in-8; — Ch. Bartholmess, *les Doctrines religieuses de Hegel* (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXXV, XXXVI, XXXVII et XXXVIII).
J. W.

HÉGÉSIAS, fondateur de la secte des hégésiaques, et disciple de Pérabite, qui lui-même appartenait à l'école cyrénaïque, florissait à Alexandrie au commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ses principes étaient à peu près les mêmes que ceux de son maître et d'Aristippe de Cyrène, mais il en a tiré des conséquences toutes différentes, et a le mérite d'avoir montré le premier à quels tristes résultats l'on arrive avec la morale dite du plaisir. Considérant le plaisir et la volupté (ἡδονὴ ἐν κινήσει), et le plus haut degré de la volupté, c'est-à-dire le bonheur, comme l'unique fin de nos actions, il se demandait quels moyens nous avons d'atteindre à cet état, et il arrivait à cette conclusion, que le bonheur est une chose imaginaire, qui se dérobe à tous nos efforts (ἀδύνατον καὶ ἀνυπρακτόν). En effet, les maux l'emportent sur les biens, et les biens eux-mêmes, les rares jouissances que nous éprouvons, n'ont rien de réel, puisque l'habitude et la société ont le pouvoir de nous les ôter. De là cette maxime désolante que l'antiquité nous a conservée sous son nom : « La vie ne semble un bien qu'à l'insensé; le sage n'éprouve pour elle qu'indifférence, et la mort lui paraît tout aussi désirable. » Dans cette condamnation de tous les biens se trouvent compris les vertus, les sentiments, les jouissances du cœur aussi bien que les avantages du corps et de la fortune. Le sage ne doit faire aucun cas ni de la reconnaissance, ni de l'amitié, ni de la bienfaisance, ni de l'estime des autres, ni de sa propre liberté. Hégésias avait l'habitude de peindre la vie avec de si sombres couleurs, que plusieurs de ceux qui l'avaient entendu se donnèrent la mort. De là lui est venu le surnom de *Pisithanate* (Πεισιθάνατος), c'est-à-dire qui conseille de mourir. Il a aussi écrit un livre où un homme décidé à se laisser mourir de faim (Ἀποκάρτερος, c'est le titre même de cet ouvrage, aujourd'hui perdu pour nous), essaye de justifier sa résolution en exposant tous les maux qui nous affligent. C'est à cause de la funeste influence que ce philosophe exerçait sur ses disciples, que le roi Ptolémée, à ce que raconte Cicéron, fit fermer son école. On peut consulter, sur Hégésias, Diogène Laërce, liv. II, *Vie d'Aristippe*, ch. LXXXVI et suiv.; — Valère Maxime, liv. I, ch. IX; — Cicéron, *Tusculanes*, liv. I, ch. XXXIV, et une dissertation moderne de Rambach, qui a pour titre *Progressio de Hegesia* Πεισιθανάτῳ, in-4, Quedlimb., 1771. On la trouve aussi dans sa *Sylloge dissertationum ad rem litterariam pertinentium*, in-8, Hambourg, 1790.
X.

HEINECCIUS, ou plus exactement **HEINECKE** (Jean-Théophile, en allemand GOTTLIEB), naquit en 1681, à Eisenberg, dans le duché d'Altenbourg, fut successivement professeur de philosophie à Halle, professeur de droit à Franeker et à Francfort-sur-l'Oder, revint en cette même qualité à Halle, où il joignit à l'enseignement du droit celui de la philosophie, et mourut dans cette dernière ville le 31 août 1741. Heinecke s'est fait une immense réputation en Allemagne comme jurisconsulte et comme érudit; mais son nom appartient aussi à l'histoire de la philosophie. Il a essayé, en marchant sur les traces de Thomasius et de Cumberland (voy. ces deux noms), de concilier cette science avec la science du droit, d'introduire dans celle-ci la méthode et l'esprit de généralisation de celle-là. C'est sous l'influence de ces idées qu'il a écrit ses *Éléments du droit naturel et du droit des gens* (*Elementa juris naturæ et gentium*), in-8, Halle, 1738; son *Introduction à l'ouvrage de Grotius* (*Prælectiones academicæ in H. Grotii de jure belli ac pacis libros*), in-8, Berlin, 1744; et son *Introduction au traité de Puffendorf, sur les devoirs de l'homme et du citoyen* (*Prælectiones academicæ in Sam. Puffendorf de officio hominis et civis*), in-8, *ib.*, 1742; Vienne, 1757. Il a publié aussi un traité de philosophie proprement dite, précédé d'une histoire abrégée de cette science, *Elementa philosophiæ rationalis et moralis quibus præmissa est historia philosophica*, in-8, Francfort, 1728. L'*Histoire de la philosophie* a été imprimée séparément, in-8, Berlin, 1743. On a publié à Genève une édition complète des œuvres de Heinecke, *Opera ad universam jurisprudentiam, philosophiam et litteras humaniores pertinentia*, 8 vol. in-4, 1744-1748; 9 vol. in-8, 1777.

HELMONT, voy. VAN-HELMONT.

HELVÉTIUS (Claude-Adrien), né à Paris en janvier 1715, y mourut le 26 décembre 1771. Son père était le premier médecin de la reine; et cette protection suprême obtint au jeune Helvétius, à l'âge de vingt-trois ans, une place de fermier général, qu'il ne quitta qu'en juillet 1751. Son vif amour de la gloire le porta à rechercher les succès littéraires. Pendant que de nombreux traits de bienfaisance honoraient l'emploi de sa fortune, sa maison, à Paris, devint rapidement le centre de cette société brillante qui remplissait alors les salons qu'on appelait philosophiques. Il écrivit plusieurs ouvrages, entre autres le livre *de l'Esprit*, le *Traité de l'homme*, et un poëme *sur le Bonheur*. Le plus célèbre, et le seul qui lui ait fait une véritable réputation, c'est le livre *de l'Esprit*, qui obtint à son apparition (1758) un succès éclatant. On sait que ce fut à l'occasion de ce succès que Mme du Deffand dit ce mot célèbre : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. » Le livre d'Helvétius fut condamné, et l'auteur quitta la France pour quelques années. Après avoir voyagé en Angleterre et en Allemagne, être allé à Berlin, où il visita Frédéric II, Helvétius rentra dans sa patrie, où il retrouva tous ses amis, mais non toute sa gloire. Dans son absence, son ouvrage avait essuyé de nombreuses et redoutables critiques. Ainsi Voltaire louait bien la clarté du style et l'élégance du livre *de l'Esprit* devant les étrangers célèbres qui allaient le visiter aux Délices; mais il trouvait le titre équivoque, l'ouvrage sans méthode, rempli de choses communes ou superficielles, et ce qu'il renfermait de neuf, faux ou problématique. D'un autre côté, J. J. Rousseau, dans l'*Émile*, attaquait sans ménagement et poursuivait de sa généreuse indignation tous les principes du livre *de l'Esprit*. D'Alembert et Diderot, dans leurs conversations, ne lui épargnaient pas les jugements sévères. Il

est vrai que ces deux écrivains pouvaient retrouver dans l'ouvrage d'Helvétius beaucoup de leurs propres pensées; mais la manière dont Helvétius les présentait ne leur donnait pas un relief bien éclatant. Quoi qu'il en soit, cette espèce de retour de l'opinion fut très-sensible à l'auteur du livre *de l'Esprit*. Il s'émut profondément des critiques dont il avait été l'objet; et ce fut en partie pour y répondre, en partie pour y faire droit et les désarmer, qu'il reprit, dans le livre *de l'Homme*, les mêmes théories qu'il avait déjà développées dans le livre *de l'Esprit*. Il rejeta les unes, modifia les autres, et, en définitive, essaya de mieux établir ses principes. Mais déjà d'autres influences avaient pénétré dans cette société brillante qu'animaient les discussions du parti philosophique; le livre *de l'Homme* n'obtint aucun succès. Peu à peu Helvétius, toujours en quête des moyens d'arriver à la gloire, abandonna la philosophie pour la poésie, qui l'occupa seule sur la fin de sa vie.

La part d'influence qu'obtint Helvétius dans le mouvement philosophique du siècle dernier étant due exclusivement au livre *de l'Esprit*, il n'y a lieu à s'occuper ici que de cet ouvrage. Il se divise en quatre discours, dans lesquels sont exposés en détail, et d'une manière propre à l'auteur, les principes, d'ailleurs fort connus, de la morale de l'intérêt.

Il commence par affirmer que l'homme est un animal purement sensible, dont toute l'existence se compose de sensations. Il se donne d'autant moins de peine pour établir cette énorme hypothèse, qu'au dernier siècle elle avait presque la valeur d'un axiome. Entre l'homme et les autres animaux, la différence n'existe donc que du plus au moins, c'est-à-dire seulement dans le degré de sensibilité. Cette différence lui paraît due exclusivement à celle des organes qui est tout à l'avantage de l'homme.

La sensibilité, excitée au point de devenir le moteur des actions humaines, se produit sous différents modes qu'on appelle les passions. Celles-ci ne sont que le développement dans toute sa plénitude de la sensibilité physique. Les facultés actives, ou la volonté, n'appartiennent donc point à un principe distinct de la sensibilité; elles ne sont que cette faculté même envisagée comme la source unique de nos actions. Le mot de liberté, tel que l'entend le sens commun, est un mot vide de sens.

Si les passions sont le principe unique de nos actes et de notre puissance, le plaisir ou la douleur en sont les effets inévitables, c'est-à-dire la fin et le but de toute existence humaine. Rechercher le plaisir, fuir la douleur, telle est donc la seule loi qui soit conforme à notre nature.

Après avoir établi ces principes, Helvétius s'efforce de les confirmer par l'expérience. Il soutient que, chez les nations comme chez l'individu, le plaisir, l'intérêt est le but suprême et universel des actions humaines, soit que nous cédions aux mouvements irrésistibles de l'instinct et de la passion, ou que nous nous laissions guider par la réflexion et le calcul. C'est d'après les avantages et les désavantages, ou le bien et le mal qui en doivent résulter pour nous, que nous dirigeons notre propre conduite et que nous apprécions celle des autres. Par conséquent, ce qu'on appelle vice ou vertu n'est qu'une autre manière de désigner les qualités agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles des choses. En dehors de cette signification, les mots vertu ou vice ne correspondent à aucun fait réel, à aucune qualité des objets, des actes, ni de l'agent.

Pour démontrer cette dernière assertion, Helvétius se borne à l'analyse des actions humaines; mais, prenant en détail les actes les plus désintéressés, les passions même les plus généreuses et les plus bienveillantes, il essaye de les expliquer par des motifs personnels et intéressés. Si un homme fait du bien à ses semblables, s'il se dévoue pour son père, son fils ou sa patrie, c'est, suivant Helvétius, parce qu'il trouve à faire cette action, à s'imposer un sacrifice, un plaisir supérieur à toutes les souffrances qui en dérivent; c'est parce que ces héroïques déterminations emportent avec elles une sensation de plaisir que nous estimons mille fois plus que la douleur qui les accompagne. De sorte que ce dévouement apparent, ce prétendu sacrifice qui constitue aux yeux de l'humanité la beauté de l'amour filial, la sublimité de l'amour de la patrie, devient, dans l'analyse d'Helvétius, un véritable calcul, par lequel nous mettons un certain plaisir au-dessus de toute peine, et qui nous porte à obéir à une passion particulière, plus puissante, plus dominatrice que les autres.

Si le sacrifice que nous faisons, tout en nous procurant une sensation agréable, est en même temps utile aux autres, alors il reçoit le nom de vertu. La perfection consiste donc à faire concorder le plus complétement possible notre plaisir personnel avec l'intérêt des autres.

On comprend ainsi comment l'homme, être essentiellement égoïste dans le système d'Helvétius, est néanmoins susceptible de bienfaisance, de justice, de patriotisme. Tous ces mots désignent une manière d'accorder notre intérêt avec celui des autres, de leur rendre utile notre propre bonheur.

Mais, alors, qu'est-ce qui peut donner naissance à l'injustice? Ce n'est pas une opposition quelconque entre la vertu et l'intérêt, entre le juste et l'utile. Une pareille opposition n'existe pas. Et pourtant l'injustice est patente dans le monde; elle frappe et offusque tous les regards! L'injustice vient de ce que les hommes n'aperçoivent pas toujours en quoi leur intérêt personnel s'accorde avec l'intérêt général. Faute de lumières suffisantes, ils mettent leur conduite en opposition avec l'intérêt général, et entrent en lutte avec la société. La moralité de l'individu est proportionnée à son instruction et à l'étendue de son intelligence. « L'homme vertueux, dit Helvétius (Disc. III, ch. XVI), n'est donc pas celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général, qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. »

Telle est, en substance, la psychologie morale d'Helvétius. Restait à indiquer les moyens d'appliquer ces principes à la direction de la vie humaine. La destinée de l'homme étant telle que le prétend Helvétius, comment l'accomplir? C'est le dernier problème qu'il se pose, et ce problème il le résolut d'une manière qui lui est tout à fait propre.

Puisque les passions, comme nous l'avons dit tout à l'heure, sont le principe et le mobile de toutes nos actions, la source unique du bonheur dont nous sommes capables, il faut bien se garder de leur opposer un frein. Les satisfaire est, au contraire, notre première loi. Il faut, quand elles ne sont pas assez fortes, les exciter, les faire naître, les exalter de toute manière. Sans elles, rien de beau, rien de bon, rien de grand parmi les hommes.

Mais pour diriger habilement les passions, et empêcher que l'une d'elles, par une prédominance excessive, ne nuise au développement des

autres, il faut une règle, la seule que reconnaisse et comprenne Helvétius. Il veut que les passions soient gouvernées et développées simultanément par l'éducation.

En effet, tous les hommes ont reçu de la nature la même constitution physique; par conséquent, ils se ressemblent, ils sont primitivement égaux par leurs facultés intellectuelles et morales, car toutes ces facultés, selon Helvétius, ont leur origine dans la sensation, qui elle-même dépend des organes. Mais nos sensations sont plus ou moins variées, plus ou moins nombreuses, suivant le milieu dans lequel nous vivons, suivant le temps, le lieu, le pays, la famille où le sort nous a fait naître, et où se passent les premières années de notre existence. Or, toutes ces circonstances réunies, auxquelles il faut ajouter le gouvernement qui nous régit, les maîtres qui ont formé notre enfance, les amis qui nous entourent, les lectures dont nous avons été nourris, les occupations que le hasard ou notre propre choix nous a imposées, constituent, dans la plus large acception du mot, ce qu'on appelle l'éducation. Donc, l'éducation seule nous explique la diversité et l'inégalité qu'on observe dans l'espèce humaine. Les hommes ne sont rien que ce que l'éducation les a faits, et si on leur enseignait les moyens d'accorder leur intérêt personnel avec l'intérêt de tous, on leur montrerait le chemin du bonheur, et on ferait disparaître les injustices et les crimes qui affligent la société. Helvétius va plus loin encore. Puisque tous les hommes sont capables d'apprendre à lire et à écrire, « ils pourraient tous également, dit-il, s'élever à ces grandes idées dont la découverte les placerait au rang des hommes illustres. » Il reconnaît aux législateurs le pouvoir d'allumer dans les cœurs toute espèce de passions, et de façonner à leur gré l'esprit, les mœurs et le caractère des peuples soumis à leur empire.

En résumé, le sensualisme le plus grossier en psychologie, l'égoïsme et le fatalisme en morale, l'assimilation de l'homme à la bête, l'intérêt et le plaisir mis à la place du devoir, la liberté confondue avec la passion, telle est toute la philosophie d'Helvétius. Ce sont les principes de Hobbes et d'Épicure mis à la portée des salons et des beaux esprits du XVIIIe siècle. La forme anecdotique et frivole dont ils sont revêtus ici les met au-dessous de la critique. La seule idée qui appartienne en propre à l'auteur du livre *de l'Esprit*, et qui mérite de nous arrêter un instant, c'est l'hypothèse de l'égalité naturelle des intelligences et de la toute-puissance de l'éducation.

Cette idée, qu'on a essayé plus tard de transporter dans la pratique, excite d'abord l'étonnement; mais quand on l'examine de plus près, on n'y trouve plus qu'un paradoxe insoutenable. Quel est l'homme, en effet, chargé d'instruire l'enfance ou la jeunesse, qui ne remarque tout d'abord, entre les esprits qui lui sont confiés, des différences considérables? Et qu'on ne dise pas que ces différences viennent de la famille, ni du gouvernement, ni des autres circonstances extérieures : car le père de famille qui a plusieurs enfants, qui leur donne à tous la même éducation, les voit cependant se distinguer les uns des autres par des vocations diverses et des facultés inégales.

D'un autre côté, nous voyons constamment des esprits très-médiocres rester tels malgré les secours de l'éducation la plus complète et la mieux dirigée; et, au contraire, des intelligences précoces devancer ces secours, comme Pascal qui devine Euclide. Les intelligences énergiques brisent les obstacles que leur opposent les circonstances extérieures, et parviennent, dans des situations difficiles, à remplacer l'éducation que la société leur refuse, par celle qu'elles se donnent.

Il est donc absolument faux que le degré d'intelligence qu'on observe chez un homme soit en rapport avec la culture qu'il a reçue, et ne soit qu'une conséquence ou un résultat de l'éducation. C'est que toutes les intelligences ne sont pas égales, quoiqu'elles obéissent aux mêmes lois et s'appuient sur les mêmes principes. L'unité de la raison n'exclut pas l'inégalité des esprits.

Helvétius appelle à son aide une foule d'anecdotes pour montrer que le génie n'est qu'un mot, et que les plus admirables découvertes sont le fruit du hasard. En acceptant même tous les faits qu'il raconte, on peut lui répondre que les mêmes occasions sont souvent offertes au vulgaire et à l'homme de génie; mais que le vulgaire ne voit rien là où l'homme supérieur rencontre le germe d'une découverte éclatante.

L'éducation, malgré sa puissance incontestable, ne fait donc pas tout chez l'homme. Son influence a des limites, et il ne suffit pas d'instruire les hommes pour en faire des citoyens utiles ou des hommes de génie. L'intelligence n'est pas une table rase, une pure capacité, vide de tout principe, et partant, le bien et le mal qui se font dans la société ne sauraient s'expliquer exclusivement par l'éducation.

Il n'est pas moins absurde de prétendre qu'il soit au pouvoir des législateurs d'*allumer à leur gré dans les cœurs toutes sortes de passions*, et que les diverses formes de gouvernement exercent sur les caractères des nations une action toute-puissante. La législation, la forme du gouvernement ont une influence analogue à celle de l'éducation. Elles sont une sorte d'éducation générale et extérieure, mais par cela même moins pénétrante et moins efficace que l'éducation individuelle.

C'est à ses défauts mêmes, c'est-à-dire à cette fausse clarté, qui consiste à supprimer, avec les difficultés de la science, tout ce qui en fait la dignité et l'intérêt, que le livre *de l'Esprit* dut la meilleure partie de son succès. Publié au milieu du dernier siècle, au sein d'une société spirituelle, mais peu grave et peu laborieuse, il fit croire qu'il avait mis à la portée de tous les problèmes les plus compliqués de la philosophie, et dut éblouir cette foule qui aime à se persuader qu'elle sait sans avoir appris.

On a souvent réimprimé les œuvres d'Helvétius. Les éditions les plus complètes sont celles de Servière et de P. Didot, publiées l'une et l'autre à Paris, en 1795. La première se compose de 5 vol. in-8; la deuxième de 14 vol. in-18.

Voy. un Mémoire de M. Damiron sur Helvétius dans le tome IX du compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

Fr. R.

HEMERT (Paul Van), théologien hollandais, né à Amsterdam en 1756, mort en 1825, se signala de bonne heure par une grande liberté d'opinions. Elle lui valut une sorte de persécution, à la suite de laquelle il renonça à la prédication, et se mit à étudier les théologiens et les philosophes allemands. C'était le temps où les ouvrages de Kant commençaient à soulever d'ardents débats entre ses adversaires et ses partisans. Van Hemert fut séduit par cette philosophie critique, qui répondait aux exigences de sa raison. Il entreprit de la faire connaître à ses compatriotes dans un ouvrage considérable, publié en langue hollandaise, *Éléments de la philosophie de Kant*, Amsterdam, 1795. Ces doctrines inquiétèrent beaucoup d'esprits dans un pays où la philosophie était surtout cultivée par des théologiens

et toujours en vue de la théologie; elles furent vivement attaquées. Hemert les défendit d'abord dans son *Magasin de critique*, Amsterdam, 1798; et bientôt après soutint pour le même objet une lutte prolongée contre l'érudit Wyttenbach. On peut consulter sur ces débats ses *Epistolæ ad Van Wyttenbachium*, Amsterdam, 1809, et les œuvres de Wyttenbach : *Bibliotheca critica*, Leyde, 1777-1808, t. III; *Philomatici*, Amsterdam, 1809-1817, liv. I et II.

HEMSTERHUYS (François), le plus éminent et à peu près le seul connu des écrivains hollandais qui, au XVIIIe siècle, se sont occupés de philosophie morale, naquit à Groningue en 1720, et mourut à la Haye au mois de juin 1790. Il appartenait à une famille distinguée par son savoir : son père, Tibère Hemsterhuys, célèbre érudit auquel on doit des éditions de *Julius Pollux*, de *Lucien*, etc., avait contribué à relever l'université de Leyde, illustrée depuis par Ruhnkenius, Valckenaër et Wyttenbach. On conçoit aisément que cette école, qui remit en honneur Platon et ses doctrines, dut exercer une salutaire influence sur les études de François Hemsterhuys, et sur la direction de ses idées. En effet, sa vie entière fut vouée au culte de la philosophie, et, malgré les fonctions publiques qu'il remplit longtemps comme premier commis de la secrétairerie du conseil d'État des Provinces-Unies, il sut toujours se réserver de studieux loisirs.

Si nous cherchons à le classer comme philosophe, c'est à l'école sentimentale qu'il appartient par ses doctrines, par sa direction morale, et par les sujets qu'il a traités. Il a toutes les qualités comme les défauts de cette école. Avec un certain vague dans l'expression qui ne laisse pas aux idées toute la netteté désirable, il a une originalité, sinon très-frappante, du moins attrayante par de nobles instincts, par une certaine grâce candide, et surtout par un sens moral très-délicat. Il y joint d'ailleurs une grande liberté d'esprit et une absence de préjugés rare en tout temps. Il est plus psychologue que métaphysicien, et plus moraliste que psychologue : lui-même il se rattachait volontiers à l'école socratique, admirant par-dessus tout le bon sens de Socrate, et y mêlant parfois quelque chose du souffle poétique qui animait Platon. La théorie du beau dans les arts, et les questions de philosophie morale sont celles qu'il traite avec prédilection. Pour la publication de ses idées, il a choisi la langue française, et, à part quelques légères étrangetés, il n'écrit pas sans un certain charme; mais ce qu'un lecteur français regrette dans ses ouvrages, c'est surtout l'absence de précision.

Il commença fort tard à publier ses écrits, qu'il fit imprimer en petit nombre, et pour ses amis seulement. En 1769 parut son premier ouvrage, une *Lettre sur la sculpture*. Il avait alors quarante-neuf ans. Selon lui, l'objet le plus beau est celui qui nous donne le plus grand nombre d'idées à la fois. L'âme veut avoir un grand nombre d'idées dans le plus court espace de temps possible : de là les ornements dans les arts du dessin, de là les accords en musique; le beau dans les arts est toujours un tout dont les parties sont si artistement combinées que l'âme peut en faire sans peine la liaison. C'est ainsi que l'auteur explique la loi de l'unité comme condition du beau. L'homme dont le goût est exercé opère rapidement cette liaison des parties, que l'esprit moins cultivé fait lentement et avec peine.

En 1770, Hemsterhuys publia la *Lettre sur les désirs*, qui est une suite de la précédente. D'après lui, tout tend naturellement à l'unité; c'est une force étrangère qui a décomposé l'unité totale en individus, et cette force est Dieu. Le but de l'âme, lorsqu'elle désire, est l'union la plus intime et la plus parfaite de son essence avec celle de l'objet désiré. Le dégoût naît de l'impossibilité de l'union parfaite.

La *Lettre sur l'homme et ses rapports*, 1772, développe une idée favorite de l'auteur : « Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences, c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourront offrir et soumettre à leur faculté intuitive. » Ces idées sont en raison de nos rapports avec le monde. A la face visible de l'univers, à sa face tangible, sonore, à sa face morale, répondent dans l'homme des organes et des facultés par lesquels il est mis en rapport avec ces faces diverses de l'univers. L'organe tourné vers la face morale est ce qu'on appelle cœur, sentiment, conscience : peut-être y a-t-il des animaux pourvus d'un organe que nous n'avons pas, et qui est tourné vers une face de l'univers inconnue pour nous. Le plus grand bonheur auquel l'homme puisse aspirer réside dans l'accroissement de la perfection ou de la sensibilité de l'organe moral, ce qui le fera mieux jouir de lui-même et le rapprochera de Dieu. La plus grande sagesse à laquelle il puisse prétendre, consiste à mettre toutes ses actions et toutes ses pensées en accord avec son organe moral, sans se mettre en peine des institutions humaines ou de l'opinion d'autrui.

De l'éloge de M. Fagel, secrétaire du gouvernement hollandais, nous ne citerons que cette pensée : « Les grandes âmes sont des germes qui poussent dans l'éternité. »

Sophyle, ou *de la Philosophie*, 1778, dialogue entre un matérialiste et un spiritualiste, contient une triple démonstration de la différence de l'âme et du corps.

Le système des facultés de l'âme, tel que Hemsterhuys le concevait, se trouve dans deux dialogues intitulés, l'un, *Aristée*, ou *de la Divinité*, 1779; l'autre, *Simon*, ou *des Facultés de l'âme*, 1787. Il reconnaît quatre facultés distinctes : 1° l'*imagination*, réceptacle de toutes nos perceptions, réservoir de toutes les idées qui nous viennent du dehors, ou que l'intellect compose; 2° l'*intellect*, faculté supérieure à l'imagination, qui compare les idées, en dispose, les met en ordre et les gouverne; 3° la *velléité*, ou la faculté de vouloir et d'agir : elle tient à l'essence de l'âme elle-même, elle constitue son activité, et la manifeste par des actes particuliers; 4° enfin, le *principe moral*, tantôt sensible et passif, tantôt actif : comme passive, cette faculté est affectée de tous les sentiments, tels que l'amour, la haine, la pitié, la colère, etc.; comme active, elle travaille sur ces sentiments, de même que l'intellect travaille sur les idées; elle juge si les actes volontaires sont conformes à la justice; et, en tant que conscience, elle répugne à l'injuste. Les hommes doués de l'imagination, de l'intellect et de la velléité, manquaient de lien mutuel avant d'avoir la faculté morale; ils vivaient isolés ou en état de guerre : l'amour devint le lien qui les unit, en les habituant à sentir dans les autres, à jouir et à souffrir de leurs plaisirs ou de leurs souffrances. Le degré d'énergie et d'intensité auquel s'élèvent chacune de ces facultés, leur équilibre, ou la prépondérance que l'une prend sur les autres, décident de la valeur des hommes, et font la diversité de leurs caractères. — Sans doute, il serait aisé de faire ressortir ce qu'il y a de peu rigoureux dans cette classification, et surtout dans ce rôle tour à tour actif et passif donné au principe moral. Mais, nous l'avons déjà indiqué, ce vague et ce

défaut de précision sont un des traits qui caractérisent l'école sentimentale. C'est aussi un des reproches les plus fondés qu'on a pu articuler contre les doctrines d'un des principaux représentants de cette école, Jacobi, dont les ouvrages offrent plus d'une analogie avec ceux de Hemsterhuys; et ces deux philosophes éprouvaient d'ailleurs l'un pour l'autre une vive sympathie.

Deux autres opuscules, publiés en 1787, *Alexis, ou de l'Age d'or*, et *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, complètent les écrits de Hemsterhuys. C'est dans le premier qu'il a dit : « L'homme est comme le poisson tiré de l'eau, qui s'agite, se démène; il ne jouira complétement de son existence que lorsqu'il sera replongé dans les eaux d'où il est sorti, et où seulement il aura toute la plénitude de ses facultés. »

Sans pénétrer jamais à une grande profondeur, Hemsterhuys a un sentiment assez vif du monde moral. En lisant ses ouvrages, on sent comme l'émanation d'une belle âme.

Tous ses opuscules ont été réunis en 2 vol. in-8, par Jansen, Paris, 1792 et 1809.

Une autre édition qui renferme en outre quelques lettres a été publiée par L. S. P. Meyboom, Leuwarde, 1850, 6 vol. in-8. — Consultez E. Grucker, *Fr. Hemsterhuys, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1866, in-8. A...D.

HENNINGS (Juste-Christi), né en 1731 à Gebstædt, dans le duché de Weimar, et mort en 1815, professeur à Iéna, est un philosophe éclectique. Son histoire des âmes des hommes et des animaux n'est proprement qu'une exposition historique des propositions et opinions spéculatives, ou une sorte de recueil des preuves diverses données par les philosophes en faveur de la simplicité et de l'immortalité de l'âme. Il dit néanmoins, dans la préface de son livre, que tout ce que nous savons de science certaine sur l'âme pourrait tenir dans un très-petit nombre de feuilles d'impression. La psychologie, dit-il, est le terrain par excellence des hypothèses. Et cependant il a voulu fortifier la preuve de l'immatérialité de l'âme. Cet ouvrage n'est qu'une compilation pédantesque. Ce qu'il y a de mieux, c'est une foule de notices littéraires très-intéressantes. Dans un autre de ses écrits, Hennings admet, avec Bonnet, que les êtres forment entre eux une série indéfinie, et affirme, en conséquence, que les âmes des bêtes ont une espèce de raison, celle qui convient au degré qu'elles occupent dans l'échelle de la création.

Cet auteur a laissé de nombreux ouvrages, dont voici les principaux; les autres ne sont guère que des discours de circonstance : *Logique pratique*, in-8, Iéna, 1764; — *Morale et politique d'accord avec la sagesse et la prudence*, in-8, ib., 1766; — *Compendium metaphysicum*, in-8, ib., 1768; — *Histoire pragmatique des âmes des hommes et des animaux*, in-8, Halle, 1774; — *Manuel critico-historique de la philosophie théorétique*, in-8, Leipzig, 1764; — *Aphorismes anthropologiques et pneumatologiques*, in-8, Iéna, 1777; — *Des pressentiments et des visions*, in-8, Leipzig, 1777; — *De la prévision des animaux, expliquée par des exemples, etc.*, in-8, ib., 1783 (cet ouvrage est comme la seconde partie du précédent); — *Préjugés surannés combattus*, en cinq dissertations, in-8, Riga, 1778 (ces préjugés sont : l'étiquette, la moralité des actions, les sépultures, les monstres, les tribunaux ou cours d'honneur); — *L'unité de Dieu, examinée sous différents points de vue, et prouvée même par des témoignages de païens*, in-8, Altenb., 1779; — *Des esprits et de ceux qui les voient*, in-8, Leipzig, 1780; — *Visions, principalement celles de notre siècle et de nos jours, mises en lumière, etc.*, in-8, Altenb., 1781; — *Des rêves et des somnambules*, in-8, Weimar, 1784; — *Morale de la raison*, in-8, Altenb., 1782; — *Bibliothèque philosophique*, 6 vol. in-8, Leipzig, 1774. Hennings a aussi donné la quatrième édition du *Lexique philosophique* de Walch, 2 vol. in-8, ib., 1775. J. T.

HENRI DE GAND, dont le nom de famille était Goethals et qui fut surnommé le *Docteur solennel*, naquit, selon l'opinion générale, en 1217, dans la seigneurie de Mude, près de Gand, d'où il fut appelé aussi Henri de Mude. Il étudia d'abord à Gand, puis à Cologne, où il se rendit pour suivre les leçons d'Albert le Grand. De retour à Gand avec le grade de docteur, il fut le premier qui y enseigna publiquement la philosophie et la théologie. Mais ses talents l'appelaient sur un plus grand théâtre : aussi le voit-on à Paris, en 1247, enseignant à l'Université, après y avoir conquis de nouveau les honneurs du doctorat. On remarque qu'il fut un des premiers à professer dans le collége fondé par Robert de Sorbon. Henri de Gand ne paraît pas avoir joué un rôle très-actif dans les longues et orageuses querelles de l'Université et des ordres mendiants; mais il n'en fut pas de même des débats qui s'élevèrent entre ces ordres et les prêtres séculiers. Le Docteur solennel prit hautement la défense de ces derniers, et son intervention fut pour beaucoup dans les décisions qui mirent un frein aux envahissements des franciscains, et des dominicains surtout. Cette opposition, qui fait honneur au bon sens et aux talents de Henri de Gand, lui serait plus honorable encore, s'il était vrai, comme tout porte à le croire, que lui-même fût membre de l'ordre des servites. Il mourut archidiacre de Tournay, en 1293.

Placé entre saint Thomas qui le précède et Duns-Scot qui le suit presque immédiatement, Henri de Gand, malgré son mérite réel, dut quelque peu souffrir d'un si dangereux voisinage : car son platonisme, beaucoup plus apparent que réel, n'avait rien d'assez ferme pour lutter avec succès contre l'étendue d'esprit du premier et la puissante originalité du second. Une indication sommaire de ses doctrines fera connaître à la fois ses qualités et ses défauts.

Ses premiers écrits furent les *Quodlibeta* et la *Somme*. Dans ces deux ouvrages, et notamment dans la *Somme*, il commence par se poser la question de la certitude. Or, Henri de Gand ne rejette pas absolument les sens comme moyen de connaître, mais à la condition qu'on ne leur demandera que les simples apparences, *les signes des réalités*; quant à la réalité elle-même, à ce qui fait véritablement l'objet de la science, c'est à la raison seule qu'il faut la demander; c'est par elle que l'homme peut s'élever jusqu'à la source de toute vérité, c'est-à-dire à Dieu. Cette raison toutefois paraît n'avoir rien d'humain dans la pensée de Henri de Gand, car il déclare (*Somme*, art. III, quest. 3) que la connaissance pure de la vérité n'est pas naturelle à l'homme dans son état terrestre, et qu'un rayon divin doit descendre dans notre intelligence pour que nous puissions atteindre à cette connaissance suprême. Ici l'inspiration du platonisme est manifeste, et on la voit plus évidente encore dans ces lignes où Henri affirme que l'homme ne peut apercevoir de vérité que « dans la pure lumière des idées, qui est l'essence divine », et que « l'essence, la raison d'être de chaque chose est une idée de Dieu ». (*Somme*, art. XXIV, quest. 6; *Quodl.*, VIII, quest. 13.) A la théorie de la certitude se lie naturellement celle de la connaissance, et à celle-ci l'inévitable question des universaux.

Le but que se propose Henri de Gand, en traitant de l'origine de nos connaissances, est de concilier Aristote et Platon : aussi proclame-t-il d'abord comme absolument nécessaire l'intervention des sens au début de l'intelligence et, par conséquent, l'action d'un objet particulier; et même, à cette occasion, il s'élève avec chaleur contre la réminiscence de Platon. Mais il se rapproche bien vite de ce philosophe en admettant *une connaissance naturelle des principes :* dès lors la connaissance ne dérive pas des sens, qui ne sont que des instruments; c'est pourquoi encore Henri avait coutume de dire que « le vrai docteur est plutôt l'agent intérieur que le maître avec sa parole extérieure ». Jusqu'ici, du moins, il n'est que réaliste platonicien, surtout quand il ajoute qu'il n'y a pas de science du concret et de l'individuel, mais seulement du général, et qu'en ce sens, l'*universel* est le véritable objet de la connaissance. C'est quand il s'agit de prononcer sur la nature de cet universel, qu'on voit Henri flotter, quelquefois se contredire, et tomber dans un réalisme exagéré. Il reconnaît d'abord aux universaux une existence réelle et substantielle dans l'esprit; et cette réalité résulte d'un travail de la pensée qui, par l'abstraction, débarrasse, en quelque sorte, l'universel de ce qu'il a de concret pour le mettre à nu. Il ne suit pas de là que son universel ne soit plus qu'une abstraction : « Il faut savoir, dit-il (*Somme*, art. XI, quest. 14), que la raison universelle consiste bien moins dans la manière d'affirmer le même de plusieurs, que dans la nature et la propriété du prédicat, qui doit être d'une nature et d'une essence quelconque; car l'universel renferme en soi deux choses : l'objet qui est essence et nature, et le prédicable qui se dit de plusieurs. » Cette double nature de l'abstraction et de la réalité, il la réunit dans un terme intermédiaire, et, faisant de celui-ci une entité, un être réel, il tombe dès lors dans le réalisme de saint Anselme. C'est ainsi qu'il affirme (*Quodl.*, IV, quest. 6) que *la force du nombre dix ou d'un nombre quelconque* est quelque chose de réel hors de l'intelligence. De là vient l'accusation lancée contre lui par Tennemann, d'avoir assigné aux idées une existence réelle antérieure et supérieure à l'intelligence. Ce reproche est trop sévère, surtout par rapport à l'intelligence divine. En effet, Henri repousse en son nom et même au nom de Platon l'existence de ces universaux qui ne se trouveraient ni dans le particulier ni dans l'intelligence, soit divine, soit humaine. Il en résulte que si, d'un côté, Henri est dans le vrai, de l'autre il est en contradiction avec lui-même, puisqu'il attribue la réalité à une abstraction telle qu'un nombre, par exemple. Mais pour entendre complétement sa théorie de la connaissance, il est nécessaire de savoir ce qu'il pense sur l'union du corps et de l'âme, ou mieux, comment il comprenait l'homme. Pour Platon, l'homme est une âme qui a un corps; en d'autres termes, c'est une force intelligente qui est douée de l'instrument nécessaire pour agir. Henri de Gand repousse cette belle définition : selon lui, le corps fait partie de la substance de l'âme; l'âme n'est pas moins faite pour le corps, que le corps pour l'âme; enfin il va jusqu'à dire (*Quodl.*, VII, quest. 13) que l'âme, jointe au corps, est plus parfaite que lorsqu'elle est dégagée du corps. Certes, Henri de Gand est ici bien loin de Platon, et on peut voir maintenant pourquoi, le comprenant si mal ou le quittant si mal à propos, il s'égare quelquefois dans sa théorie des idées, et pourquoi enfin il établit : 1° la nécessité de l'image pour la connaissance; 2° l'impossibilité pour l'homme de concevoir les choses purement immatérielles, à moins d'une illumination particulière de Dieu. Nous remarquerons toutefois au sujet de l'âme, qu'il a bien mieux qu'Albert le Grand fait ressortir l'unité de ce principe, en montrant que l'activité et la passivité, dans l'entendement, ne sont que deux modes du même être. Il ramène l'imagination à cette même unité, en sorte que ces trois formes de l'intelligence sont entre elles comme la lumière, la couleur et la vue. Ce défaut de suite dans les idées conduit Henri de Gand à une nouvelle contradiction. Examinant si l'existence de Dieu peut être l'objet de la science (*Quodl.*, IV, quest. 9), il commence par affirmer que l'être infini est essentiellement incompréhensible, et qu'il n'y a aucune proportion entre un être infini et une intelligence bornée et finie. Ailleurs (*Somme*, art. XXIV, quest. 1), il affirme, au contraire, qu'il est incontestable que la nature et l'essence de Dieu peuvent être connues par l'homme dans son état présent sur la terre. A part cette contradiction, on ne peut qu'applaudir à ce qu'il dit touchant l'existence de Dieu. Invoquant le sentiment bien plus que le raisonnement, il se fonde avec raison sur une sorte d'idée innée (*prœcognitio*), en d'autres termes, sur le sentiment de l'infini qui nous élève jusqu'à Dieu. Dans son langage et dans sa pensée, il se rapproche de saint Anselme, et surtout en parlant de l'unité et de l'éternité de Dieu. « L'unité étant la vraie réalité, dit-il (*Somme*, art. XXX, quest. 1), l'éternité est la vraie vie de cette unité; car étant absolue et ne pouvant, dès lors, subir aucun changement, elle jouit de la vraie vie, de la vie éternelle. »

Si maintenant on se demande quelle fut la philosophie de Henri de Gand, on hésitera peut-être avant de répondre. On le donne comme un platonicien, et il est incontestable qu'il cherche souvent à marcher sur les traces de Platon; mais il faut ajouter qu'il ne connaissait ce philosophe que par saint Augustin, et nous avons vu qu'il le quitte souvent, soit par timidité, soit faute de le bien comprendre. Ainsi, ce qui manque à Henri de Gand, c'est un caractère bien décidé. Un système est quelquefois une erreur; mais aussi l'hésitation et l'incertitude conduisent rarement à la vérité. Ce qui le recommande, c'est d'abord un fond de bon sens courageux qui lui fit proclamer hautement les droits de la raison; en outre, sur plusieurs questions particulières, il fit preuve de sagacité et de savoir. Quant à l'influence qu'il exerça, il faut reconnaître que son école, si jamais il fit école, s'éclipsa entièrement devant Duns-Scot et son réalisme.

Henri de Gand a laissé un grand nombre d'écrits dont plusieurs ont été imprimés; d'autres sont restés manuscrits.

Les premiers sont : *Quodlibeta theologica*, 2 vol. in-f°, 1518; — *Summa quœstionum ordinariarum theologiœ*, in-f°, ib., 1520; — *Liber sive Catalogus de scriptoribus ecclesiasticis*, in-8, Cologne, 1540.

Les écrits non imprimés sont : *Liber de Pœnitentia; — de Castitate virginum et viduarum; — Sermones et Homeliœ; — Sermo de purificatione Virginis Deiparœ; — Quodlibetum de mercimoniis et negociationibus; — Quodlibeta ordine alphabetico digesta; — Comment. in VIII libros Phys. Arist.* (*vel in quatuor ultimos libros*).

On lui attribue encore : *Comment. in IV libros Sententiarum; — Comment. in XIV libros Metaphys. Arist.; — de Laudibus gloriosœ Virginis Deiparœ.* Rien ne prouve que ces trois ouvrages soient de lui; mais M. Huet pense avec raison que c'est à tort qu'on lui a attribué les suivants :

Vita S. Eleutherii, Tornacensis episcopi ; — Elevatio corporis ejusdem; — de Antiquitate urbis Tornacensis ; — traduction française du livre *de Regimine regum et principum.* On peut consulter le travail de M. Huet intitulé *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand,* in-8, Paris, 1838. X. R.

HENRI DE HESSE et **HENRI** DE OYTA étaient deux philosophes du XIVe siècle, Allemands tous deux, qui enseignaient dans l'Université de Vienne les principes du nominalisme. Le dernier est mort en 1397. X.

HÉRACLIDE DE PONT, ainsi nommé parce qu'il naquit à Héraclée, dans le royaume de Pont, florissait vers l'an 338 avant l'ère chrétienne. D'une famille riche et considérée, il quitta son pays par amour pour la philosophie et la science, et se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation grecque. Il s'attacha d'abord à Speusippe ; mais, ayant entendu Platon, il ne voulut plus avoir d'autre maître ; et Platon, s'il faut en croire Suidas, lui confia la direction de son école pendant son second voyage en Italie. Selon Diogène Laërce, Héraclide aurait quitté les doctrines de l'Académie pour celles du Lycée, et aurait enseigné, le reste de sa vie, la philosophie péripatéticienne. La noblesse de son caractère ne paraît pas avoir été plus grande que la constance de son esprit. Il aimait, à ce que raconte Diogène Laërce, le faste, la pompe extérieure. Il employait la supercherie et la ruse dans le dessein de se faire passer pour un être surnaturel, pour un demi-dieu, et obtenir après sa mort, de ses ignorants concitoyens, les honneurs héroïques. Il a beaucoup écrit sur toutes sortes de sujets, à la manière des philosophes péripatéticiens ; mais de ses nombreux ouvrages il n'est rien arrivé jusqu'à nous que les fragments de son *Traité des constitutions des divers États,* qui était, à ce que l'on croit, un abrégé du grand ouvrage d'Aristote sur cette matière. Ces extraits, plusieurs fois imprimés à la suite des *Histoires diverses* d'Élien et dans d'autres collections, ont été publiés séparément avec une traduction latine, une traduction allemande et des notes par Georg. Dav. Kœler, in-8, Halle, 1804. Coray en a donné une autre édition supérieure à la précédente, dans le prodrome ou le premier volume de la *Bibliothèque grecque,* in-8, Paris, 1805. On a aussi, sous le nom d'Héraclide, un traité des *Allégories d'Homère* (imprimé parmi les *Opuscules* de Th. Gale, et séparément, en 1 vol. in-8, Goëtt., 1782, avec une traduction latine et des notes de Nic. Schow) ; mais il est très-douteux que ce soit d'Héraclide de Pont. C'est plutôt un résumé de ce que les stoïciens enseignaient sur cette matière. On peut consulter sur ce philosophe l'opuscule suivant : *Dissertatio de Heraclide Pontico, auctore* Eug. Deswert, in-8, Bruxelles, 1830.

Diogène Laërce (liv. IV, ch. CXVI) nous apprend qu'il a existé un autre philosophe du nom d'Héraclide ; mais celui-là était sceptique et passe pour avoir été le maître d'Ænésidème. X.

HÉRACLITE. L'époque de la naissance de ce philosophe ne peut être déterminée qu'approximativement. Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*) dit qu'il florissait vers la LXIXe olympiade, c'est-à-dire environ 504 ans avant J. C., d'où l'on peut conjecturer qu'il était né vers 544. A la mort de son père, qui était un des premiers citoyens d'Éphèse, Héraclite renonça à la suprême magistrature en faveur de son frère, afin de se livrer exclusivement à la philosophie. A l'époque où apparut Héraclite, les travaux des philosophes ioniens s'étaient exclusivement concentrés sur l'explication des phénomènes du monde matériel. Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène avaient été astronomes et physiciens. Héraclite ne renonça point aux travaux de ses devanciers ; mais il les porta plus loin, en les faisant sortir du cercle de la philosophie naturelle pour les étendre à la philosophie morale. Nous avons, sur ce point, tout à la fois le témoignage de Diogène Laërce et celui de Sextus Empiricus : car, d'une part, au rapport de Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*), le livre d'Héraclite « était divisé en trois parties, et traitait de l'univers, de la politique, de la théologie » ; d'autre part, Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) dit positivement « qu'on s'est plusieurs fois demandé si Héraclite n'appartenait pas à la philosophie morale tout aussi bien qu'à la philosophie naturelle ». Il est donc constaté qu'avec Héraclite, et à dater de lui, la philosophie ionienne cessa d'être exclusivement la science de la nature, pour devenir en même temps la science de l'ordre moral : caractère important à signaler, et qui fait d'Héraclite, conjointement avec deux autres ioniens ses successeurs, Anaxagore et Archélaüs, un précurseur de Socrate.

En ce qui concerne la science morale, nous rencontrons d'abord, dans Plutarque, dans Clément d'Alexandrie, dans Diogène Laërce, un certain nombre d'apophthegmes attribués à Héraclite. Mais, ce qui est surtout important pour le point qui nous occupe, nous trouvons dans Sextus Empiricus (*ubi supra*) une théorie d'Héraclite, touchant le criterium de la vérité et la valeur de nos moyens de connaître. « Héraclite, dit Sextus, nous regarde comme pourvus de deux instruments pour tendre à la possession du vrai, à savoir, les sens et la raison. A l'exemple de Parménide et d'Empédocle, il juge le témoignage des sens indigne de foi, et il pose la raison comme criterium unique. Il répudie le témoignage des sens en ces termes : « Pour les esprits barbares les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins. » Quand il voit dans la raison le seul juge de la vérité, il n'entend point parler de la raison individuelle, mais de la raison universelle et divine.... D'où il suit que ce qui paraît vrai au jugement de tous, c'est la raison universelle et divine, tandis que les conceptions de la raison individuelle n'apportent en elle rien de certain. Et, après avoir montré que c'est moyennant une certaine communion avec la raison divine que nous faisons et savons toutes choses, Héraclite ajoute : « C'est pourquoi il faut se confier à la raison générale. Toutes les fois que nous nous mettons en communion avec elle, nous sommes dans le vrai ; nous sommes dans le faux, au contraire, toutes les fois que nous nous abandonnons à notre sens individuel. »

Voici maintenant à quoi se ramène la physique d'Héraclite. Le feu est l'élément générateur, et c'est de ses transformations, soit qu'il se raréfie, soit qu'il se condense, que naissent toutes choses. Le feu, en se condensant, devient vapeur ; cette vapeur, en prenant de la consistance, se fait eau ; l'eau, par l'effet d'une nouvelle condensation, devient terre. C'est là ce qu'Héraclite appelle le mouvement de haut en bas. Inversement, la terre, en se raréfiant, se change en eau, de laquelle vient à peu près tout le reste, par le moyen d'une évaporation (ἀναθυμίασις) qui s'opère à sa surface ; et c'est ici le mouvement de bas en haut. Ajoutons que le feu n'est pas seulement principe vivificateur, il est encore agent destructeur. L'univers a été produit par le feu, et c'est par le feu qu'il doit se dissoudre et s'anéantir.

Quant à la cause première des changements

qu'a subis et que doit subir encore l'univers, Héraclite n'en détermine aucune autre que le destin, πάντα γένεσθαι καθ' εἱμαρμένην. En vertu des lois du destin, toutes choses sont sujettes à une incessante mobilité, à un perpétuel écoulement, ῥοή. La nature entière ressemble à un fleuve qui s'écoule sans cesse. L'origine de tous ces changements, c'est l'action de deux principes opposés l'un à l'autre : la guerre ou la discorde, qui produit la génération, et la paix ou la concorde, qui produit l'embrasement universel. Cette dernière proposition offre, au premier coup d'œil, quelque chose de bizarre et de paradoxal. On a peine à comprendre que la discorde puisse être principe de génération et la concorde principe de destruction. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Elle s'explique par l'ensemble du système cosmogonique d'Héraclite. Car d'abord, pour constituer la variété de l'univers, il a fallu que le feu, élément primordial et générateur, subît plusieurs transformations distinctes les unes des autres, et devînt, par une série de modifications successives, vapeur, eau, terre. Or, ces transformations n'ont pu s'opérer que sous l'action d'un principe d'altération, et c'est ce qu'Héraclite, dans son langage métaphorique, appelle la guerre, la discorde, πόλεμος, ἔρις. Pour que cette variété cesse d'être, et pour que tout revienne à l'état primitif, qui est l'état d'ignition, ἐκπύρωσις, il faut bien que ce qui est multiple se convertisse à l'unité, ce qui est divers à la ressemblance, ce qui est distinct à l'identité; il faut, en un mot, que tout retourne à l'unité de l'état originel; et ce retour ne peut s'opérer que sous l'action d'un principe d'assimilation, d'affinité, la paix, la concorde, εἰρήνη, ὁμολογία.

A l'exemple de Thalès et des autres ioniens, Héraclite s'occupa de météorologie et d'astronomie. Il regarde le soleil et les astres comme des flammes résultant d'évaporations concentrées dans certaines concavités de la voûte céleste, qui leur servent de récipients. Les flammes qui forment le soleil sont, plus que toutes les autres, pures et vives; celles des autres astres plus éloignés de la terre ont moins de pureté et de chaleur. La grandeur réelle du soleil est telle qu'elle nous apparaît : erreur qui devait être un jour combattue par Anaxagore. Les éclipses de soleil et de lune viennent de ce que les bassins, renfermant les flammes qui forment ces astres, tournent leur partie concave vers le côté qui nous est opposé. Les phases mensuelles de la lune proviennent de ce que le bassin qui la forme possède un mouvement graduel de rotation sur lui-même. Les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années, les vents et autres phénomènes de ce genre ont leurs causes dans les différences de ces évaporations. L'évaporation pure, venant à s'enflammer dans le cercle du soleil, produit le jour. L'évaporation contraire lui succède et amène la nuit. La chaleur, excitée par la lumière des évaporations pures, produit l'été. Au contraire, l'évaporation obscure amène le froid et l'hiver. Héraclite explique d'une manière analogue plusieurs autres phénomènes astronomiques et météorologiques.

Le traité d'Héraclite περὶ Φύσεως, avait été écrit en prose ionienne, contrairement à l'usage généralement adopté avant lui, de la versification. Ce fut Cratès qui, plus tard, publia ce traité déposé par son auteur dans le temple d'Artémis à Éphèse. Ce traité, écrit en un style fort obscur, qui valut à Héraclite le surnom de Σκοτεινός, donna lieu à un grand nombre de commentaires. Il ne nous en reste aujourd'hui que quelques courts fragments. On a conservé aussi d'Héraclite quelques lettres, dont l'une est adressée à Darius, fils d'Hystaspe, qui avait voulu attirer Héraclite à la cour de Persépolis. Diogène donne avec cette lettre celle de Darius à Héraclite.

On peut consulter : Diogène Laërce, liv. IX, *Vie d'Héraclite;* — Henri Estienne, le recueil intitulé *Poesis philosophica*, où l'on trouve les fragments du traité περὶ Φύσεως, et les lettres attribuées à Héraclite; — Mullachius, *Fragmenta philosophorum Græcorum;* — Joh. Boniti *Dissertatio de Heraclito Ephesio*, in-4, Scheeneberg, 1695; — Gottfr. Olearii *Diatribe de principio rerum naturalium ex mente Heracliti*, in-4, Leipzig, 1697; — Ejusdem *Diatribe de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti*, in-4, ib., 1702; — Jo. Upmark, *Dissertatio de Heraclito, Ephesiorum philosopho*, in-8, Upsal, 1710; — Joh. Math. Gesneri *Disputatio de animabus Heracliti et Hippocratis*, Comm. Soc. Gott., t. I; — Chr. Gottlieb Heyne, *Progr. de animabus siccis ex Heracliteo placito optime ad sapientiam et virtutem instructis*, in-f°, Goëtt., 1781; et dans ses *Opusc. acad.*, t. III; — Fr. Schleiermacher, *Héraclite d'Éphèse, surnommé l'Obscur, d'après les débris de son ouvrage et les témoignages des anciens* (all.), dans le 3e cahier du tome I du *Musæum der Altertumwissenschaften*, in-8, Berlin, 1808; — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne* (all.), in-8, ib., 1821, p. 60; — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842, p. 116-166. X.

HERBART (Jean-Frédéric) est le chef d'une école de philosophie dont le siége principal est à Leipzig. Né à Oldenbourg en 1776, après avoir étudié la philosophie à Iéna, du temps de Fichte, et après avoir vécu quelques années en Suisse comme précepteur, il fut successivement professeur à Kœnigsberg et à Goëttingue, où il mourut en 1841.

Les principaux ouvrages de Herbart sont, outre sa *Pédagogique générale*, qui parut en 1806, la *Philosophie pratique générale*, 1808; la *Psychologie fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques*, 2 vol. in-8, 1824; la *Métaphysique générale* avec les éléments de la philosophie de la nature, 2 vol. in-8, 1828; *Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836; *Recherches psychologiques*, 2 livraisons, 1839 et 1840.

Il s'expliqua sur ses rapports avec la philosophie idéaliste dans un petit écrit qui parut en 1814 sous le titre de *Mon opposition à la philosophie du jour*, et exposa ses doctrines d'une manière plus populaire dans une *Introduction à la philosophie* (3e édit., 1834), et dans un *Manuel de la psychologie* (2e édit., 1834).

Si peut-être la philosophie de Herbart n'a pas, dans le grand mouvement de la pensée qui date de la *critique*, toute l'importance que lui attribuent ses disciples, elle est loin cependant de mériter le dédain avec lequel la traitent les organes de l'école de Hegel, qui n'y voient qu'un épisode sans intérêt, qu'une continuation insignifiante de la philosophie de Kant. Il y a entre les deux systèmes plus de différences que d'analogies, et c'est moins par ses doctrines que par ses habitudes philosophiques que Herbart se rapproche du penseur de Kœnigsberg. Ainsi que Kant, il regarde l'expérience comme la première, si ce n'est l'unique source de la connaissance, et borne l'étendue du savoir réel aux données de l'expérience, rectifiées et interprétées par le raisonnement. A l'exemple de Kant, il renonce à toute cosmologie, à toute théologie rationnelles, et regarde la morale comme indépendante de toute spéculation théorique. Mais

tandis que Kant regarde la critique de la raison comme la base nécessaire de toute philosophie, Herbart rejette cette critique comme impossible, et veut, avec Descartes, que la spéculation commence par le doute et par l'examen, non des facultés, mais des notions données. Herbart rejette la pluralité des facultés qui, selon Kant, concourent à la connaissance et à l'action, et reproche à celui-ci d'avoir fondé sa philosophie sur une psychologie vieillie et tout empirique. Il le désapprouve pour avoir borné aux phénomènes le principe de causalité, et rejette sa théorie de l'idéalité du temps et de l'espace, ainsi que toute sa doctrine des catégories de l'entendement et des idées de la raison comme constituant en quelque sorte l'organisme de l'esprit humain. Il répudie tout l'idéalisme transcendantal de Kant, et, si sur certains points il est d'accord avec lui, il se fonde presque toujours sur d'autres raisons.

Bien que Herbart relève historiquement de Kant et de Fichte, son système s'est développé avec une grande indépendance, et forme opposition avec toutes les doctrines idéalistes de la philosophie dominante, opposition légitime et nécessaire, plus savante que celle de Jacobi, qu'elle continue dans un autre sens.

L'ancien dogmatisme avait été vaincu par la *critique*, et le réalisme vulgaire était devenu la proie facile de la philosophie sceptique et idéaliste. Mais l'idéalisme, en s'exagérant lui-même, doit nécessairement ramener la spéculation à un réalisme bien entendu. Ce retour au réalisme, sur les débris de l'idéalisme, est la pensée déterminante de la philosophie de Herbart, c'est une protestation énergique et savante contre les prétentions outrées des écoles nouvelles. « Les successeurs de Kant, dit Herbart, imaginèrent une connaissance prétendue absolue, grâce à laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme devaient être à jamais assurées, mais qui les a plus que jamais livrées au doute. » Il eut l'ambition de revenir sur l'œuvre de Kant et de la continuer dans un autre esprit : c'est pour cela que, tout en rejetant la *critique* comme ayant manqué son but, il se nomme lui-même un kantien de 1829.

Dans son opposition à la philosophie dominante, Herbart s'en sépare d'abord par sa méthode et par l'idée qu'il se faisait de la science. Tandis que, selon Schelling et Hegel, la vérité philosophique se transforme sans cesse et se produit sous des formes diverses, selon la diversité des points de vue et des principes, tendant continuellement à un développement plus complet et à une forme plus parfaite; selon Herbart, au contraire, la part de vérité qui est une fois établie est immuable au fond et dans la forme comme le dogme de Bossuet; comme les mathématiques, le savoir philosophique est susceptible d'un accroissement indéfini; mais le progrès ne saurait modifier ce qui a été légitimement reconnu pour vrai. Pour toute question, il n'y a qu'une solution, et cette solution, une fois trouvée et établie, demeure acquise à toujours.

Herbart doit beaucoup à Kant, à Leibniz, à Locke, aux anciens; mais, loin de rattacher sa philosophie à celle de ses prédécesseurs et de s'en faire formellement le continuateur, il s'applique à bien saisir et à poser nettement les questions fondamentales, à en poursuivre avec indépendance la solution, sans reconnaître d'autre point de départ que les notions données naturellement et ramenées à leur origine. Par cette même raison, renonçant à la prétention de déduire toute science d'un principe unique, Herbart admet une pluralité de principes coordonnés entre eux, et laisse à chaque science, à chaque question même, son propre fondement et sa propre sphère, en la traitant à part et selon sa nature; ce qui n'empêchera pas, lorsqu'il aura été fait droit aux diverses questions, de réunir les résultats obtenus dans un tout organique. C'est ainsi qu'un édifice s'appuie sur plusieurs pierres fondamentales posées d'après un même plan sur un sol commun. La base sur laquelle, selon Herbart, repose le système philosophique, c'est l'expérience développée et rectifiée par la pensée, et il tire son unité de l'unité naturelle de la raison.

La philosophie, d'après Herbart, n'a pas un objet déterminé et exclusif. Les sciences d'observation recueillent ce qui est donné dans l'expérience externe et interne, et la philosophie en détermine la valeur par la réflexion : elle est l'*élaboration des notions*.

Le premier devoir de la réflexion est de rendre les notions claires et distinctes : ce travail est l'objet de la *logique*. Mais il y a des notions qui, à mesure qu'elles sont élaborées, se montrent de plus en plus pleines de contradictions : de là, pour la pensée réfléchie, le devoir de les rectifier, de les modifier par l'addition d'éléments qu'elle fournit elle-même en obéissant à sa propre loi : telle est la fonction de la *métaphysique*, qui, dans ses principales applications, devient *psychologie*, *philosophie de la nature*, et *théologie*, et dont les branches diverses forment ensemble la *philosophie théorique*.

Il est enfin une dernière classe d'idées qui ont le caractère particulier d'être d'une évidence immédiate et accompagnées dans la conscience d'un jugement d'approbation ou de désapprobation. Ces notions sont l'objet de l'*esthétique*, qui, dans le système de Herbart, comprend la morale et constitue la *philosophie pratique*. Dans son application aux faits, l'esthétique donne naissance à des *théories d'art* qui enseignent ce qu'il faut faire pour produire ce qui plaît. Parmi ces théories, il en est une dont les préceptes s'imposent comme nécessaires et obligatoires, c'est la *morale*. Pour ce qui est de savoir comment le jugement esthétique détermine la volonté et produit la conscience morale et le goût, cette question est du domaine de la psychologie, qui elle-même dépend de la métaphysique.

La philosophie, tant théorique que pratique, ne peut s'occuper que de notions données ou résultant logiquement des données de l'expérience. Toute autre notion est factice et gratuite. Les notions ou les jugements qui servent de point de départ au travail philosophique, sont des *principes* qui doivent avoir le double caractère d'être primitifs et de renfermer d'autres propositions. Celles-ci en sont déduites selon les règles de la méthode fournie par la logique.

Dans le système de Herbart, la psychologie expérimentale ne peut servir de base ni même d'introduction à la philosophie : ainsi que tout produit de l'expérience, elle a besoin elle-même d'être modifiée par la métaphysique. Le commencement de toute philosophie est le doute qui porte sur l'autorité de l'expérience ou du sens commun. Pour s'engager sans danger dans le mouvement de la pensée née de ce doute, il faut se placer sur le sol inébranlable des idées morales, évidentes par elles-mêmes.

Pour établir un système, il faut ignorer le doute ou l'avoir vaincu. On professe l'*empirisme* dans le premier cas, le *rationalisme* dans le second. L'empirisme s'en rapporte aveuglément à l'expérience; mais, en supposant à la nature et à l'âme autant de forces et de facultés parti-

culières qu'il a observé de classes de phénomènes, il se persuade faussement qu'il doit la connaissance de ces forces à l'observation qui cependant ne saurait la produire : il est rationaliste à son insu. Le véritable rationalisme, au contraire, sans mépriser l'expérience, l'apprécie à sa juste valeur.

Les doutes soulevés contre la certitude des données empiriques font de plus connaître les vrais problèmes de la philosophie : là sont les véritables commencements de la spéculation, et il est à regretter, dit Herbart, que Kant ne soit pas retourné jusque-là. Les doutes qui portent sur la réalité de la connaissance sensible, sont confirmés par la métaphysique, qui établit sans peine que la vraie nature des choses ne tombe pas sous les sens. Ceux, au contraire, qui touchent aux formes de l'expérience s'évanouissent à l'examen : ces formes sont toutes sauvées, parce qu'elles sont toutes également compromises, et qu'elles s'imposent d'une manière si déterminée qu'il ne dépend pas de la pensée d'y rien changer. Mais en même temps les notions qui les représentent sont si pleines de contradictions, qu'on ne peut les accepter telles qu'elles sont données; et comme il est également impossible de les rejeter, il faut les modifier par la pensée : tel est le problème général de la métaphysique.

La métaphysique générale de Herbart est surtout importante comme œuvre de critique. La première partie est presque toute historique. L'auteur y apprécie de son point de vue les systèmes de Leibniz, de Spinoza, de Kant, qu'il compare entre eux et avec les doctrines plus récentes de Fichte, de Fries, de M. de Schelling, et il pose ensuite les problèmes de la métaphysique, tels que, selon lui, ils résultent de l'histoire de la science et de sa vraie nature.

D'après la classification de ces problèmes, il divise la science métaphysique en quatre parties : la théorie de la *méthode*, l'*ontologie*, qui traite de l'être, de l'inhérence et du changement; la *synéchologie*, ou la théorie de la continuité, qui traite de la matière, de l'espace et du temps; enfin, l'*idolologie*, qui recherche la nature du *moi* et l'origine des idées. C'est sous ce dernier titre que Herbart place sa réfutation de l'idéalisme.

La question générale est de savoir comment on peut concevoir, sans contradiction, l'inhérence, le changement, la matière, le *moi*. Pour cela, il faut une méthode, sûre d'elle-même, et qui, indépendante de l'ontologie, vienne se joindre à la logique ordinaire. Le doute naît de l'expérience même. Pour le vaincre, il faut trouver quelque chose qui soit certain *a priori*, et dont la certitude soit comme un flambeau qui de sa lumière éclaire et dissipe ce qui est douteux. Ainsi se place à la tête de toute métaphysique, mais sous une autre forme et pour une autre fin, la question de Kant : Comment est possible une synthèse *a priori?* Elle sera résolue si l'on trouve un savoir qui, certain en soi, puisse servir à fonder la certitude d'autre chose. Après cette question générale, la théorie de la méthode a trois devoirs à remplir : le premier est de déterminer la manière de saisir, dans toute leur intégrité, les données de l'expérience, et de faire sortir de ces données mêmes l'impulsion qui doit diriger la pensée, pour qu'elle puisse atteindre la réalité par son mouvement progressif et nécessaire; le second devoir de la méthode est de décrire le mouvement de la pensée tel qu'il résulte de cette impulsion, et d'en marquer les limites, ou de répondre à cette question : Quelle est, en général, la liaison des principes et de leurs conséquences? le troisième devoir, enfin, est de tracer la voie par laquelle il est possible de retourner aux données d'où l'on est parti, et d'expliquer ainsi les phénomènes par la réalité qui les produit. Ainsi, la métaphysique décrit un cercle qui, partant de la surface de ce qui est donné, et de là pénétrant au fond des choses, atteint la réalité, et qui, ensuite, revient à ce qui est donné et l'explique.

La métaphysique générale insiste d'abord sur l'ignorance où nous laissent les sens quant à la nature réelle des choses, sur l'impossibilité logique de les concevoir à la fois comme des unités réelles et comme occupant une place dans le temps et dans l'espace, comme des grandeurs finies composées d'une infinité de parties, comme des réalités qui, par leur infinie divisibilité, vont se perdre dans l'infiniment petit. Elle fait remarquer ensuite l'absurdité de la notion du *changement*, et les contradictions qu'implique la notion du *moi*, qui se présente également tout à la fois comme *un* et comme multiple, et qui, considéré de près, est une perception sans objet perçu : contradictions qui prouvent que la notion du *moi*, loin de pouvoir servir de base à la philosophie, a besoin elle-même d'être rectifiée par la pensée.

Pour donner un exemple de la manière de procéder de Herbart, nous reproduisons ce qu'il appelle le *trilemme* du mouvement. Le changement ne peut s'expliquer que de trois manières. Ou il a lieu par une cause externe, ou par une cause interne, ou bien il est sans cause, c'est-à-dire absolu (le système d'Héraclite et de Hegel). Or, les trois systèmes, celui d'une causalité indéfinie, celui de la liberté et celui du mouvement absolu, présentent des difficultés également insolubles, et sont logiquement impossibles. Donc il n'y a pas de changement réel. Pour en expliquer l'apparence, il faut nécessairement admettre une autre espèce de causalité externe que celle qui est supposée dans le trilemme : cette autre causalité ressortira avec évidence de la vraie doctrine de l'être, qui rectifie les notions de matière, de divisibilité, de substance, et qui servira ainsi de base à la psychologie et à la philosophie de la nature.

La flagrante absurdité de la divisibilité infinie de la matière, jointe à celle de la notion du changement, conduit nécessairement à l'idée des *êtres simples* ou des *monades*, qu'il faut concevoir d'une qualité simple, sans principe d'opposition interne, différentes les unes des autres, et indépendantes des conditions de temps et d'espace. Ces êtres simples sont primitivement doués de forces qui leur sont propres, et agissent les uns sur les autres, selon leur nature diverse. Quand ils sont en présence dans l'espace intelligible, ceux qui sont de même nature se repoussent, tandis que ceux qui sont contraires entre eux s'attirent et tendent à s'unir sans se confondre. Troublés dans leur existence par l'action de leurs opposés, les êtres simples, en y résistant, font effort pour se maintenir ce qu'ils sont : de là cette théorie des *perturbations* et des *efforts de conservation* de soi qui constitue le système ontologique de Herbart, et qui s'applique également à la philosophie de la nature et à la psychologie. Du jeu de leur action réciproque résultent tous les mouvements, toutes les apparences du monde phénoménal, ainsi que du jeu des perceptions simples dans la conscience naissent tous les mouvements de l'âme, tous les phénomènes internes.

La philosophie de la nature, ainsi que la psychologie, a une partie *synthétique* et une partie *analytique*. Dans la première sont posés

les principes qui, dans la seconde, serviront à l'explication de l'expérience : de telle sorte que les faits servent de preuve à la spéculation, en même temps qu'ils sont expliqués par elle.

En général, deux êtres, en se pénétrant, sont mis dans un état interne déterminé, à peu près comme sont modifiés l'un par l'autre deux éléments tels, par exemple, que l'oxygène et l'hydrogène. Ils ne demeurent dans cet état ou en repos que tant que l'attraction et la répulsion sont en équilibre. De l'action réciproque des éléments simples naissent les premières molécules. Pour s'accroître, celles-ci n'ont besoin que d'être entourées de monades de la première espèce, qui y pénétreront à leur tour, autant que le permettra l'équilibre de l'attraction et de la répulsion. Si, après cela, on jette par la pensée cette masse ainsi accrue au milieu d'éléments de la seconde espèce, on concevra qu'elle doit s'agrandir encore. Telle est l'origine de la matière.

Qu'on se figure maintenant les êtres simples comme très-nombreux et de qualités très-variées, de nature plus ou moins opposée, et l'on comprendra que la densité et la cohésion des corps seront en raison du degré d'opposition qui existera entre leurs parties constitutives. Ainsi, il naîtra dans l'espace des masses isolées très-denses et fort distantes les unes des autres, et leurs intervalles seront remplis par des matières plus subtiles.

Il serait impossible, sans entrer dans trop de détails, de montrer comment Herbart explique, d'après les principes de sa métaphysique, les faits généraux de la nature. Nous devons nous borner à un exemple. Les faits généraux de la nature sont de deux classes, selon que, pour en rendre compte, il faut recourir ou non à une matière subtile. A la première classe appartiennent tous les effets qui paraissent produits à distance, ainsi que tous les phénomènes des corps fluides, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité ; à la seconde, les phénomènes de la cohésion, de l'élasticité des solides, de la cristallisation. Voici comment s'explique cette dernière. Lorsque deux êtres simples de même nature en ont pénétré un troisième d'une espèce différente, ils formeront évidemment ensemble une ligne droite, dont l'élément différent occupera le milieu : car les êtres pareils, loin de se pénétrer, se repoussent dans des directions opposées. La jonction de trois éléments divers produit un triangle ; quatre, pour se lier, ont besoin d'un espace matériel. Il y aura donc des corps agrégés par lignes, d'autres par couches superposées, d'autres, enfin, par petites masses. Rien de plus curieux que les explications que Herbart donne de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, de l'aimant, de la vie des corps organiques.

Herbart s'est tout spécialement occupé de psychologie, et c'est là surtout qu'il aspirait au rôle de réformateur, en y appliquant les mathématiques.

Toutes nos idées sont réunies dans une même conscience ; il faut donc les rapporter à un être unique, qui est l'âme ; être simple, puisqu'il est réel ; immortel, parce qu'il est simple : c'est une monade dont la qualité simple est de percevoir, la faculté *représentative*. Les perceptions, en se pénétrant réciproquement, s'entre-choquent et se suspendent quand elles sont opposées entre elles, et se réunissent en une seule et même force quand elles sont analogues. Les perceptions suspendues ou empêchées tendent à se rétablir indépendantes : de là ce qu'on appelle la faculté d'appétition, la volonté, qui, ainsi, n'est pas une faculté particulière, mais une conséquence de la suspension des idées.

Les idées étant considérées comme des forces qui se balancent, il s'ensuit que la partie métaphysique de la psychologie doit renfermer une *statique* et une *mécanique* de l'esprit.

Dans ce système, les diverses facultés de l'âme ne sont que des chefs logiques sous lesquels on a classé les phénomènes internes ; les idées seules sont essentielles, et de leur action réciproque résultent les sentiments et les volitions. S'il y a si souvent antagonisme entre les sentiments et les désirs, ce n'est pas qu'il y ait dans l'âme deux principes opposés, l'un conseillant le bien, l'autre sollicitant au mal ; c'est parce que les idées, au lieu de se présenter à l'esprit une à une ou uniformément liées entre elles, s'offrent, par masses diverses, et que chacune de ces masses porte avec elle ses désirs et ses sentiments propres.

Une des différences les plus générales qui existent entre ces diverses masses d'idées, est que les unes sont plus anciennes, les autres plus récentes, tant pour l'espèce tout entière que pour l'individu. En chaque génération nouvelle se retrouve plein de vie l'esprit du passé ; et le progrès de l'intelligence et de la moralité a son principe dans l'incessante action des anciennes masses d'idées sur les nouvelles : la raison n'est que le produit d'une longue culture. Elle est ce qui distingue l'homme de la brute, l'homme civilisé de l'homme barbare ou sauvage, la réflexion, le discernement des motifs : elle est tour à tour *pensée logique, faculté de l'absolu, raison pratique*.

Nous ne relèverons pas tout ce que cette psychologie laisse à désirer. Si, d'une part, elle est très-favorable au dogme de l'immortalité de l'âme, elle l'est, d'un autre côté, fort peu à la liberté morale. La raison y est réduite à n'être qu'un fait psychologique, et la liberté est acquise comme la raison. Un homme n'est raisonnable que par l'action des anciennes idées sur les nouvelles : il n'est libre qu'autant qu'il a du caractère, et il n'a du caractère qu'autant qu'il y a en lui des collections d'idées décidément prédominantes ; ce qui dépend uniquement du hasard ou d'une sorte de mécanisme intellectuel. C'est cette théorie de la raison qui a fourni à Herbart son principe de pédagogique, l'éducation, selon lui, se faisant par la transmission à la génération qui s'élève de toute l'expérience de l'humanité qui a vécu. Il oubliait que, si l'expérience peut être définie l'action des idées anciennes sur les nouvelles, il n'y a de progrès que par la réaction des idées nouvelles sur les anciennes.

Selon Herbart, la vie des corps organiques a pour principe, outre la nature des êtres simples qui les composent, les suspensions internes, produites en eux par des mouvements opposés. Toutefois, il reconnaît que la nature organique est pleine de mystères : « A mesure qu'on avance dans son examen, dit-il, la vie devient de plus en plus incompréhensible. La végétation en soi n'a rien de merveilleux ; mais la rose et le chêne sont pleins de merveilles. On peut concevoir la formation des infusoires et des polypes, comme celle de la moisissure et des lichens ; mais à partir des insectes, le monde se manifeste comme création, et néanmoins l'insecte s'explique moins difficilement que le quadrupède. Tandis que l'activité du premier correspond exactement à ses besoins, le second n'est plus un simple mécanisme vital, un automate animé. Quant à l'homme, la physiologie, impuissante à expliquer la vie morale, est obligée de le reconnaître pour

le plus grand des prodiges et de s'humilier devant la religion qui seule peut rendre compte de tous ces faits merveilleux. »

Herbart n'a pas traité spécialement de la religion; elle apparaît partout : elle intervient toutes les fois que la science est en défaut. On doit savoir gré à ce philosophe d'avoir rétabli l'argument physico-théologique trop rabaissé par Kant. La foi en Dieu, fondée sur la contemplation de la nature, sur l'appréciation des causes finales, est, selon lui, bien près du savoir : elle est aussi certaine que la conviction où nous sommes, que les forces humaines qui nous entourent sont des hommes comme nous, uniquement parce que nous leur voyons faire des actions qui supposent des intentions et une volonté intelligente. Du reste, on ne peut se faire de l'être divin une notion précise; la religion est surtout sentiment, résignation, respect, reconnaissance : il doit nous suffire d'adorer en Dieu l'auteur de notre nature raisonnable, et de le concevoir comme un être sublime, immense, infini. « Pour ce qui est de la religion positive, ajoute Herbart, elle a moins à craindre des hardiesses de la philosophie, que d'une soumission aveugle au dogme reçu; ses plus grands ennemis sont l'ignorance, le fanatisme, l'hypocrisie. »

On a vu que Herbart comprend ou semble comprendre, sous le même point de vue, l'esthétique et la morale, d'après une manière de voir assez familière aux anciens. Les préceptes de la morale et de l'art sont fondés sur les idées modèles du beau et du bon, dont personne ne saurait méconnaître l'autorité souveraine. Ces idées elles-mêmes sont fondées sur des rapports. Les idées morales ont pour principe des rapports de volonté; elles sont au nombre de cinq : l'idée de *liberté interne*, ou l'accord de la volonté avec le jugement; l'idée de *perfection*, ou du complet développement de la raison; l'idée de *bienveillance* ou de charité; l'idée de *droit* et celle de *justice* ou d'équité. Tous ces principes sont également primitifs, également essentiels, et constituent ensemble la vraie moralité, c'est-à-dire une activité raisonnable. Les idées de perfection, d'amour, de droit et d'équité doivent se combiner et se pénétrer; ensemble elles fournissent la matière de l'idée vide en soi de la liberté.

La politique de Herbart est sage et libérale, un milieu entre l'aristocratie et la démocratie. Si l'on applique à l'État l'idée du droit, il doit être démocratique : car de cette idée se déduit directement le dogme de la souveraineté du peuple. Mais, si ensuite on lui applique les idées de bienveillance et de perfection, la direction suprême devra appartenir aux plus habiles et aux meilleurs. Tout l'art de gouverner, dit notre philosophe, consiste, en réprimant avec fermeté les exigences violentes des passions du jour, à satisfaire les vœux naturels et légitimes, expression des vrais besoins de la nature humaine, et à offrir à ces vœux et à ces besoins un moyen régulier et permanent de se manifester librement. »

L'idéalisme a rencontré dans Herbart un rude adversaire; et, parmi les oppositions qui se sont élevées en Allemagne contre la philosophie de Hegel et de M. Schelling, l'école qu'il a fondée est certainement la plus redoutable. Elle a, du reste, le caractère de partialité et d'exagération qui est d'ordinaire celui de toute opposition systématique. Elle est représentée avec honneur par MM. Roer, Strumpell, Drobisch, Hartenstein, qui s'appliquent à développer et à compléter les doctrines de leur maître. Ce dernier a publié trois volumes d'œuvres posthumes de Herbart, avec une biographie fort intéressante de ce philosophe; Leipzig, chez Brockhaus, 1842-1843.

Consultez J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847, 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8. J. W.

HERBERT (Édouard). Lord Herbert de Cherbury naquit en 1581 et mourut en 1648. Contemporain de Hobbes, il combattit plusieurs fois ce philosophe, et toujours avec calme et dignité. L'école sensualiste, de son côté, ne cessa d'attaquer Herbert. Gassendi lui donna cependant de nobles louanges : « Vous avez consolé l'Angleterre, lui écrit-il, de la mort de Bacon. » Locke lui fit la guerre, à l'exemple de Hobbes et de Gassendi. Enfin, repoussé par l'école empirique, il fut plus vivement poursuivi par les théologiens orthodoxes, aux yeux desquels il était le prince des déistes, le chef des *libres penseurs*. Quoiqu'il eût déclaré le christianisme la plus belle des religions, et toujours respecté tout ce qui est respectable, il passa, en même temps que Hobbes et Spinoza, pour l'auteur du traité inconnu des *Trois Imposteurs*. Nul écrivain, à aucune époque, n'eut autant d'adversaires différents et également passionnés.

C'est qu'Herbert plaida la même cause à la fois contre l'intolérance des physiciens et contre le fanatisme religieux. Contre le sensualisme, il soutint les idées innées, c'est-à-dire les connaissances naturelles et universelles, primitivement déposées dans toute intelligence humaine; contre l'orthodoxie exclusive, il défendit l'opinion que Dieu donne à tout cœur humain une science immédiate des choses divines; par son spiritualisme, il choqua les successeurs de Bacon; par sa foi rationnelle, il heurta les théologiens. Deux ouvrages sont restés comme monuments de cette double direction, qui dérive du même fond, savoir, la croyance à l'origine divine de la raison. L'un de ces ouvrages est intitulé *de Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, l'autre *de Religione Gentilium errorumque apud eos causis*. Ils sont réunis dans l'édition in-4 donnée à Londres en 1645.

Lord Herbert aime la vérité sérieusement, et la cherche avec avidité. « Je me suis entouré, dit-il, de toutes les lumières, et naturelles, et surnaturelles, des auteurs tant sacrés que profanes, j'ai médité et prié, j'ai interrogé bien des siècles en plus d'une langue; mais ne trouvant nulle part aucune notion complète de la vérité, j'ai laissé là les livres et les hommes : je suis revenu à ma propre pensée, à moi-même. » Aussi Herbert se propose-t-il surtout de distinguer la vérité, d'abord de la révélation, puis de la vraisemblance, ensuite du possible, enfin du faux. Plusieurs réflexions préliminaires, puisées dans l'expérience la plus directe, ouvrent le traité *de la Vérité* : « Il est également impossible de tout savoir et de ne rien savoir : nous connaissons certaines choses, *quædam*, quelque chose, *aliquid*. » Voilà la réponse qu'Herbert fait au dogmatisme absolu et à l'absolu scepticisme; c'est dans un sage milieu, entre ces deux extrémités, qu'il place le vrai. « Nous savons par nous-mêmes et de prime abord que l'homme est doué de forces et de facultés, et qu'il est capable de les appliquer à la recherche de la vérité. Ce sont ces facultés qu'il faut examiner, sonder, dénombrer, classer et étudier, soit dans leurs lois, soit dans leurs rapports avec les objets. Après cette étude, on doit chercher à discerner la réalité des apparences, à séparer le vrai du probable, le probable du possible, et le possible du faux. Durant cette pénible mais nécessaire occupation, on doit se garder des opinions contradictoires,

et surtout de la crédulité : *ne nimium credas.* » A la suite de cette introduction, qui rappelle certains passages du *Discours de la Méthode*, et qui parut avant ce discours, Herbert propose sept maximes qu'à son sens tous les amis de la vérité peuvent accepter : 1° Il y a de la vérité ; 2° la vérité est contemporaine des choses, ou plutôt coéternelle ; 3° elle se trouve partout ; 4° elle est claire et évidente, ou du moins revêtue d'une expression déterminée ; 5° il est autant de vérités que les choses ont de diversités ; 6° les diversités des choses se révèlent aux facultés innées à l'homme ; 7° les différentes vérités ont de la vérité.

Une fois ces propositions tenues pour accordées, Herbert conclut à la distinction de quatre sortes de vérités : 1° vérité de chose, c'est-à-dire conformité de la chose avec elle-même ; 2° vérité d'apparence, c'est-à-dire conformité de l'apparence avec la chose même ; 3° vérité de conception, c'est-à-dire accord de nos facultés avec les objets ; 4° vérité d'intelligence, c'est-à-dire accord nécessaire entre ces divers genres de conformités. Toute vérité consiste dans une conformité, dans un accord, et, par conséquent, dans un rapport. « Ainsi, ajoute Herbert, hormis la vérité de chose qui n'est pas conditionnelle, chaque vérité doit toujours s'envisager sous un triple aspect, comme objet, comme faculté, comme loi ou moyen de conformité. »

On le voit dès les premières pages de son traité, Herbert prend son point de départ et d'appui dans la conscience personnelle, dans la psychologie. C'est un émule de Descartes. A ses yeux, l'âme n'est pas, ce qu'elle est pour Gassendi, une table rase ; c'est un livre fermé qui s'ouvre à l'occasion du monde extérieur. Les objets matériels sont les occasions, et non les causes de l'expérience et du savoir véritable. L'humaine science a un fondement plus solide, qu'Herbert nomme tantôt l'*instinct naturel de la raison*, tantôt les *notions communes*, principes reçus partout avant toute démonstration et que toute démonstration présuppose. Herbert est donc essentiellement spiritualiste et rationaliste.

« Les plus importantes des vérités sont les vérités d'intelligence. Les sens sont inutiles à leur acquisition. Elles apparaissent dans tout homme sain et bien organisé, elles semblent venir du ciel, et destinées à décider de la nature des objets que présente le théâtre du monde. » *Notitiæ communes, in omni homine sano et integro existentes quibus tanquam cœlitus imbuta mens nostra, de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit. — Quæ, tanquam, partes scientiarum, ab ipsa universali sapientia depromptæ, in foro interiore, ex dictamine naturæ describuntur.*

Lord Herbert distingue autant de facultés de connaître que de différents ordres de vérités, savoir, l'instinct naturel, le sens interne, le sens externe et le raisonnement. Cette division est manifestement défectueuse ; l'instinct naturel est sans cesse confondu avec le sens interne et même avec le raisonnement ; le sens externe n'est pas suffisamment discerné du sens interne. Quoi qu'il en soit, le philosophe anglais entend par instinct naturel la faculté de saisir les notions communes, κοῖναι ἔννοιαι, notions qui dirigent l'entendement dans la recherche des causes et des fins des choses, et qui le conduisent à la félicité éternelle. Le sens interne est double, tenant à la fois de l'âme et du corps, de la raison et des humeurs : il nous fait connaître ce qui se passe en nous-mêmes, ainsi que les organes qui lui servent, le mettent en rapport avec les objets extérieurs, et nous apprennent leur situation, leur forme, leur constitution. Quant au raisonnement, *discursus*, il consiste à saisir la convenance ou la disconvenance des perceptions, des images, des conceptions, leurs oppositions aussi bien que leurs harmonies : il nous guide dans la solution des questions *si, comment, quand, où, pourquoi*, etc.

Au moment de passer de l'examen de la vérité proprement dite, de la vérité philosophique, à l'examen de la révélation, Herbert résume les notions communes qui, selon lui, constituent les fondements de toute véritable religion. Il les réduit à cinq articles, profession de foi du théisme moderne : 1° il existe un être suprême ; 2° l'homme doit un culte à cet être ; 3° la vertu est la partie principale de ce culte ; 4° le repentir doit expier nos fautes ; 5° il doit y avoir une vie future, où la vertu est récompensée et le vice puni. Voilà, dit Herbert, les croyances de l'Église vraiment universelle, *solius catholicæ, solius* μονοειδοῦς *Ecclesiæ*.

Pour ce qui concerne une révélation, il faut qu'elle remplisse les quatre conditions suivantes, sous peine de passer pour fausse ou illusoire : 1° elle doit être précédée de la prédication, de la foi, de tout ce qui excite la croyance à la Providence ; 2° elle doit devenir évidente pour chacun, sans quoi elle est une tradition, une histoire, et non une révélation ; 3° elle doit nous conduire au bien ; 4° elle doit produire sur nos facultés l'effet d'une inspiration divine.

Herbert distingue différentes espèces et divers degrés de probabilités : d'abord l'histoire, ou le témoignage qui varie en autorité, selon que le témoin a été plus ou moins rapproché du fait. Ensuite vient la vraisemblance des conceptions, qui augmente ou diminue à proportion de leur clarté. En général, est probable ce qui ne peut être ni admis, ni rejeté, ni entièrement approuvé, ni tout à fait contesté. Lorsque le vraisemblable regarde l'avenir, il prend le nom de possible. Ainsi les prophéties, les visions, les pressentiments peuvent être possibles. Ainsi la notion de possible, combinée avec l'idée d'infini, est d'une grande utilité pour concevoir l'immortalité de l'âme.

Dans la dernière section du traité *de la Vérité*, l'auteur devait traiter du faux et de l'erreur. Il ne l'a pas fait, sans doute, parce qu'il croyait avoir assez développé l'opposé de l'erreur. D'ailleurs, il tenait pour constant que le faux n'existe point par lui-même, et qu'il ne se soutient qu'à l'aide de la vérité, laquelle est la base, non-seulement de la vérité, mais de l'erreur : *Non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse veritatem.* L'erreur est une vérité incomplète, obscurcie, un fragment mutilé du vrai.

Telles sont, en résumé, les convictions de ce penseur calomnié. On peut y reprendre un fâcheux mélange de théologie et de philosophie ; mais ce défaut est racheté par plusieurs qualités éminentes, telles que la modération, l'équité, la franchise, un ardent amour de la vérité et de la vertu, le respect de la saine piété et une vraie sagesse.

Le déisme qu'on a tant reproché à Herbert n'est qu'une suite nécessaire du conflit où les diverses communions chrétiennes étaient alors engagées, de la lutte entre les jansénistes et les jésuites, entre les anglicans et les dissidents, entre les arminiens et les gomaristes, entre les luthériens et les piétistes. C'est à la polémique des sectes chrétiennes qu'il faut s'en prendre de ce retour à la religion naturelle. Malgré les violentes censures qu'Herbert essuya au XVIIIe siè-

cle, il a compté depuis un grand nombre de sectateurs. Disciple de Platon et d'Épictète, il devait former des disciples à son tour. Les plus distingués d'entre eux sont Jacobi, le rival de Kant, et J. J. Rousseau. La *foi intellectuelle* et les *intuitions de première main* du philosophe allemand ne diffèrent que de nom de l'*instinct naturel et des notions communes* du philosophe anglais. La *Profession de foi du Vicaire savoyard* n'est qu'une éloquente traduction du catéchisme des *Notions communes* d'Herbert. Si cet auteur avait su écrire comme il savait méditer, s'il avait eu autant d'ordre et de précision dans le style que dans la pensée, il eût prévenu la plupart des attaques dirigées, d'ailleurs, de tout temps contre les *idées innées*.

La *Vie d'Herbert*, écrite par lui-même, n'a été publiée qu'en 1764 par les soins de Walpole. — De Rémusat, *Herbert de Cherbury*, 1 vol. in-18, Paris, 1874. C. Bs.

HERBERTH (Bardon), bénédictin allemand, né en 1741, à Zirkenbach, professeur de philosophie à l'université de Fulde, et auteur de deux ouvrages philosophiques qui ont pour titre, l'un *Elementa logicæ eclecticæ*, in-8, Wurtzb., 1773; l'autre *Elementa metaphysicæ*, in-8, Fulde, 1776. X.

HERDER (Jean-Gottfried) naquit le 25 août 1744, à Mohrungen, dans la Prusse orientale, fils d'un simple maître d'école, et mourut le 18 décembre 1803, premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar, et président du consistoire général. Il avait mérité cette haute position par des talents peu communs, par de grands travaux et un noble caractère. Il fut surtout un grand littérateur, et cette qualité prédomine jusque dans ses ouvrages de théologie et de philosophie. Mais la muse qu'il invoquait partout, et qui ne cessa de l'inspirer, était l'*humanité*. Comme littérateur et critique, il exerça sur la culture littéraire de sa nation une influence égale à celle de Lessing, et, comme écrivain, son nom, sans briller d'un éclat pareil, vivra dans l'estime de la postérité à côté de ceux de Schiller et de Goethe.

Comme philosophe, Herder occupe une place moins élevée, et ne mérite de marquer au premier rang que par ses travaux sur la philosophie de l'histoire. Sa manière de procéder en philosophie est plus oratoire que méthodique et précise : il s'abandonne trop aux inspirations du moment, et a une trop grande confiance dans le savoir immédiat, pour suivre d'une pensée ferme et sévère une discussion métaphysique, et pour soumettre les données de l'observation à une critique patiente et laborieuse. Il intervint deux fois directement dans les mouvements philosophiques de son temps, d'abord dans la discussion qui s'éleva, après la mort de Lessing, au sujet du spinozisme, et ensuite comme adversaire de la philosophie de Kant.

Depuis assez longtemps la philosophie de Spinoza était tombée dans l'oubli, ou, si l'on en parlait encore, on la confondait généralement avec l'athéisme; ainsi l'avaient décidé Bayle et Fénelon, Wolf et Condillac, et Voltaire lui-même avait dit :

J'entends, avec Cardan, Spinoza qui murmure.

Lorsque la nouvelle répandue par Jacobi que Lessing était mort spinoziste et que la protestation de Mendelssohn contre ce qu'il regardait comme une calomnie appelèrent de nouveau, en Allemagne, l'attention sur cette philosophie plus décriée que connue, Herder prit part à cette discussion, et son ouvrage intitulé *Dieu*, dialogue sur le système de Spinoza, 1787, contribua à faire considérer cette doctrine sous un jour nouveau et moins défavorable.

Selon Herder, il suffit d'adoucir le langage de Spinoza, de dégager ses idées de la fausse terminologie qui ne les exprime qu'imparfaitement, pour absoudre ce philosophe du reproche d'athéisme, et même de celui de panthéisme. L'idée de Dieu est pour lui l'idée la plus élevée et la plus réelle, et Dieu, la source de toute vérité et de toute existence, la connaissance et l'amour de Dieu sont le principe de toute perfection et de toute félicité : voilà ce qu'il y a, selon Herder, au fond de la pensée de Spinoza, et ce qu'on y trouve en la dépouillant de l'expression souvent impropre dont il l'a revêtue. A prendre le mot *substance* dans toute sa rigueur, rien en effet ne mérite ce nom, puisque rien dans le monde ne subsiste absolument par soi-même, si ce n'est l'être absolu et nécessaire, duquel tout relève et dépend; et, à bien dire, les substances finies, tirant leur existence de la puissance divine, ne sont que des phénomènes *substantialisés* (*phænomena substantiata*) de celle-ci. Spinoza a eu tort de les appeler des modifications de Dieu; c'est un terme impropre, ainsi que l'expression selon laquelle Dieu est la cause *immanente* de toutes choses. Au fond, Spinoza avait une idée juste des vrais rapports de Dieu au monde, et personne n'a distingué plus nettement que lui entre la nature *naturée* et la nature *naturante*. Herder cherche de même à justifier la doctrine de la *nécessité universelle* et de l'inadmissibilité des causes finales. La nécessité divine est pleine de sagesse et de bonté. La puissance que Spinoza attribue à Dieu n'est pas aveugle, puisqu'elle est infinie : étant toute réalité, elle comprend la pensée, mais une pensée infinie, absolue; la volonté, mais non une volonté qui délibère, qui choisit et rejette. C'est dans ce sens que Spinoza repousse les causes finales comme une fiction; et s'il refuse à la substance absolue l'entendement et la volonté, c'est pour éviter tout anthropomorphisme. Ce n'est pas ici ou là qu'il faut chercher les traces de la sagesse divine; mais il faut *a priori* voir en chaque objet et à chaque point de la création Dieu tout entier, c'est-à-dire une vérité, une beauté et une harmonie qui sont inhérentes à toute chose. Il faut rechercher les lois physiques pures, sans se préoccuper de causes finales particulières.

De la même manière, Herder atténue la conséquence qu'on a tirée des principes de Spinoza quant à l'individualité, que la doctrine de la substance unique semble détruire. Pour être des modes de la substance absolue, nous n'en sommes pas moins des existences individuelles. L'individualité consiste dans le sentiment de soi. Elle n'appartient pas au même degré à tous les êtres. La plus haute individualité est celle qui embrasse tout, et dont l'action se répand sur tout, la substance universelle, qui est l'éternel principe de toute *individuation*. Plus un être a de vie, de réalité, d'énergie pour se maintenir comme un tout et pour agir sur le tout, plus il est individu, plus il est lui-même.

Herder va plus loin : il cherche même à justifier le fatalisme de Spinoza, qui détruit toute différence réelle entre le bien et le mal, et toute responsabilité morale. Tout dans le monde étant soumis à une nécessité rationnelle, qui est l'expression de la nature divine, tout est parfait, quoiqu'à des degrés divers, dans le monde physique et dans le monde moral. Tout venant de Dieu, tout est l'expression de sa puissance, qui est en même temps sagesse, bonté et beauté infinies. Tout est ce qu'il peut être à tel place, à tel moment et dans

de telles relations. La philosophie de la nature, selon M. de Schelling, est déjà en principe dans ces propositions de Herder, en partie aussi renouvelées de Leibniz : « L'univers est un système de forces, et toutes les forces agissent organiquement. Toute organisation est un ensemble de forces vives, qui servent une force principale d'après les règles éternelles de la sagesse et de la bonté. Ce qu'on appelle la mort n'est que transformation, selon cette loi de la nécessité divine qui veut que toute force se maintienne au milieu des formes changeantes qu'elle revêt et dépouille sans cesse. Point de repos dans la nature : toute force agit perpétuellement, et, à chaque action, elle s'étend et se développe; et plus elle s'exerce, plus aussi elle agit sur les autres forces. Il n'y a dans l'*empire de Dieu* point de mal réel; nous appelons mal ce qui est limite, négation, opposition ou transition. Toute existence déterminée dans le temps et dans l'espace étant nécessairement limitée, il en résulte des oppositions; mais les opposés conspirent ensemble à leur propre salut, et par leur réunion chaque substance forme un tout plein de bonté et de sagesse. »

Herder partage avec Jacobi le mépris de toute spéculation qui ne porte pas directement sur la réalité, et une confiance entière dans la raison éclairée par l'expérience; il part avec Spinoza de l'idée de l'être absolu, comme principe à la fois de toute existence et de toute vérité. Toute connaissance humaine, antérieure à l'expérience et indépendante d'elle est une absurdité; mais sans l'idée de Dieu, c'est-à-dire sans une vérité indépendante et première, il n'y a pas de connaissance réelle, point de démonstration. Dieu s'offre à nous comme une existence qui se manifeste pleine de force et de vie; seulement nous ne pouvons l'apercevoir que par la pensée. Herder s'engage là dans une contradiction évidente. L'existence d'un être quelconque, dit-il, ne peut être reconnue que par l'existence, par l'expérience, et non par un vain raisonnement; mais sa démonstration de Dieu repose elle-même sur un syllogisme, et ce syllogisme se fonde, comme tout raisonnement, sur le principe de causalité et de la raison suffisante. Il dit lui-même : « Nous devons nos connaissances à l'observation, à la généralisation, à l'induction : on peut se tromper dans ce travail; mais la règle selon laquelle nous percevons, jugeons et raisonnons, est une *règle divine* à laquelle nous obéissons, alors même que nous nous trompons. Or, toute loi nécessaire suppose une existence nécessaire qui en soit le principe. Ainsi la pensée, s'exerçant avec ordre et harmonie, est une démonstration de Dieu. » Cela est vrai; mais de quel droit Herder ajoute-t-il que c'est là la seule manière de prouver l'existence de Dieu? L'argument physico-théologique ne repose-t-il pas sur le même fondement?

Herder finit par déclarer que la philosophie de Spinoza a longtemps existé avant lui, et qu'elle lui survivra longtemps; car sa méthode a été celle de tous les grands esprits : elle repose sur ce principe, que notre entendement pour devenir la fidèle expression de la nature, doit partir d'un être qui soit la cause de toutes choses, et dont l'essence *objective* soit aussi la source de toutes nos idées.

Cette manière de voir était entièrement opposée à celle de Kant, qui n'admet qu'une réalité insaisissable, et n'arrive à la foi en Dieu que par la foi dans la nature morale de l'homme.

Herder, qui avait fait autrefois un magnifique éloge de Kant, son maître, écrivit vers la fin du siècle, contre la *Critique de la Raison pure*, un ouvrage intitulé *l'Entendement et l'expérience, la raison et la langue*, ou *Métacritique*. Avait-il été blessé des observations que Kant avait faites sur ses *Idées*, ou bien l'abus que les disciples du grand philosophe faisaient de sa terminologie et de ses formules avait-il excité sa bile facile à s'émouvoir? Toujours est-il que le ton général de ce livre n'est pas aussi respectueux qu'il devrait l'être; et si l'auteur a plus d'une fois raison contre Kant, il est vrai aussi qu'il ne l'a pas toujours parfaitement compris. C'est ainsi que, donnant au mot *critique* un sens qu'il n'a pas dans Kant, Herder l'accuse d'avoir voulu critiquer la raison comme on fait un livre, une œuvre de l'art, entreprise absurde, puisque la critique serait l'ouvrage même. Il appelle les *formes a priori*, les *amphibolies*, les *antinomies* la *discipline* et l'*architectonique* de la raison, de vains fantômes que dissipe le moindre souffle d'une critique inspirée par le bon sens. Il reproche, avec quelque fondement, mais avec une grande exagération, à Kant, d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que des formes vaines, et la raison qu'une lumière trompeuse sans règle et sans but. Il va jusqu'à dire que la philosophie critique est la honte de la nation, tendant à la fois à corrompre l'esprit et la langue : la *Métacritique* devait être contre elle une protestation au nom du sens commun, de la raison et du langage.

S'il a eu le mérite de sentir ce qui manque à cette philosophie, il est fâcheux que Herder n'ait pas eu celui de comprendre ce qu'elle a de fondé et de nécessaire. L'étude de l'histoire aurait dû lui apprendre que la *Critique* de Kant avait été préparée de longue main, et qu'elle devait arriver en son temps sous une forme ou sous une autre; que, malgré son originalité, ce n'était pas une de ces conceptions arbitraires qui viennent quelquefois traverser le développement régulier de l'esprit humain, et qui, après avoir brillé un instant, s'évanouissent à la lumière de la critique sans laisser aucune trace.

Herder est dans le vrai, lorsqu'à l'idéalisme sceptique de Kant il oppose un réalisme rationnel; mais sa critique dépasse presque toujours le but. Ce sont bien réellement des objets, dit-il, et non de simples phénomènes que nous offrent les sens; les formes dont l'entendement revêt les données sensibles ne dépendent pas de l'âme; l'être est le fondement de toute connaissance, et l'être se manifeste par sa puissance : tout phénomène suppose une force qui se révèle. Herder attribue à l'entendement la faculté de connaître tout ce qui est, et tel qu'il est. Les lois de l'esprit sont en harmonie avec celles de la nature extérieure, et il n'y a rien dans le monde qui ne soit fait pour être connu. Ainsi les lois de la nature sont bien les siennes, et l'ordre qui unit toutes choses est véritablement en elles, et ne procède pas de notre entendement. L'unique fonction de celui-ci est de reconnaître ce qui est. La *chose en soi* de Kant est un être de raison. Enlevez une à une les pellicules qui forment la substance bulbeuse de l'oignon, et ce qui reste sera cette prétendue chose en soi. Il manque à ces assertions d'être présentées d'une manière moins absolue, avec plus de méthode et d'un ton moins péremptoire et moins emphatique.

On sait que Kant réduit la raison théorique au simple rôle de nous fournir des *idées* qui puissent servir à donner à la connaissance la plus haute unité possible, et que, selon lui, l'idée de Dieu n'est que l'*idéal rationnel* de l'être le plus réel et le plus parfait, dont la présence dans l'esprit ne prouve pas l'existence objective. A cette doctrine, Herder oppose que la fonction

de la raison est d'expliquer le relatif par l'absolu; qu'il est de son essence de reconnaître quelque chose qui soit la condition, le principe de tout; qu'ainsi l'idée d'un être souverain nous est donnée dans nous-mêmes et en tout : ou nous sommes tous des dieux, et chaque atome, la moindre production de la nature, est un être indépendant; ou bien tout ce qui existe relève d'une raison suprême : voilà ce que mon intelligence reconnaît, parce qu'elle est raison; l'idée de Dieu est la raison éternelle elle-même.

L'ouvrage le plus remarquable de Herder est celui qui a pour titre *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, en vingt livres (1784-1787). C'est là qu'il a concentré tout ce qu'il a eu de meilleures pensées et de plus nobles sentiments. La *Science nouvelle* de Vico est ici continuée dans un autre sens. Herder l'eût inventée si elle n'avait déjà existé. « Tout a sa philosophie, dit-il, dans la préface : pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne? Celui qui a tout ordonné dans la nature, de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté, une même puissance règnent partout, depuis le système de l'univers jusqu'au tissu de la toile de l'araignée, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées générales de l'humanité, et là seulement procéderait-il sans plan, sans dessein? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale? A cette question, l'auteur cherchera la réponse, non dans les abstractions de la métaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait communiquer à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse éternelle du Créateur! » Herder se faisait illusion quand il se persuadait qu'il était possible de résoudre ce problème par l'expérience seule; pour réussir, il est obligé de recourir à une foi supérieure à l'expérience, et à des idées que celle-ci ne fournit point.

Voici quelles sont les principales propositions de son système, tel qu'il l'a exposé dans les *Idées* et dans quelques autres écrits (ceux qui, sous le titre de *Prœludien*, précèdent les *Idées* dans l'édition complète des *Œuvres*). Le genre humain est un, et forme un tout organique. La création terrestre offre une série ascendante de formes et de puissances, et l'homme en occupe le degré le plus élevé : il est la plus haute expression de l'organisation sur la terre. La sensibilité et l'instinct des animaux sont, quant à leur intensité, en raison inverse de leur sphère d'action. Privé d'instinct, l'homme a la plus grande sphère d'activité : elle embrasse le monde. Il est organisé pour la raison, le langage et la liberté; il est doué de plus nobles dispositions que les animaux, d'une sensibilité plus vive, et quoique d'une constitution plus délicate, il est organisé pour vivre plus longtemps et pour se répandre sur tout le globe; par le sentiment religieux, il aspire à l'infini et conçoit l'espérance d'une vie immortelle. Pour être parfait, il n'a qu'à devenir lui-même; pour lui, le mot qui exprime sa nature, le mot *humanité*, est l'expression de la perfection, parce qu'il est sur la terre l'image du Créateur. Toute puissance est attachée à un organe; mais celui-ci n'est qu'un moyen, et non la force même. L'homme est une intelligence servie par des organes, antérieure à l'organisation et persistant après l'avoir dépouillée. Tout ce qu'il y a dans sa nature de virtualité ne peut pas se réaliser sur la terre, qui n'est qu'un séjour de préparation. L'humanité ici-bas n'est qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs; c'est ailleurs que s'en accomplira le complet développement : l'état présent de l'homme est *probablement* le lien qui unit deux mondes. Le développement de l'humanité, ou le règne de la raison et de l'équité, est le but que poursuit la Providence dans le gouvernement du monde. La civilisation, en ce sens, est la fin de l'histoire, et, malgré ses détours, le cours des révolutions est toujours en progrès, et tend incessamment vers son terme. Le christianisme est l'expression de la plus pure humanité, et son but est de réunir tous les peuples en un seul, et de les former à la fois pour ce monde-ci et pour l'autre.

D'après ces idées, Herder juge le passé et détermine l'avenir de l'espèce humaine. Il caractérise, le plus souvent avec un grand bonheur, les formes successives de la civilisation et les notions historiques; il a fourni plusieurs traits à la philosophie de Hegel; mais le tableau qu'il trace de la marche de l'humanité à travers les siècles n'a aucun rapport nécessaire avec son système, et le règne absolu et universel de la raison et de la justice qu'il nous montre en perspective dans l'avenir, pouvait être préparé par tout autre développement des destinées humaines.

Herder s'occupe spécialement de l'avenir dans plusieurs écrits (ils sont classés dans ses *Œuvres* sous le nom de *Postscenien*), notamment dans celui qui est intitulé *Regards dans l'avenir de l'humanité* (1793-1797). On peut pressentir ce qui doit arriver, et cette prévision n'est que la juste appréciation du présent et du passé, et les vœux raisonnables de nobles esprits peuvent déterminer l'avenir. Les hommes ont enfin trouvé le moyen d'améliorer leurs destinées; ce moyen, c'est la raison armée de la force et de la puissance : c'est Prométhée délivré de ses fers. C'est une chose nuisible que de placer exclusivement le but de l'activité humaine au delà du tombeau. Longtemps encore tous les âges de l'humanité coexisteront sur la terre. Herder espérait, en 1794, que, dans l'année 1800, un nouveau Charlemagne viendrait compléter l'ouvrage de l'empereur de l'an 800, et il prédisait la chute des États de l'Europe, en tant qu'ils étaient fondés sur la conquête guerrière et religieuse. Pour ce qui est de l'avenir des individus, que Herder n'entend pas sacrifier à l'espèce, comme le fait surtout l'école de Hegel, il espère avec confiance pour eux une immortalité véritable, au moyen d'une métempsycose inconnue; il y a, de plus, une autre immortalité qui dépend de nous, et qui est purement humaine. La tradition transmet et conserve aux générations nouvelles la pensée et l'action de ceux qui ont vécu : tout ce que nous faisons de bien est impérissable, et l'homme de bien qui exerce sur ses semblables une action bienfaisante et durable, est doublement immortel.

Il y a deux éditions des œuvres complètes de Herder : l'une qui parut à Tubingue, chez Cotta, en 45 vol. in-8, 1805-1820; l'autre formant 60 vol. in-16, 1827-1830. Ses ouvrages les plus intéressants ont été réunis en un volume gr. in-8, chez Cotta, Tubingue, 1844. La femme de Herder a laissé sur la vie de son époux des mémoires pleins d'intérêt. Son *Histoire de la poésie des Hébreux* a été traduite par Mme de Carlowitz, Paris, 1845, in-12; et ses *Idées sur la philosophie de l'humanité*, par M. E. Quinet, Paris, 1827, 3 vol. in-8.

Consultez J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847, 4 vol. in-8, et T. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. J. W.

HERENNIUS, disciple d'Ammonius Saccas.

On ne connaît de lui qu'un seul trait raconté par Porphyre, dans sa *Vie de Plotin*. Ammonius lui avait fait la faveur, ainsi qu'à Plotin et à Origène, de l'initier à la partie la plus secrète de sa doctrine. Tous trois se promirent mutuellement de ne jamais divulguer l'enseignement de leur maître. Herennius ayant manqué à sa parole, les deux autres se crurent dégagés de la leur. X.

HÉRILLE de Carthage était disciple de Zénon, le fondateur du stoïcisme, et florissait vers le milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il se séparait sur plusieurs points de la doctrine de son maître, ce qui le fit regarder comme le chef d'une secte nouvelle, appelée les hérilliens. On sait que Zénon n'assignait à la vie humaine qu'un but unique, d'après lequel il jugeait sans différence toutes nos actions. Hérille en reconnaissait deux : un but absolu, que personne ne poursuit que le sage, et un but relatif ou subordonné (ὑποτελός), auquel s'arrêtent l'intelligence et l'activité du vulgaire. Le dernier terme des efforts du sage, c'est la science, ce qui veut dire, pour Hérille, une vie conforme à la raison. Mais le but du vulgaire, variant suivant les individus, puisque l'un recherche le plaisir, l'autre les honneurs, un troisième les richesses, n'est pas susceptible d'une définition. Diogène Laërce attribue à Hérille des écrits de peu d'étendue, mais pleins de force. Malheureusement, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. On peut consulter, sur Hérille, l'auteur que nous venons de citer, liv. VII, ch. XXXVII, CLXV et CLXVI; Cicéron, *Quæst. Acad.*, lib. II, c. XLII; *de Finibus*, lib. II, c. XIII; lib. IV, c. XV; lib. V, c. XXV; *de Officiis*, lib. I, c. II; *de Orat.*, lib. III, c. XVII; et une dissertation de Krug, *Herilli de summo bono sententia explosa non explodenda, symbolarum ad historiam philosophiæ*, in-4, Leipzig, 1822.

HERMACHUS de Mitylène, philosophe épicurien qui florissait 270 ans avant l'ère chrétienne. Il avait vécu dans la familiarité d'Épicure, qui le désigna dans son testament comme son successeur. C'est en cette qualité qu'il hérita de tous les biens de son maître. Il a beaucoup écrit, principalement des ouvrages polémiques dirigés contre Platon et contre Aristote. Ces ouvrages sont complétement perdus pour nous. Voy. Diogène Laërce, liv. X, ch. XV et suiv. X.

HERMÉTIQUES (Philosophie et livres). Voltaire écrit dans son *Dictionnaire philosophique*, au mot *Hermès ou Ermès, ou Mercure Trismégiste ou Thaut, ou Taut, ou Tot :* « On néglige cet ancien livre de Mercure Trismégiste, et on peut n'avoir pas tort. Il a paru à des philosophes un sublime galimatias.... Toutefois, dans ce chaos théologique, que de choses propres à étonner et à soumettre l'esprit humain! Dieu dont la triple essence est sagesse, puissance et bonté; Dieu formant le monde par sa pensée, par son Verbe; Dieu créant des dieux subalternes; Dieu ordonnant à ces dieux de diriger les orbes subalternes et de présider au monde; le soleil, fils de Dieu; l'homme, image de Dieu par la pensée; la lumière, principal ouvrage de Dieu, essence divine : toutes ces grandes et vives images éblouissent l'imagination subjuguée.... Il reste à savoir si ce livre aussi célèbre que peu lu fut l'ouvrage d'un Grec ou d'un Égyptien. »

Il reste aussi à savoir en quel temps il fut composé, et, par conséquent, si les belles doctrines qu'il renferme, au milieu de rêveries discordantes et d'obscures subtilités, font partie d'une théologie antérieure aux plus anciens philosophes grecs, ou si elles n'offrent qu'un mélange récent du néo-platonisme, du judaïsme, avec quelques vagues traditions des idées cachées sous le symbolisme égyptien. Ce problème, ou plutôt ces problèmes ne semblent pas susceptibles d'une solution précise et définitive; mais une critique impartiale en même temps que discrète peut espérer du moins d'y répandre quelque lumière.

Le Thot ou Taut égyptien, l'Hermès grec, dont on retrouve les principaux traits dans le Mercure de l'Italie romaine, personnifie, dans la mythologie de notre Occident, le principe de l'intelligence et de l'industrie. C'est le dieu des arts, de la science, le grand initiateur des peuples aux mystères de la pensée divine. Les Grecs, toutefois, ne lui attribuent l'invention d'aucune philosophie, d'aucune religion particulière. Il n'en est pas de même en Égypte. Là, on rapportait au dieu Taut 36 525 livres de doctrine sacrée, selon le témoignage de Manéthon, ou 20 000 seulement, d'après les témoignages de Séleucus et de Julius Firmicus. Jamblique, qui nous a conservé ces chiffres peu croyables, prétend connaître 1200 livres du même auteur sur le seul sujet des dieux. Tous ces écrivains prennent sans doute, par complaisance ou par ignorance, pour autant d'ouvrages hermétiques, les nombreux exemplaires que renfermaient les temples égyptiens, d'une sorte d'encyclopédie décrite en ces termes par Clément d'Alexandrie, dans un passage de ses *Stromates* qui mérite de faire autorité : « Les Égyptiens ont aussi leur philosophie. On le voit tout d'abord par leurs cérémonies religieuses. Au premier rang marche le *chantre* avec un des symboles de la musique. On dit qu'il doit posséder deux des livres d'Hermès, dont l'un contient des hymnes religieux, et l'autre un règlement pour la vie des rois. Après le chantre vient l'*horoscope* (observateur des astres) tenant en main une horloge et une palme, symboles de l'astronomie; il doit savoir par cœur les livres astrologiques d'Hermès, qui sont au nombre de quatre, l'un sur l'ordre des planètes, l'autre sur les conjonctions et les phases du soleil et de la lune; le reste sur les levers des astres. Vient ensuite le *scribe* sacré, ayant des plumes sur la tête, un livre dans les mains, et une *règle* (sorte de palette), dans laquelle sont l'encre et le roseau qui sert à écrire. Il doit connaître ce qu'on appelle les livres hiéroglyphiques, la cosmographie, la géographie, les positions du soleil et de la lune, ce qui concerne les cinq planètes, la chorographie de l'Égypte, la description du Nil, l'ornement des temples et des lieux consacrés, les mesures et autres choses utiles dans les lieux saints. Vient ensuite le *stoliste* (ou ornementiste), tenant en main la coudée de justice et le vase aux libations; il est chargé de tout ce qui concerne l'instruction religieuse et le choix des victimes. Dix volumes renferment l'exposé des sacrifices, des prémices, des hymnes, des prières, des pompes, des fêtes et autres sujets relatifs à l'adoration des dieux en Égypte. Enfin paraît le *prophète*, portant devant son sein l'*hydrion* (vase à eau lustrale), suivi de ceux qui portent les instruments pour la fabrication du pain. Le prophète, comme chef du culte, apprend par cœur les dix livres appelés *hiératiques* (ou sacerdotaux), traitant des lois, des dieux et de l'instruction des prêtres; car le prophète égyptien surveille aussi la distribution des revenus. Il y a en tout quarante-deux livres nécessaires à Hermès, dont trente-six, comprenant toute la philosophie égyptienne, sont appris par ceux que je viens de nommer. Les six autres regardent les *pastophores* (porteurs de statuettes et petits temples des dieux), et concernent la médecine, la construction du corps humain, les

maladies, les instruments, les remèdes, la médecine des yeux, celle des affections particulières aux femmes. » Malgré bien des obscurités, ce précieux témoignage, que confirment en ses parties essentielles une foule de monuments de l'ancienne Égypte, nous montre clairement toute la science traditionnelle et immuable des Égyptiens placée sous la consécration d'un nom divin, celui de Taut ou Hermès, personnage auquel il est sans doute impossible d'assigner dans l'histoire une date ou une généalogie précises. Maintenant, peut-on prendre pour des débris de l'encyclopédie hermétique, décrite par Clément d'Alexandrie, les oracles, les ouvrages d'astrologie, de médecine, de chimie, d'histoire naturelle et de philosophie qui, dès le IIe siècle de notre ère, paraissent avoir circulé sous le nom d'Hermès? Galien, dès cette époque même, n'hésite pas, pour ce qui le concerne, à se prononcer contre l'authenticité de la collection hermétique; et les savants modernes se sont depuis longtemps décidés dans le même sens, d'après des preuves qu'on peut dire sans réplique. Mais sur la partie philosophique du recueil, les controverses durent encore. Le *Pœmander* et les dix-huit ou vingt fragments grecs qui s'y rattachent, l'*Asclepius*, dialogue qui ne nous est parvenu que dans une traduction latine, portant le nom du célèbre Apulée, sont encore aujourd'hui cités comme des monuments de la vieille sagesse égyptienne. En Allemagne, deux grands esprits, Goerres et Creuzer; en France, le savant traducteur de la *Symbolique*, paraissent y reconnaître, avec plus ou moins de restrictions (et il y en a de nécessaires pour le simple bon sens), un exposé des doctrines secrètes des prêtres de Memphis et de Saïs, de ces doctrines où Solon, Pythagore, Platon, tant d'autres après eux, seraient venus puiser quelque chose au moins de leur philosophie. S'il en était ainsi, comment ne pas s'étonner que ni Platon, ni aucun philosophe dont il nous soit parvenu quelque page, jusqu'à Plutarque, ne cite les livres d'Hermès; que Plutarque qui s'y réfère au sujet du nom d'une divinité, les désigne (*de Iside et Osiride*, c. LXI) par cette expression peu rassurante : *les prétendus livres d'Hermès* (ἐν ταῖς Ἑρμοῦ λεγομένοις βίβλοις); qu'après Plutarque il y ait un long silence, jusqu'au moment où les apologistes et les Pères de l'Église s'arment de ces textes pour nous montrer au delà du paganisme une vérité plus pure que lui, et comme dérivée des révélations primitives auxquelles le christianisme rapporte toute son autorité? Si l'on songe combien de livres apocryphes naquirent, dès l'époque ptolémaïque, de ce contact et de ce conflit de la religion juive avec la grecque; combien surtout furent composés entre le IIe et le VIe siècle de notre ère, pour alimenter, en quelque sorte, une lutte où les passions, même savantes, faisaient arme de tout témoignage favorable à leur cause; si l'on se rappelle les livres attribués aux anciens pythagoriciens, aux premiers apôtres, à saint Denys l'Aréopagite (voy. ce mot), les oracles sibyllins, les poëmes prétendus orphiques, le titre d'un ouvrage attribué par Suidas au personnage fort suspect de Sanchoniaton, *sur la Physiologie d'Hermès*, du rapprochement de tels faits il sortira déjà, ce nous semble, une présomption bien grave contre l'auteur des ouvrages qui portent le nom d'Hermès. Un coup d'œil rapide jeté sur l'ensemble et sur quelques détails du recueil donnera plus de force encore à ces premiers doutes.

Marsile Ficin a le premier réuni, d'après les manuscrits ou d'après les citations éparses dans les platoniciens et les auteurs chrétiens, ce qui restait de la philosophie hermétique. Il en donna une traduction latine en 1471. Le texte grec fut publié en 1554, par Turnèbe, et deux fois depuis, avec quelques additions, par Fr. Patrizzi, à la suite de son ouvrage jadis célèbre, qui a pour titre : *Nova de universis philosophia*. Dans cette dernière édition, fort incorrecte d'ailleurs, chaque chapitre est suivi des observations d'un censeur ecclésiastique, où sont signalées au lecteur chrétien les propositions peu orthodoxes ou entièrement fausses. Cela seul nous montre à quel point de vue étaient considérées les doctrines du faux Hermès par les érudits de la Renaissance, c'est-à-dire au même point de vue que jadis par les docteurs de l'Église naissante. De même que Lactance et saint Augustin invoquaient Hermès comme un très-savant théologien, presque comme un confesseur anticipé du Dieu unique que devait un jour proclamer le christianisme, ainsi et Patrizzi et Baronius semblent donner à son témoignage une autorité religieuse; et la censure officielle de Rome, sauf quelques réserves, ne croit pas devoir interdire cette lecture aux âmes pieuses, comme si elle y trouvait, au contraire, d'utiles secours, une préparation commode à l'enseignement évangélique. C'est qu'en effet la théologie du faux Hermès emprunte à Pythagore, à Platon, quelques-unes des formes les plus élevées de leur spiritualisme, à la Bible, des métaphores hardies qui expriment la toute-puissance de Dieu et la haute poésie de la création. Le polythéisme ne s'y montre que dominé, voilé par l'idée d'une intelligence unique et supérieure. Si ce n'est pas encore le dogme chrétien, c'est quelque chose qui s'en rapproche trop pour qu'on n'y aperçoive pas un travail de conciliation artificiel. Comment ne pas reconnaître la *Genèse* dans des phrases comme celles-ci : « L'esprit existait avant la nature humide qui est sortie des ténèbres. — Tout était confus et obscur avant que le Verbe vînt tout animer. Dieu fit l'homme à son image. L'obscurité régnait sur l'abîme, l'eau et l'esprit étaient puissance dans le chaos. » Dans le treizième fragment, ces grandes images sont mêlées à d'autres semblables du *Timée* de Platon. Ailleurs reparaissent presque sans changement des paroles de l'apôtre saint Jean, ou même se reproduit toute une scène de l'Évangile. Taut est mis à la place de Jésus; il a des disciples qui l'interrogent, et auxquels il révèle les mystères de la pensée divine. Quelquefois ce sont des élans d'enthousiasme : « Que la nature du monde entier écoute la voix de mon hymne : terre, entr'ouvre-toi; entr'ouvrez-vous cataractes du ciel; arbres, suspendez le bruit de vos feuilles. Je vais chanter le maître de la création, le tout et l'unité. — Je vais célébrer celui qui a tout créé, celui qui a fixé la terre, suspendu le ciel, qui a voulu que de l'océan une eau douce se répandît sur la terre habitée ou sans habitants, pour la nourriture et l'usage de tous les hommes. — C'est l'œil de l'intelligence, qu'il reçoive les éloges que lui offrent mes puissances. » Enfin, ce sont des oracles dont l'expression vague et générale devait tôt ou tard être justifiée par quelque événement. « O Égypte! Égypte! de ta religion il ne restera que des fables, des fables incroyables pour la postérité; il ne restera que des mots écrits sur la pierre et rappelant ses actions pieuses; l'Égypte aura pour habitant le Scythe ou l'Indien, ou quelque autre peuple étranger, quelque peuple barbare du voisinage. La Divinité, en effet, remontera au ciel; abandonnés à eux-mêmes, les hommes mourront tous, et l'Égypte sera désertée à la fois et de Dieu et des hommes, etc. » Tout cela est mis en scène d'une façon étrange. Voici, par exemple, le

début du *Pœmander :* « Un jour que je méditais sur les êtres, et que ma pensée s'élevait aux plus hautes régions, mes sens corporels ayant été fortement possédés, comme il arrive aux hommes qui s'endorment d'un profond sommeil après un excès de nourriture ou de travail, j'ai cru voir un être de dimensions énormes, qui m'appelait par mon nom et me disait : Que veux-tu entendre et voir? Que veux-tu apprendre et connaître par l'esprit? — Je lui dis : Et toi, qui es-tu? — Je suis, répondit-il, *Pœmander* (on devrait écrire plutôt *Pœmandrès* en français), l'esprit de la vérité; je sais ce que tu veux, et je serai partout avec toi.... » Et l'enseignement commence par une vision sublime, où l'auditeur du divin prophète est ravi dans le monde des idées et de la lumière. Il y voit l'obscurité se changer en eau, de cette eau s'échapper une fumée; de cette fumée sort un son inarticulé qui est comme la *voix de la lumière;* et de cette lumière que sort-il? le *Verbe,* le Verbe qui s'étend sur toute la nature! Pœmander demande alors à Taut s'il comprend ce qu'il a vu; Taut répond seulement qu'*il comprendra* (γνώσομαι). En effet, la vision a besoin d'un commentaire, qui ne se fait pas attendre, mais qui ne l'éclaircit pas beaucoup, du moins à nos yeux, bien qu'il s'y mêle et de fort belles idées et de fort belles images empruntées soit aux livres saints, soit au platonisme. Pœmander conclut par ces mots : « Et maintenant pourquoi tarder, puisque tu as reçu toute la science, à devenir le guide de ceux qui en sont dignes, afin que la race humaine soit, grâce à toi, sauvée par Dieu. » En disant ces mots, *il se mêle aux puissances.* Taut, après l'avoir remercié de sa révélation, adresse aux hommes une allocution très-édifiante sur la nécessité de songer aux choses du ciel, puis à Dieu une longue prière pleine d'élans mystiques. Le morceau suivant est intitulé *Discours universel d'Hermès Trismégiste à Tot;* un autre, où l'on démontre *que le bien n'est qu'en Dieu,* s'adresse à Asclepius; un autre, *sur l'âme,* à Ammon; et ces divers personnages reparaissent dans le dialogue intitulé *Asclepius.* Là, Hermès Trismégiste a pour auditeurs Ammon, Asclepius, ses disciples, et Tot, son fils, auquel il dit avoir déjà adressé *par écrit,* ainsi qu'à Ammon, plusieurs discours sur la physique et la morale (*multa physica ethicaque*). Le dialogue se passe entre Asclepius et Hermès, ou plutôt c'est un long discours du maître interrompu de temps à autre par de courtes questions du disciple, et rempli des mêmes spéculations de théologie quelquefois sublime, mais en même temps peu originale, plus souvent obscure et amphigourique. Il se termine, comme le *Pœmander,* par une prière à Dieu pour le remercier de s'être ainsi manifesté à ses indignes créatures, et pour lui demander de les maintenir toujours dans ces sentiments de haute piété. Puis tous les interlocuteurs vont prendre, à la manière des pythagoriciens, un repas d'où sera exclue la chair des animaux (*puram et sine animalibus cœnam*). Qu'est-ce que cette famille moitié grecque moitié égyptienne de prophètes et de mystagogues? Hermès nous parle, au chapitre XXXVII du même dialogue, de son grand-père, dont il portait le nom. Ce premier Hermès est-il celui qui, sous un nom plus abstrait, s'adresse à Trismégiste dans le dixième des fragments grecs (*l'Esprit à Hermès*)? Comment prendre au sérieux une généalogie où, *selon l'usage grec et romain,* comme le dit naïvement un vieil interprète, deux noms alterneraient du père au fils? Qu'est-ce encore que ce grand père d'Asclepius, qui nous est donné comme l'inventeur de la médecine? On peut, sans doute, admettre avec des savants modernes que l'Égypte ait reconnu plusieurs Hermès, incarnations successives et diversement puissantes du même principe divin, et qu'elle leur ait attribué certaines révélations sur l'origine du monde, sur la nature des choses, sur la nature de l'homme envers son Créateur; on peut admettre qu'une partie de cet enseignement ait passé en Grèce, soit par une tradition confuse, soit par quelque traduction des monuments symboliques du culte d'Hermès; que Pythagore et Platon s'en soient inspirés quelquefois dans leurs études, et que certaines opinions, aujourd'hui tenues pour pythagoriciennes et platoniciennes, remontent réellement à cette origine; mais, d'une part, il paraîtra toujours impossible que les fragments de philosophie hermétique que nous lisons aujourd'hui aient été traduits sur des originaux écrits en langue égyptienne : l'empreinte du style y est profondément grecque, et même d'une date fort récente. Ce n'est pas la langue de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Plutarque; c'est celle de l'école de Porphyre et d'Ammonius dans toute sa richesse et dans toute sa subtilité, avec des métaphores évidemment empruntées aux usages de la Grèce, par exemple, au vocabulaire de la musique, et çà et là des inadvertances plus significatives encore, comme la mention du sculpteur Phidias (p. 97, éd. Turnèbe), le récit d'une aventure arrivée au musicien Eunomius de Locres, aux jeux Pythiques, récit fort gracieux d'ailleurs, mais qui trahit bien clairement le faussaire. Ajoutez certaines manières de parler qui conviennent mal au personnage d'un prophète, comme cette phrase de l'*Asclepius :* « Ce qu'on dit être extérieur au monde, si toutefois il y a quelque chose d'extérieur au monde, *ce que je ne crois pas,* etc.; » des titres mystérieux, comme *la clef, le cratère ou la monade* (*Dialogues d'Hermès avec son fils Tot*); une obscurité souvent avouée, calculée même comme dans le fragment d'hymne que nous citions tout à l'heure : tous ces indices montrent des écrits sortis de ces ateliers de théurgie enthousiaste et de grossière falsification, qui se multiplièrent surtout durant la lutte du paganisme contre les doctrines chrétiennes. Dans ce chaos de paroles et d'idées, où le raisonnement revient sans cesse sur lui-même, n'avance que pour reculer ensuite; où tous les systèmes se heurtent, où toutes les doctrines peuvent trouver des arguments, personne ne s'étonnera qu'il se rencontre quelques opinions conformes au sens des vieux symboles égyptiens; mais personne n'y saurait chercher une expression authentique de cette religion si originale. L'entraînement des passions religieuses et l'inexpérience de la critique ont seules pu, sur ce point, accréditer les préjugés ou prolonger les méprises. C'est ce qui a été démontré depuis deux siècles par Casaubon, dans sa belle polémique contre Baronius; depuis cette époque, les historiens de la philosophie n'ont guère fait que reproduire les mêmes conclusions, jusqu'à Baumgarten-Crusius, qui, dans un opuscule spécialement consacré à ce sujet (in-4, Iéna, 1837), les a encore appuyées par des preuves nouvelles. Il est aujourd'hui à souhaiter qu'un philologue exercé publie une bonne édition critique de tous ces textes d'Hermès le philosophe, en les accompagnant d'un commentaire où seraient indiqués avec soin tous les emprunts faits par l'auteur à la Bible, aux platoniciens, à l'Évangile. Si nous ne nous trompons, la part faite au plagiaire, celle de l'écrivain original resterait bien petite, indigne en tout cas du Taut égyptien; mais un tel livre aurait toujours son importance comme témoi-

gage de l'état des esprits dans les siècles où il a pu naître et obtenir tant d'autorité. — Consulter sur ce sujet Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 46-89, édit. de Harles; la *Symbolique*, de Creuzer, liv. III, avec les éclaircissements de M. Guigniaut, surtout les notes 6 et 11; la dissertation de M. Guignaut : *de* 'Ἑρμοῦ *seu Mercurii mythologia*, in-8, Paris, 1835. On pourra lire encore avec fruit la dissertation de Fourmont, *où l'on montre qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure* (*Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. I); Zoëga, *de Origine et usu obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797, p. 503 et suiv., où sont réunis tous les textes relatifs aux livres de Thaut; enfin, sur les ouvrages d'alchimie hermétique, l'*Histoire de la philosophie hermétique*, par l'abbé Lenglet du Fresnoy, 3 vol. in-12, Paris, 1742, t. I. Il existe en français deux traductions incomplètes des fragments grecs d'Hermès, l'une par du Préau (in-8, Paris, 1549, 1557), l'autre par de Foyx de Candalle (in-8, Bordeaux, 1574). M. L. Ménard en a donné une très-complète à laquelle l'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné un prix, sous ce titre : *Hermès Trismégiste*, Paris, 1866, in-8. E. E.

HERMIAS. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un chrétien, qui florissait vers le IIe siècle de l'ère chrétienne, et l'autre païen, du Ve siècle de la même ère. Le seul titre qui a fait compter Hermias le chrétien parmi les philosophes, c'est un ouvrage qu'il a écrit, dans le style de la satire, contre la philosophie, et qui ne mérite pas l'honneur qu'on lui a fait de le réimprimer cinq ou six fois. Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, *Irrisio philosophorum gentilium*, en grec, avec une version latine de J. J. Fugger, in-8, Bâle, 1553; in-f°, Zurich, 1560; in-f°, Paris, 1624; à la fin du *Tatien* de Th. Gale, in-8, Oxford, 1700, et la plupart des éditions des *Œuvres* de saint Justin le martyr.— Hermias le païen était un philosophe de l'école néo-platonicienne, disciple de Syrianus, époux d'Aédésie, et père d'Ammonius. Il a laissé un nom moins célèbre que sa femme et son fils, et sa mémoire était plus remarquable que son génie. X.

HERMINUS, philosophe stoïcien, et commentateur de quelques-uns des écrits d'Aristote. Il florissait vers le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne, et a été un des maîtres d'Alexandre d'Aphrodise. Ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous; mais Alexandre d'Aphrodise nous a conservé quelques-unes de ses opinions, du moins en ce qui touche la philosophie d'Aristote. X.

HERMIPPE DE SMYRNE, philosophe péripatéticien, qui florissait à Alexandrie pendant le IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il a écrit sur la grammaire, la mythologie, la géographie, l'astronomie, l'histoire, les anciens législateurs, et les anciens sages de la Grèce, plusieurs ouvrages dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. Mais quelques fragments de ces divers écrits, et quelques renseignements sur la vie et les opinions de l'auteur, ont été réunis dans la dissertation suivante : *Hermippi Smyrnæi, peripatetici, Fragmenta collecta, disposita et illustrata ab* Ed. Adalberto Lozynski, in-8, Bonn, 1832. X.

HERMOLAÜS BARBARUS ou plutôt **ERMOLAO BARBARO**, plus souvent désigné, dans les ouvrages du XVIe siècle, par son prénom que par son nom de famille, naquit à Venise le 21 mai 1454. Il était d'une noble maison, à laquelle avaient appartenu Josaphat Barbaro, si célèbre voyageur, et François Barbaro, auteur du traité *de Re uxoria*. Tennemann compte à bon droit Ermolao Barbaro au nombre des érudits qui contribuèrent le plus efficacement à détourner les esprits des questions épuisées par la controverse scolastique, et à faire comprendre dans les écoles la vraie doctrine du Stagirite. Il mourut à Rome, atteint de la peste, le 14 juin 1493, à l'âge de trente-neuf ans. Jeune encore, il s'était acquis déjà une grande renommée par ses travaux sur Pline, Dioscoride, Aristote et Thémiste. Nous désignerons ici ceux de ses ouvrages qui eurent pour objet et pour résultat de recommander et de faciliter l'étude des archives péripatéticiennes. On doit à Ermolao Barbaro : 1° *Compendium ethnicorum librorum*, in-8, Venise, 1544, et in-8, Paris, Roigny, 1546; 2° *Compendium scientiæ naturalis in Aristotele*, in-8, Venise, 1545; in-8, Paris, 1547, et in-4, 1555; in-8, Lausanne, 1579; in-8, Marpurg, 1597. Il y a une édition de Bâle, in-12, dont la date nous est inconnue; 3° *Versio librorum Aristotelis de arte discendi*, in-f°, Bâle, 1551; 4° *Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Analytica latine versa*, in-f°, Paris, 1511, 1528; in-4, Bâle, 1533, 1545; in-f°, Venise, 1560.

Le P. Niceron (*Hommes illustres*), David Clément, dans sa *Bibliothèque curieuse*, et le *Giornale de' letterati d' Italia*, peuvent être consultés sur la vie et les ouvrages d'Ermolao Barbaro. B. H.

HERMOTIME DE CLAZOMÈNE. Aristote (*Métaph.*, liv. I, ch. III) est le premier qui fasse mention de ce philosophe. Parlant d'Anaxagore, qui reconnaissait une intelligence comme principe moteur et ordonnateur de l'univers, il nous apprend, sans prendre ce fait sous sa garantie, que la même opinion paraît avoir été exprimée auparavant par Hermotime de Clazomène (Αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν). Voilà tout ce que nous savons de ses opinions. Après Aristote, Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. VII, ch. LIII) rapporte d'après une tradition qu'Hermotime de Clazomène avait de son vivant la faculté d'abandonner son corps et de se transporter, pur esprit, dans les lieux les plus éloignés du monde. Reprenant ensuite son enveloppe matérielle, il racontait tout ce qu'il avait vu ou entendu pendant ces voyages extraordinaires. Mais un jour ses ennemis, profitant d'un de ces moments d'absence, livrèrent son corps aux flammes, et lui firent subir ainsi une mort anticipée. C'est probablement la vie contemplative d'Hermotime et son détachement des choses extérieures qui ont donné lieu à cette fable. Tous les autres écrivains de l'antiquité qui parlent d'Hermotime de Clazomène, Plutarque (*de Dæmonio Socratis*), Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, c. VII), Alexandre d'Aphrodise (*Comment. in Aristot. Metaph.*), Simplicius (*Comment. in Aristot. Phys.*), etc., ne font que répéter Aristote et Pline avec des variantes de peu d'importance. Tous ces passages ont été réunis par Carus dans une dissertation intitulée *des Traditions relatives à Hermotime de Clazomène, Essai critique*, dans le recueil de Fülleborn, 3e cahier (all.). X.

HÉRODOTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un était un philosophe sceptique, appelé Hérodote de Tarse, disciple de Ménodote, et maître de Sextus Empiricus; l'autre un philosophe épicurien, mentionné par Diogène Laërce (liv. IX), et auteur d'un ouvrage sur la jeunesse d'Épicure : Περὶ Ἐπικούρου ἐφηβείας. X.

HERVÆUS NATALIS (*Hervé Noël*), philosophe scolastique, né en Bretagne dans la dernière moitié du XIIIe siècle, fut d'abord moine, ensuite général de l'ordre des dominicains, et enfin recteur de l'université de Paris. Il mourut à Narbonne en 1323. L'ordre auquel il apparte-

nait nous dit assez quelle était sa doctrine. Il professait, en théologie comme en philosophie, les opinions de saint Thomas, il employait à les défendre une dialectique plus subtile que profonde, et à laquelle on reproche une très-grande obscurité. Ceux de ses écrits qui ont obtenu le plus de réputation sont ses mélanges (*Quodlibeta*) et son *Commentaire sur le Maître des sentences.* X.

HESYCHIUS, surnommé *l'Illustre*, né à Milet, vivait dans le VIe siècle de l'ère chrétienne. Il nous reste de lui un *Abrégé des vies des philosophes* par ordre alphabétique, qui est tiré en grande partie de Diogène Laërce. Cet ouvrage a été publié avec une traduction latine par Meursius, in-8, Leyde. 1613. X.

HEYDENREICH (Charles-Henri), né le 19 février 1764, à Stolpen, dans la Saxe électorale, se consacra successivement à la poésie, à la philologie et à la philosophie, à laquelle il demeura fidèle le reste de sa vie, sans rompre entièrement avec les goûts de sa jeunesse. Appelé, en 1789, à la chaire de philosophie de Leipzig, il fut obligé, en 1798, de résigner ses fonctions, et se retira, ruiné de santé, abreuvé de dégoûts et d'humiliations, près de Weissenfels, où il mourut trois ans après, à l'âge de trente-sept ans. Heydenreich s'était attaché d'abord à la doctrine de Spinoza; mais il l'abandonna bientôt pour celle de Kant, et se fit, parmi les nombreux disciples de ce grand homme, une place très-distinguée par la variété de ses connaissances, par la perspicacité de son esprit et souvent même l'originalité de ses vues : car, en acceptant les principes généraux du criticisme, il ne renonça pas à son indépendance. Il a le mérite d'avoir complété et, à certains égards, corrigé le système de Kant, surtout en ce qui concerne l'esthétique et la philosophie de la religion. Voici les titres de ses ouvrages : *Essai d'une appréciation de la preuve de l'immortalité de l'âme, qui se fonde sur l'amour de la perfection*, in-8, Leipzig, 1785; — *Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozæ*, in-4, ib., 1787; — *la Nature et Dieu d'après Spinoza*, in-8, ib., 1789; — *Observationes de nexu sensus et phantasiæ, ratione habita ethices, rhetorices et polilices*, in-4, ib., 1788; — *Essai sur l'origine et la valeur des règles en matière de sentiment et d'imagination*, in-8, ib., 1788; — *Système de l'esthétique*, in-8, ib., 1790; — *Considérations sur la philosophie de la religion naturelle*, 2 vol. in-8, ib., 1791; — *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4, ib., 1790; — *Principes de la théologie morale, avec des applications à l'éloquence et à la poésie religieuse*, in-8, ib., 1792; — *Introduction encyclopédique à l'étude de la philosophie, etc.*, in 8, ib., 1793; — *Idées originales sur les objets les plus intéressants de la philosophie, etc.*, 3 vol. in-8, ib., 1793-1795; — *Introduction à la philosophie morale d'après les principes de la raison pure*, in-8, ib., 1794; — *Système du droit naturel d'après les principes de la philosophie critique*, in-8, ib., 1801; — *Essai sur la sainteté de l'État et la moralité de la révolution*, in-8, ib., 1794; — *Principes du droit naturel dans les rapports avec l'État*, in-8, ib., 1795; — *Lettres sur l'athéisme*, in-8, ib., 1796; — *de la Misère de l'homme*, in-8, ib., 1796; — *Explication philosophique de la superstition*, in-8, ib., 1798; — *l'Homme et la Femme*, in-8, ib., 1798. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Heydenreich a publié plusieurs traductions accompagnées de notes instructives, entre autres celle de l'*Histoire critique des révolutions opérées dans la philosophie*, par Cromaziano, c'est-à-dire Buonafede, 2 vol. in-8, ib., 1791; celle de l'ouvrage d'Alison, *sur le Goût*, 2 vol. in-8, ib., 1792; celle des *Pensées* de Pascal, in-8, ib., 1793, etc. Il a également pris part à une foule de recueils périodiques, et a publié lui-même, pendant deux ans, un *Almanach philosophique*, 2 vol. in-8, ib., 1795-1796, et un *Observateur de la vie domestique*, 2 petits vol. in-8, ib., 1795-1796. Enfin, après sa mort, on a fait imprimer, sous son nom, des *Considérations sur la dignité de l'homme, d'après les principes de la philosophie morale et religieuse de Kant*, in-8, ib., 1802. On consultera avec fruit, sur ce fécond auteur, un écrit de Schœll : *Heydenreich caractérisé comme homme et comme citoyen*, in-8, ib., 1802 (all.). X.

HIÉROCLÈS, philosophe néo-platonicien du milieu du IVe siècle, a été confondu par plusieurs savants, notamment par Pearson, avec le fameux Hiéroclès de Bithynie, auteur du factum antichrétien, en deux livres, *le Philalèthe*, qui vivait sous Dioclétien et fut un des instigateurs des persécutions exercées en 303 contre les chrétiens. Cette erreur était facile à éviter. Les noms propres que contiennent les œuvres mêmes d'Hiéroclès, à l'époque où vécurent Énée de Gaza et Théosèbe, ses disciples, dont le dernier vit quelque temps au moins Damascius, font foi qu'aux vingt années, de 445 à 465, se rapporte le moment de la plus grande célébrité d'Hiéroclès. On n'a, du reste, que peu de détails sur sa vie. Il semble avoir reçu le jour en Égypte et peut-être à Alexandrie : cette grande ville fut du moins son séjour habituel. On pourrait présumer qu'il suivit, pendant un temps, les leçons du premier Olympiodore, qui compta Proclus parmi ses auditeurs, vers 431; mais comme Olympiodore était plutôt péripatéticien que platonicien, c'est à d'autres sources, probablement à l'école d'Athènes et sous Plutarque ou Syrianus, qu'Hiéroclès alla s'initier à la pensée des successeurs de Plotin. Ce dont on ne peut douter, ce qui résulte du témoignage de Suidas, c'est que, devenu à son tour un des représentants du néo-platonisme, il rendit à l'école d'Alexandrie son caractère, et en fit le pendant de l'école d'Athènes. Son enseignement fut contemporain, en partie au moins, de celui de Proclus, car on ne mentionne après lui, comme chefs de la section alexandrine des néo-platoniciens, qu'Ammonius (fils d'Hermias), Isidore et Asclépiodote : or tous trois avaient été disciples de Proclus; et Isidore, son second successeur, avait régi l'école d'Athènes avant celle d'Alexandrie. L'enseigement d'Hiéroclès s'étendrait ainsi jusque vers 485. Mais, d'une part, il est possible qu'un successeur inconnu pour nous ait tenu la chaire entre lui et Ammonius; de l'autre, il est certain qu'il y eut une interruption dans son enseignement. « Dans un voyage qu'il fit à Byzance, nous dit un moderne, il encourut, par quelques mots indiscrets, la disgrâce des gouverneurs de la ville. » Le passage grec ainsi travesti veut dire tout autre chose : οἱ κρατοῦντες n'indique ni les gouverneurs de la ville, ni les gouvernants, mais l'opinion dominante, c'est-à-dire le christianisme; les mots reprochés au philosophe ne sont pas des personnalités, ce sont des opinions hostiles à l'Église; enfin le voyage d'Hiéroclès dans la capitale semble avoir eu lieu plutôt par ordre que librement. C'était aux derniers temps de Théodose II ou même sous Pulchérie (450), quand le gouvernement frappait à coups redoublés pour achever la destruction de l'idolâtrie. Hiéroclès, traduit devant des juges prévenus, fut cruellement battu de verges, mais subit héroïquement ce supplice, et recueillant de son sang dans une main, le jeta

au visage du bourreau, en prononçant ces vers d'Homère :

> Tiens, bois, voici du vin, mange de la chair hu-[maine,
> Cyclope! . . . .

Toutefois on lui fit grâce de la vie, et il alla en exil attendre la fin de l'orage, qui fut, sans doute, celle du règne de l'intolérante Pulchérie. De retour dans Alexandrie, il y reprit ses leçons avec éclat, mais sans égaler son rival d'Athènes. Soit prudence d'ailleurs, soit conviction, ses opinions sur quelques points graves se rapprochaient plus de la solution chrétienne que celles de Proclus. On ignore quand mourut Hiéroclès. Nous avons vu qu'Énée de Gaza et Théosèbe furent ses condisciples; et c'est peut-être ce dernier qui lui succéda : on s'expliquerait ainsi comment il transmit oralement, à Damascius, les remarques de son maître sur le *Gorgias*. Hiéroclès était surtout recommandable par son élocution facile, riche et majestueuse. Ses écrits ne démentent point cette opinion. Damascius lui refuse le génie du penseur, et ne lui accorde que la sagesse humaine. Le fait est qu'il est peu métaphysicien. Il expliquait volontiers Platon; il commenta deux fois le *Gorgias*, et toujours en variant son exégèse. Mais, ni l'un ni l'autre commentaire ne subsiste. On n'a sauvé de lui qu'un ouvrage complet, c'est son *Commentaire sur les vers dorés*, attribués à Pythagore. Photius nous a transmis dans sa *Bibliothèque* une analyse et quelques extraits de son traité en sept livres *sur la Providence et le Destin*. Enfin on trouve dans Stobée plusieurs fragments d'Hiéroclès, chacun avec un titre particulier; mais l'on ne saurait dire si ces titres désignent autant d'ouvrages spéciaux ou sont ceux d'un même ouvrage, les *Idées philosophiques :* nous inclinons pour ce dernier avis avec Pearson, qui même divise cet écrit en deux livres, et répartit les fragments entre chacun d'eux, réservant au second l'*Économique* et le *Mariage*, et assignant au premier les préceptes relatifs aux devoirs envers les dieux, envers la patrie, envers les parents, etc. En général, la morale d'Hiéroclès est admirable : la pureté, la sérénité des principes, chez lui, s'unissent à un bon sens pratique exquis : témoin, entre autres, ses belles pages sur le mariage et sur les obligations des époux. Le *Commentaire sur les vers dorés* présente les mêmes qualités accompagnées de plus d'exaltation, et aussi de quelques hors-d'œuvre. Hiéroclès y expose sa théologie, suivant laquelle il existe trois classes de dieux ou d'êtres participant de la divinité : les dieux célestes, dont l'intelligence est invariablement fixée sur le Dieu suprême; les dieux éthérés, classe intermédiaire, qui regardent tantôt en haut, tantôt autour et au-dessous d'eux, et qui, parfois, nommés héros ou démons, ont diverses régions du monde sous leur direction; et enfin les dieux terrestres, dont les âmes humaines font ou un jour feront partie, et qui détournent plus souvent leur regard du ciel qu'ils ne s'y dirigent. Cette classification est bien dans l'esprit du néoplatonisme; mais l'on n'y reconnaît ni cette richesse de subdivision, caractère de la théologie de Syrianus et de Proclus, ni ces dénominations essentielles en usage dans l'école d'Athènes : c'est encore la simplicité de la théologie de Porphyre; et en cela, certainement, Hiéroclès est moins loin que ses rivaux des antiques idées pythagoriciennes. Il ne leur est pas complétement fidèle pourtant, et, cédant à l'esprit du temps, il prêta au chef de l'école italique des idées postérieures d'au moins cinq ou six siècles. A plus forte raison, ne soupçonne-t-il pas qu'il puisse y avoir un doute sur l'authenticité des *Vers dorés*, sur leur auteur, sur leur âge. Au total, le *Traité de la Providence et du Destin*, s'il subsistait en son entier, serait sans doute le plus beau titre philosophique d'Hiéroclès. Il cherche lui-même des solutions, il discute, il réfute, il essaye de concilier. Dans son premier livre, il établit sa propre opinion sur les questions qu'il se pose, et, dans le troisième, il répond aux objections qu'il prévoit. Les cinq autres sont destinés à démontrer que ses idées, au fond, s'accordent avec celles de Platon, avec les oracles et les lois sacerdotales, avec Orphée, Homère et les prédécesseurs du disciple de Socrate, enfin avec les leçons de tous les chefs de l'école après lui. Cette portion de son travail, quoique entachée de quelques erreurs, devait avoir de l'importance pour l'histoire de la philosophie, car il conduisait l'exposition des opinions jusqu'à ce Plutarque qui fut le maître de Syrianus. Quant à la doctrine même, il appelle providence l'empire paternel que Dieu exerce sur toute la création, tant visible qu'invisible, et destin la justice distributive qui accompagne l'exercice de cet empire. En d'autres termes, le gouvernement équitable à l'aide duquel le Créateur et père des êtres maintient l'ensemble de l'univers, c'est la providence; et la loi particulière, l'arrêt (νόμος) qu'il rend pour chaque individu, c'est la destinée (εἱμαρμένη) de celui-ci. L'homme est pourvu du libre arbitre; mais, d'une part, ses décisions sont suivies d'une action spéciale de Dieu sur ses affections (sur les motifs qui sollicitent sa volonté), et cette action qui rend plus ou moins facile le bon usage du libre arbitre, est déjà un commencement de récompense ou de peine; de l'autre, Dieu, dès l'origine, a déterminé le commencement et la fin de l'existence. Hiéroclès ne voit aucune contradiction entre ces dernières propositions et ce qu'il a dit du libre arbitre : grâce à cette explication, dit-il, il est également vrai que l'homme fait et que l'homme subit sa destinée; et il s'élève contre les théories qui font consister le destin dans la *nécessité*, la *force* ou la *nature propre des individualités*. Il pose aussi ce principe, que la matière, quand Dieu l'a créée, n'existait point à part, et qu'il a suffi au Créateur, pour accomplir son œuvre, d'un acte de sa volonté. C'est à tort qu'on a vu là la création *ex nihilo*. Il est vrai seulement qu'Hiéroclès s'élève contre le dogme de l'éternité indépendante attribuée à la matière par Platon lui-même, au moins dans le *Timée*, et il reste éloigné du christianisme, en déclarant que la création n'a pu avoir de commencement. Les âmes, selon lui, ont les unes trois mille, les autres dix mille ans d'existence. Ainsi que Porphyre, il n'admet la métempsycose que d'homme à homme. Enfin, bien que le gouvernement de Dieu s'étende à toutes les sphères, il regarde la première seule comme directement régie par lui; la deuxième l'est par la première, la troisième par la seconde, et conséquemment les âmes humaines sont sous l'empire immédiat des héros ou bons démons.

La meilleure édition d'Hiéroclès est celle de Needham, in-8, Cambridge, 1709, avec traduction latine de Courtier et Girardi, des prolégomènes de Pearson, des notes de Ficin, de Casaubon, de l'éditeur, et la vie d'Hiéroclès par ce dernier. On en a réimprimé le *Commentaire sur les Vers dorés*, in-8, Londres, 1742. Des éditions partielles avaient été données à partir de 1874 : la première parut à Padoue. Enfin il existe d'Hiéroclès des traductions italienne (in-4, Venise, 1604, par Dardi Bembo), anglaise (in-8. Glasgow, 1756), française (2 vol. in-12, Paris, 1706, par Dacier). V. P.

HIÉRONYME DE RHODES, philosophe péripa-

téticien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, contemporain de Lycon, alors chef de la même école, et d'Arcésilas, le fondateur de la nouvelle Académie. Il avait beaucoup écrit, et ses ouvrages étaient très-estimés dans l'antiquité; mais ils sont complétement perdus pour nous. Nous savons seulement qu'il faisait consister le souverain bien dans l'absence de la douleur, et que le plaisir, à ses yeux, n'était rien de réel ni de désirable en soi. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ch. XLI et XLII; liv. V, ch. LXVIII, et Cicéron, *de Finibus*, lib. V, c. V; lib. II, c. III; et *Acad. Quæst.*, lib. II, c. XLII. X.

HILDEBERT, philosophe scolastique, était né à Lavardin en 1057. Comme il a composé une épitaphe en l'honneur de Bérenger de Tours, on a conjecturé qu'il avait eu pour maître le célèbre archidiacre; mais cette opinion n'est rien moins qu'avérée. D'autres ont avancé, sans plus de fondement, qu'il avait été moine de Cluny, et disciple de saint Hugues, abbé de ce monastère. Ce qui paraît mieux établi, c'est qu'étant encore très-jeune, il fut placé à la tête de l'école cathédrale du Mans, qu'il la dirigea pendant plusieurs années, et qu'il succéda en 1097 à l'évêque Hoël. Les commencements de son épiscopat furent troublés par la guerre qui s'éleva alors entre le comte du Mans et Guillaume le Roux, roi d'Angleterre. Effrayé de la gravité des circonstances, il partit pour Rome, afin de résigner sa dignité; mais les instances du souverain pontife Pascal II le firent changer de résolution. A peine de retour en France, Hildebert eut à combattre les prédications de l'hérésiarque Henri, sectateur de Pierre de Bruys; et, si l'on en croit les historiens, il employa contre lui d'autres armes que la persuasion. En 1125, il fut élevé à l'archevêché de Tours, et mourut en 1136, laissant une réputation de science et de vertu qui a valu à sa mémoire le surnom de vénérable.

Hildebert est un des écrivains de son époque qui ont le mieux connu et le plus goûté les anciens. Il a laissé des poésies où respire le plus vif enthousiasme pour Rome et la Grèce, et qui sont pleines des souvenirs de la littérature et même, chose étrange chez un pontife chrétien, de la mythologie classique. Dans ses œuvres théologiques, il aime à citer Virgile, Sénèque, Cicéron, Horace, Aristote, Platon, et il avait certainement étudié tous ceux de leurs ouvrages qui étaient alors connus.

Ce commerce assidu avec l'antiquité annonce chez Hildebert une largeur de vues que ses ouvrages ne démentent pas. Moins original et moins profond que saint Anselme, il se distingue par l'étendue, la justesse et l'érudition. Selon lui, la foi est la certitude volontaire des choses absentes, supérieure à l'opinon, inférieure à la science. La raison a le pouvoir d'établir, par ses seules forces, l'existence de Dieu : car l'âme, qui ne peut l'ignorer entièrement, doit savoir qu'elle n'a pas toujours existé; or, si elle a commencé, elle n'a pu se donner l'être, et il faut qu'elle l'ait reçu d'une cause qui ne peut elle-même avoir eu de commencement. Non-seulement la raison peut démontrer l'existence de la cause première, elle a la faculté de prouver encore que cette cause est une, puisque s'il existait deux causes imparfaites, elles seraient insuffisantes, et que si elles étaient parfaites toutes deux, une d'elles serait de trop. D'autres attributs de Dieu, suivant Hildebert, la justice, la bonté, la sagesse, l'immensité, peuvent être connus par la raison avant de l'être par la foi, de sorte qu'il existe une science de ces attributs en dehors de la révélation.

Cette opinion si grave et si libre du pieux évêque se trouve exposée dans son *Traité théologique*, un des plus anciens monuments de la théologie scolastique. Il a porté le même esprit et la même liberté dans un opuscule intitulé *Philosophie morale : de l'utile et de l'honnête*, qui, de son aveu même, a été composé à l'imitation des anciens. Il y ramène la morale à trois questions principales : 1° ce que c'est que l'honnête; 2° ce que c'est que l'utile; 3° comment l'utile s'accorde avec l'honnête. L'honnête est ce qui nous attire par sa vertu propre; il a quatre formes qui sont les quatre vertus : prudence, justice, courage, tempérance. L'utile est ce qui est recherché en vue de ses avantages; il comprend les biens de l'esprit, ceux du corps, et ceux de la fortune. Ce sont bien là, selon la promesse de l'auteur, la méthode, les divisions, et jusqu'à la terminologie de Cicéron et de Sénèque. Il n'y a de neuf que l'entreprise de réhabiliter, sous le règne du christianisme, la morale des philosophes païens; mais cette entreprise, qui nous paraît puérile, n'était pas entièrement vaine au commencement du XIIe siècle, car elle coïncidait avec le réveil de la raison et de la philosophie.

Les œuvres d'Hildebert ont été publiées par Beaugendre, in-f°, Paris, 1708. Voy. *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins, t. XI, p. 250 et suiv., et *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, par M. Ampère, t. III, p, 437 et suiv. C. J.

HILLEBRAND (Joseph), philosophe allemand, né en 1788, à Grossduengen dans le Hanovre. Il fit ses premières études au Gymnase catholique d'Hildesheim, les continua à Gottingue, devint professeur au « Josephinum » d'Hildesheim; mais il s'en retira bientôt, et renonça au catholicisme pour embrasser la religion réformée. Il connut Hegel à Heidelberg, où lui-même enseignait en qualité de professeur extraordinaire, et quand le grand philosophe quitta sa chaire pour celle de Berlin, en 1818, il le remplaça pendant quelque temps; il quitta ensuite cette université pour celle de Giessen. Il entra un moment dans la vie politique en 1848 et présida la seconde Chambre du grand-duché de Hesse; mais quand elle fut dissoute en 1850, il rentra dans la vie privée et mourut en 1862 à Bedelheim, près de Mayence. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages; le plus connu en Allemagne est une *Histoire de la littérature nationale depuis le commencement du* XVIIIe *siècle*. Ceux qui concernent la philosophie sont : *l'Anthropologie comme science*, Mayence, 1822-1823; — *Traité de philosophie théorique et de propédeutique*, ibid., 1826; — *Prolégomènes de philosophie universelle*, ibid., 1830; — l'*Organisme de l'idée philosophique*, Dresde et Leipzig, 1842, qui complète son livre le plus intéressant; la *Philosophie de l'esprit*, Heidelberg, 1835. Les doctrines d'Hillebrand n'ont rien de particulièrement original : elles se mêlent au mouvement de la philosophie hegélienne, et s'en distinguent seulement par une sorte d'éclectisme. Hillebrand se souvient de sa première éducation; il n'a pas oublié la philosophie de Wolf, et souvent il corrige Hegel par Leibniz.

HINDOUS, voy. INDIENS.

HIPPARCHIE, femme philosophe, de la secte des cyniques, épouse de Cratès. Elle naquit à Maronée, ville de Thrace, d'une famille riche et considérée, et florissait sous le règne d'Alexandre le Grand. Ni les efforts de ses parents ni les représentations de Cratès lui-même, étalant devant elle ses infirmités et sa misère, ne purent l'empêcher de choisir ce philosophe pour son époux. Revêtue comme lui d'un sale manteau, une besace sur l'épaule et un bâton à la main, elle embrassa le genre de vie qui distinguait les dis-

ciples d'Antisthène, et ne garda plus rien de son sexe. En souvenir de son dévouement, les cyniques instituèrent une fête que l'on célébrait au Pœcile, et qui reçut le nom de Cynogamie. On attribue à Hipparchie plusieurs ouvrages, dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. Consultez Diogène Laërce, liv. VI, ch. LXXXV-XCVIII. Voyez CRATÈS.

HIPPASE DE MÉTAPONTE un des anciens pythagoriciens, mais qui paraît s'être écarté un peu des principes généraux de son école. A l'exemple d'Héraclite, il regardait le feu comme le principe matériel de l'univers, comme la substance impérissable dont les choses sont formées et dans laquelle elles vont se résoudre tour à tour. De sorte qu'il y a alternativement une période de génération et une période de destruction. Au reste, rien de plus confus que les traditions qu'on a conservées de ce philosophe. On ne sait ni en quel temps précisément ni en quel lieu il a vécu. Le plus grand nombre le fait naître à Métaponte, d'autres à Crotone, et d'autres encore à Sybaris. D'après un auteur cité par Diogène Laërce, il n'aurait jamais rien écrit. D'après Diogène Laërce lui-même, il aurait publié, sous le nom de Pythagore, un ouvrage maintenant complétement perdu, intitulé Λόγος μυστικός. On veut encore qu'il soit le premier qui ait divulgué les doctrines pythagoriciennes, et qu'il ait expié par la mort cette infraction aux règles de son école. Les auteurs qui font mention d'Hippase sont : Diogène Laërce, liv. VIII, ch. LXXXIV ; — Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. III, c. XXX ; — *Adv. Mathem.*, lib. IX ; — Plutarque, *de Placitis philosoph.*, lib. I, c. III ; — Simplicius, *in Phys. Aristot.*, p. 6 ; — Jamblique, *Vita Pythagoræ*, ch. XVIII. X.

HIPPIAS D'ÉLIS, célèbre sophiste du temps de Socrate, que Platon et son imitateur ont mis en scène dans les deux dialogues qui portent son nom. Il se vantait de tout savoir, de tout connaître, et de n'être pas moins habile dans la conduite des affaires que dans les sciences. Il paraît que ses concitoyens croyaient à ses talents, car, lorsqu'ils avaient à traiter quelque affaire difficile avec les autres villes de la Grèce, ils ne manquaient pas de le choisir pour leur ambassadeur. C'est en cette qualité qu'il fut envoyé à Lacédémone, où il prononça sa fameuse harangue sur les belles occupations auxquelles un jeune homme doit se livrer. Mais les Lacédémoniens, peu sensibles aux charmes de sa rhétorique, le laissèrent partir comme il était venu, sans lui accorder ce qu'il demandait. Il prit sa revanche dans une autre occasion, quand il harangua la Grèce entière réunie aux jeux Olympiques. La gloire n'était pas la seule récompense qu'il recherchât et dont il fût fier. Il se plaisait à raconter qu'en Sicile, pendant que Protagoras était au comble de la célébrité, et que la rivalité d'un tel homme pouvait lui être redoutable, il amassa en quinze jours, par ses harangues et ses leçons, plus de cent cinquante mines. Puisqu'il savait tout, il est tout naturel qu'il voulût tout enseigner. Aussi ses entretiens avec la jeunesse avaient-ils pour objet, non-seulement la rhétorique, la logique, la grammaire, l'harmonie, et tout ce qui composait habituellement la science des sophistes, mais les arts, et jusqu'aux métiers les plus vulgaires. Il a écrit sur la statuaire et sur la peinture. Il a composé un dialogue intitulé *le Troyen* (Τρωϊκός), où Nestor donne à Néoptolème des conseils sur l'art de vivre honnêtement et d'acquérir une grande renommée. Il est regardé comme l'inventeur de la mnémotechnie. On n'avait qu'à lui dire une fois cinquante noms, il les répétait aussitôt, dans l'ordre où il les avait entendus, sans se tromper d'un seul. Dans cette réunion des jeux Olympiques où il recueillit tant d'honneurs, il assura avoir fait lui-même les sandales qu'il avait aux pieds, le manteau qui couvrait ses épaules, la brillante tunique dont il était revêtu, et la bague qu'il portait au doigt. En parlant ainsi de tout, peu lui importait de se contredire, puisqu'il faisait profession de soutenir avec le même succès le pour et le contre. Des nombreux ouvrages qu'on lui attribue, il ne nous reste que quelques maximes citées par Stobée : « Les envieux, disait-il, sont doublement malheureux, de leur malheur propre et du bonheur d'autrui. — La calomnie devrait être punie plus sévèrement que le vol : car les calomniateurs nous dérobent l'estime publique, qui est notre plus grand bien. »

On peut consulter sur Hippias les deux dialogues qui portent son nom, le *Gorgias* et le *Scholiaste du Gorgias* ; — Philostrate, *Vit. sophist.*, lib. I, c. XI ; — Cicéron, *de Orat.*, lib. III, c. XXXII ; — Quintilien, *Instit. orat.*, lib. XII, *sub fine* ; — Apulée, *Florides* ; — Xénophon, *Memorab. Socrat.*, lib. IV. X.

HIPPOCRATE est, comme on le sait, le plus illustre médecin de l'antiquité, et il est naturel de se demander s'il n'est pas en même temps un philosophe. Pour lui donner ce titre, il faudra trouver dans ses écrits quelque souci des problèmes de la philosophie, quelques solutions précises des questions qu'elle agitait de son temps ; car si l'on se contentait de quelques vérités morales, de quelques préceptes de méthode, ou même de quelque opinion sommaire sur la nature de l'homme, ce serait trop peu pour lui accorder dans l'histoire de la philosophie une place que nul historien considérable n'a songé à lui faire. Il est certain qu'avec de la bonne volonté on finira toujours par extraire des idées philosophiques d'un traité de médecine, surtout s'il est écrit par un ancien ; mais à ce compte, tous les médecins seront des philosophes, sans le savoir et sans le vouloir, et il n'y aura pas de raison pour ne pas inscrire leurs noms dans ce Dictionnaire. Celui d'Hippocrate ne doit y figurer que pour une très-brève mention : car il y a bien peu de philosophie dans les nombreux ouvrages qu'on lui attribue, et dont la plupart appartiennent seulement à son école. Il était presque du même âge que Socrate, mais rien n'indique qu'il ait connu sa doctrine. Sans doute on trouve entre ces deux grands hommes quelques traits de ressemblance : Hippocrate veut détourner la science des vaines recherches, et des systèmes arbitraires pour l'appliquer à l'observation des faits ; sa méthode, il le dit expressément, se résume en deux mots, expérience et raisonnement, et encore le raisonnement est-il d'après lui « une sorte de mémoire » ; il a une haute idée de la dignité morale de l'homme, et des devoirs propres au médecin ; il fait aux charlatans qui discréditent la médecine la même guerre que Socrate aux sophistes qui diffament la philosophie ; mais ces analogies s'expliquent d'elles-mêmes et on ne peut s'en autoriser pour ranger Hippocrate parmi les socratiques. Quelques passages assez obscurs permettraient de conjecturer qu'il se rattache plus directement à l'enseignement des écoles d'Ionie, et surtout à Héraclite : le feu est pour lui le principe éternel des choses, et dans la nature, dit-il, rien ne meurt, rien ne naît, tout se transforme, grâce à la constante activité de cet élément. Mais ailleurs il semble assigner le même rôle à l'air, ou à l'éther, qui pour lui est à peu près comme l'âme du monde, et par suite pénètre l'organisation des animaux et y éveille la vie et même la pensée. C'est une force universelle, qui est à la fois une dans son

essence, diverse dans ses formes; la vie diffuse et déterminée, en même temps le principe de l'ordre et de l'harmonie universelle; c'est lui qui par son action sur notre cerveau y apporte l'intelligence. Il n'y a rien de bien précis dans ces assertions : ce qui le prouve bien, c'est que les vitalistes de l'école de Montpellier se donnent pour les héritiers légitimes de la tradition hippocratique, et que d'autres critiques reconnaissent dans Hippocrate le père de l'animisme. En somme, ce qu'il y a de plus clair dans la philosophie d'Hippocrate, c'est son amour de la philosophie, c'est-à-dire de la sagesse et de la vertu, si bien exprimé dans cette maxime : « le médecin philosophe est égal aux dieux. » Toutefois, ce n'est pas la conclusion adoptée par des écrivains que l'on consultera utilement : V. de Laprade, *de Philosophia Hippocratis*, Aix, 1848 ; — E. Chauvet, *Cous Hippocrates qualis fuerit inter philosophos*, Caen, 1855. (Cette thèse a été reproduite avec des changements dans les séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 3[e] série, t. XVII.) Fr. Bouillier, *du Principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862, ch. IV. E. C.

HIPPODAME DE MILET, architecte et philosophe pythagoricien. Aristote nous apprend dans sa *Politique* (liv. II, ch. VI) qu'il avait des prétentions à la science universelle, et cherchait à attirer sur lui les regards par la magnificence de ses vêtements. Il fut le premier écrivain qui, sans être homme d'État, ait tracé le plan d'une république parfaite. Par conséquent, il doit avoir vécu avant Platon. Aristote, dans l'ouvrage que nous venons de citer, et Stobée (*Serm.* CXLI), nous ont conservé en entier cette constitution idéale qui a peut-être suggéré plus d'une idée à l'auteur de la *République* et des *Lois;* nous nous contenterons de rappeler ici très-brièvement ce qu'elle offre de plus remarquable. Elle compose la cité de dix mille citoyens, partagés en trois classes : les artisans, les laboureurs et les gens de guerre. Elle divise le territoire en trois parties : l'une sacrée, qui doit fournir aux dépenses du culte; l'autre nationale, affectée aux gens de guerre, et la troisième particulière, abandonnée aux simples citoyens. Elle établit une cour suprême où seront portés, par appel, tous les jugements qui ne seraient pas conformes aux lois. Des récompenses sont accordées au citoyen qui s'est signalé par une découverte utile. Les enfants des guerriers morts en défendant la patrie sont nourris aux dépens de la république. Enfin les magistrats sont élus par le peuple, c'est-à-dire par les trois ordres de l'État. X.

HIPPON DE RHEGIUM. On ne connaît pas d'une manière précise le temps où ce philosophe a vécu; mais, d'après les rares traditions qui nous restent de lui, on peut affirmer qu'il appartient aux premiers siècles de la philosophie grecque. On le regarde quelquefois comme un disciple de Pythagore; cependant, par ses opinions, il se rattache plutôt à l'école ionienne. Aristote (*Metaph.*, lib. I, c. III), faisant mention de lui immédiatement après Thalès, nous apprend qu'à l'exemple de ce dernier il regardait l'eau ou plutôt l'humidité comme le principe des choses. Selon le même auteur (*de Anima*, lib. I, c. II), il ne reconnaissait pas d'autre origine à l'âme; ou peut-être l'eau lui semblait-elle à la fois la substance matérielle et l'âme du monde. D'après Sextus Empiricus (*Hyp. Pyrrh.*, lib. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX), il aurait reconnu deux principes, l'eau et le feu, ou la chaleur et l'humidité. Dans les deux cas, Alexandre d'Aphrodise (*in Metaph. Aristot.*, p. 12) nous paraît avoir raison de le compter parmi les philosophes pour qui rien n'existe que ce qui tombe sous nos sens. Aristote, en parlant de lui, ne s'exprime qu'avec un profond dédain et le range au nombre des penseurs les plus grossiers, τῶν φορτικωτέρων. On peut consulter sur Hippon, outre les auteurs que nous venons de citer, Jamblique, *Vita Pythagoræ*, c. XVIII; — Censorinus, *de Die natali*, c. V; — Simplicius, *in Phys. Aristot.*, p. 6; — *Eclogæ phys.*, p. 798, édit. Heeren; — Plutarque, *de Placitis philosoph.*, lib. V, c. V; — *Adv. Stoicos*, c. XXXI. X.

HIRNHAYM (Jérôme). La vie de ce fougueux apôtre du scepticisme est peu connue. Tout ce qu'on en sait, c'est que né en Bohême, il fut reçu docteur en théologie à l'université de Prague, puis nommé à l'abbaye de Notre-Dame-du-Mont-Sion, enfin élu vicaire général des Prémontrés dans la province de Bohême, Moravie, Silésie et Autriche. C'est en 1679 qu'il mourut. L'ouvrage qui a sauvé son nom de l'oubli parut trois ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1676. En lisant cet ouvrage, aujourd'hui de la dernière rareté, on apprend quelle fut l'éducation de Hirnhaym, et par quelle voie il arriva au genre de scepticisme qu'il considérait comme le plus solide appui de la foi catholique. Élevé dans les colléges de jésuites que Rodolphe II multiplia autour de la capitale de saint Népomucène, au commencement du XVII[e] siècle, Hirnhaym y adopta la maxime que les sens sont l'unique source de notre savoir : *nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu* (p. 20). A cette maxime il joignit bientôt un principe bien différent, puisé dans le mysticisme qui dominait parmi ses compatriotes. Il lut avec avidité, il fréquenta les disciples de Weigel et de Jacob Boehm, Marcus Marci, Jean Engel, Jean Amos, et il se laissa conduire par eux vers les Van-Helmont et les Paracelse. Ce n'est pas tout encore. L'ordre religieux où il était entré s'était engagé à combattre le protestantisme et la science moderne, persuadé que le plus sûr moyen d'affermir l'autorité spirituelle, telle que le moyen âge la concevait, consistait à ruiner, à renverser par un pyrrhonisme universel le principe d'examen et les méthodes de libre investigation. Hirnhaym, épousant cette sorte de querelle, se pénétra des écrits de Cornelius Agrippa et de Sanchez, et renouvela avec plus de véhémence leurs doutes et leurs griefs contre la certitude des sciences humaines. Toutes les vicissitudes que la marche de ses études avait éprouvées se retrouvent dans son ardent et épais manifeste. Il ne craint pas d'encourir le reproche de se démentir lui-même : « Ce qu'on appelle *principe de contradiction*, dit-il, n'est que pure chimère. » Dût-il d'ailleurs se contredire mille fois, dût-il réfuter son sensualisme par son mysticisme, et détruire l'un et l'autre par un scepticisme radical, peu lui importe : le pyrrhonisme, de son propre aveu, n'est pour lui qu'un moyen. Le but véritable de sa polémique, c'est de bouleverser l'esprit humain de telle façon qu'il ne songe plus qu'à se précipiter, les yeux fermés, aux pieds du saint-siége. Là seulement est pour l'intelligence l'infaillibilité, et pour l'âme le repos sans trouble. De même qu'il n'y a point de salut hors de l'Église, il n'y a point d'évidence hors de l'enseignement sacré. La philosophie, la science humaine est erreur et vanité : la science divine, la théologie, voilà la vérité. La vraie philosophie, c'est le mépris des lumières trompeuses du monde, c'est l'amour de *la folie de la croix*.

Dans l'intérêt de cette cause, Hirnhaym amassa un trésor de connaissances très-variées, tant profanes que religieuses, et dépensa infiniment

d'esprit et les ressources d'une sagacité peu commune. Au milieu des sorties les plus violentes, malgré un fonds surprenant de fanatisme et de superstition, il déploya, en effet, beaucoup d'habileté. Quoique ses habitudes et ses goûts littéraires soient ceux du pédantisme, ceux des écoles posthumes du moyen âge, sa plume a souvent de l'élégance, et trahit une longue familiarité avec ces écrivains païens, si hautement condamnés par l'auteur. A travers ses argumentations spécieuses et ses sophismes, on découvre des traces d'une instruction solide, comme au travers de ses déclamations ascétiques on aperçoit une piété sincère. Enfin, son livre constitue un mélange fort bizarre de doctrines et de procédés, et nous semble d'une analyse assez difficile.

Le titre même est déjà curieux : *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contempta extollitur. Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (in-4, Prague, 1676). Par *typhus*, ou *typhon* (p. 3), Hirnhaym entend, non une fièvre maligne, mais un ouragan, une trombe qui s'empare de l'esprit humain pour en arracher la vertu avec l'humilité. La science, telle est cette calamité, ce fléau, *turbo* : n'est-ce pas la science qui a privé Adam, par conséquent toute l'humanité, du privilége de la sainteté? « Il me plaît, s'écrie Hirnhaym, de persécuter les vaines sciences dont ce sot monde se pavane insolemment; cette sagesse fausse et boursouflée par laquelle tant de gens croient s'élever au-dessus des autres (p. 2-13). Mais à quoi bon fabriquer des armes? Il n'y a point d'ennemi à combattre, car l'ennemi, c'est la science, et où trouver de la science? *Nulla datur* (p. 20). La science n'a d'autre base que la perception sensible. Mais rien n'est moins stable, moins constant que le témoignage des sens! Quant aux prétendus axiomes de la raison, où quelques-uns font consister la certitude, ils sont anéantis par les dogmes du christianisme. La création annule l'axiome que rien ne se fait de rien; l'incarnation, l'axiome que Dieu est infini; la transsubstantiation, l'axiome qu'il n'est point d'accident sans substance; les guérisons opérées par miracle, l'axiome qu'on ne peut retourner de la privation à la possession : *a privatione ad habitum non fit recessus*. La raison ressemble donc à l'aveugle qui se mêle de discerner les couleurs (p. 36).

« Ajoutez à cette faiblesse profonde de l'entendement l'obscurité inhérente à la nature des choses. Si Dieu ne nous instruit lui-même, ni les vérités surnaturelles, ni les vérités naturelles ne peuvent être connues de nous. C'est à lui qu'il faut aller, car il ne trompe point, il ne peut être trompé. Tout notre refuge est dans ces mots : Il l'a dit, *Ipse dixit*.... Aussi ne devrait-on accepter aucune proposition que conditionnellement et en disant : Si cela est vrai, j'y adhère; si cela est faux, je le rejette (p. 39). La preuve qu'il y aurait lieu de borner la sagesse à ces mots, c'est que les opinions les plus contraires règnent dans toutes les sciences. La médecine, la théologie elle-même, regorgent de disputes; les mathématiques abondent en lacunes, la physique est dans une complète ignorance sur les phénomènes de la nature (ch. v-ix). »

Arrivé à l'article de la philosophie naturelle, Hirnhaym oublie qu'il a dessein d'être sceptique partout où le dogme de l'Église n'est pas en jeu. Il recommande avec chaleur, il expose en détail l'hypothèse de l'âme du monde, à l'aide de laquelle Paracelse et Van-Helmont avaient tenté d'expliquer le mystère de la création; il donne carrière au mysticisme dont les théosophes de la Silésie et de la Lusace avaient nourri sa jeunesse. Il convient toutefois (p. 188) que cette merveilleuse opinion ne résout pas toutes les difficultés, et, après cet aveu, il rentre dans la ligne qu'il s'est d'abord tracée. Il nous convie à jeter toute notre science dans la mer inépuisable de l'éternelle sagesse : *Projiciamus omnem scientiam nostram in pelagus inexhaustum æternæ sapientiæ*. L'éternelle sagesse, voilà le fil d'Ariane : la parole de Dieu, voilà le flambeau qui nous aidera à sortir du labyrinthe de ce monde (p. 195)!

Dans la dernière partie du livre, Hirnhaym montre, non plus l'impossibilité ou la vanité des sciences laïques, mais les périls auxquels elles exposent. Elles nuisent à la piété, elles nous enflent, elles nous ôtent la vigueur que les ignorants et les simples apportent dans toutes les affaires importantes. Elles ne sont peut-être pas nuisibles *en elles-mêmes*, elles le sont assurément par l'usage que nous en faisons. Un seul genre d'études est salutaire et permis : ce sont les études qu'on cultive dans les couvents et séminaires.... Voilà où devait aboutir un écrit manifestement destiné aux religieux. Ceux-ci, au surplus, sont à leur tour invités à s'instruire, plus par la pratique des préceptes divins que par la méditation des saintes Écritures et par l'érudition biblique. De sorte que, si la philosophie naturelle de Hirnhaym est mystique au fond, sa philosophie morale est éminemment ascétique. Aux philosophes, il prêche après le doute la soumission à la grâce de Dieu; aux moines, les exercices réguliers de la dévotion et de la contemplation. « Le sanctuaire de la sagesse est dans les maisons de piété les plus retirées du monde (p. 366). »

Ainsi, la philosophie du chanoine allemand est du même ordre que celle de Pascal, de Huet, de Poiret, de Glanvill, *la philosophie de ne pas philosopher*, comme l'évêque d'Avranches s'exprimait, la philosophie qui prétend continuer Salomon et saint Paul, et soutient que la révélation et la raison, deux ouvrages de la même divinité, sont dans une éternelle et irrémédiable opposition. Sceptique à l'égard de la raison, Hirnhaym est passionnément dogmatique à l'égard de la révélation : autant il nie d'un côté, autant de l'autre il affirme. Et néanmoins, tant l'absolutisme se châtie nécessairement de ses propres mains, les défenseurs orthodoxes de l'Église peuvent lui reprocher la mysticité de sa morale comme les pyrrhoniens conséquents doivent lui reprocher ses hypothèses en physique. Son écrit n'eut d'influence réelle que dans les pays où son autorité ecclésiastique était reconnue; mais dans ces pays il fut une des barrières que rencontra la grande philosophie du XVIIᵉ siècle, le cartésianisme. Hirnhaym n'a ni l'éloquence foudroyante de Pascal, ni l'érudition de Huet, ni la subtile imagination de Poiret, ni le ton mesuré et sobre de Glanvill; il a du moins le mérite d'une sincérité parfaite, mérite qui manque à plusieurs de ses devanciers et de ses successeurs. C. Bs.

HISTOIRE (Philosophie de l'). La philosophie de l'histoire est, comme la nommait Vico, une science nouvelle, à peine ébauchée, qui ne compte encore qu'un très-petit nombre de monuments. L'objet qu'elle poursuit peut sans doute être défini avec quelque précision, mais les systèmes proposés par les rares écrivains qui ont cultivé cette branche de la philosophie n'ont guère fait que poser le problème à résoudre, qu'en démontrer la difficulté par leur diversité et leur insuffisance et qu'indiquer quelques-uns des

éléments multiples qui doivent concourir à la solution.

La philosophie étudie l'homme dans l'individu, elle analyse dans cet exemplaire de l'espèce les faits, les facultés humaines; elle cherche les lois qui gouvernent la production de ces faits et le développement de ces facultés; elle s'efforce de découvrir quelle est la destinée de l'homme. De son côté l'histoire étudie l'homme dans la perpétuité de l'espèce; elle recueille la suite des faits qui constituent la vie politique, intellectuelle et morale d'une nation, d'un siècle ou même de l'humanité tout entière; elle cherche l'explication de chaque événement; dans les mœurs, dans les idées, dans les institutions ou dans les faits antérieurs, et puise dans le passé des leçons pour l'avenir. La philosophie de l'histoire, comme le dit M. Jouffroy, néglige les changements eux-mêmes et ne voit que le fait général de la mobilité humaine dont ils sont la manifestation. Comme l'histoire, c'est dans la suite de l'espèce qu'elle étudie l'humanité; comme la philosophie, elle cherche la cause et la loi de cette marche générale de l'humanité et essaye de connaître sa destinée. Cette croyance qu'au-dessus des causes particulières, passagères, accidentelles, au-dessus des volontés libres des individus qui déterminent chaque événement et suffisent à expliquer chaque anneau de la chaîne, il y a une cause, une loi d'une importance supérieure qui dominent le tout, et la recherche de cette cause et de cette loi, voilà ce qui constitue essentiellement la philosophie de l'histoire, quelque part d'ailleurs que l'on place cette cause, quelque formule que l'on donne à cette loi, qu'on la conçoive une ou multiple. Ainsi Bossuet trouve la raison de la suite des temps et des empires dans la Bible; cette cause, c'est Dieu lui-même; cette loi, c'est le gouvernement du monde par la providence en vue d'une certaine fin; cette destinée, c'est l'établissement de l'Église. Vico cherche cette loi dans l'histoire elle-même, il la trouve dans la *nature commune* des nations et la formule dans le retour perpétuel et périodique des mêmes révolutions. Herder place cette cause dans le monde extérieur, par exemple, dans le climat qui fait les idées, les mœurs et les institutions, et il compte autant de lois que de peuples, que de combinaisons spéciales d'influences extérieures. Chacun propose donc une solution différente, mais c'est le même problème qu'ils résolvent différemment. Or c'est dans la question à résoudre, non pas dans la solution qu'on lui donne, que consiste la philosophie de l'histoire; de même que la métaphysique consiste non dans le spiritualisme ou dans le matérialisme, dans le monothéisme, ou dans le dualisme, ou dans le panthéisme, à l'exclusion l'un de l'autre, mais dans la recherche de la nature de l'âme et de Dieu.

On peut consulter : Th. Jouffroy, *Réflexions sur la philosophie de l'histoire* dans ses *Mélanges philosophiques*.

Voy. aussi les articles PHILOSOPHIE et DESTINÉE dans ce Dictionnaire.

HOBBES (Thomas) naquit à Malmesbury, petit village du comté de With, en 1588, l'année où l'invincible *armada* préparée à si grands frais et pour des desseins si menaçants contre l'Angleterre par Philippe II, fut dispersée par la tempête, et réduite à l'impuissance. On dit même que ce fut par l'effet de la peur qu'éprouva la mère d'Hobbes à l'approche de cette flotte, qu'elle le mit au monde avant le terme. Par suite de cette circonstance, il fut longtemps d'une santé assez faible, mais avec l'âge il se fortifia, et, grâce à sa tempérance et à la régularité de ses habitudes, il put prolonger sa vie jusqu'à quatre-vingt-onze ans.

Il était fils d'un ministre, qui de bonne heure s'appliqua à cultiver, par l'étude des langues anciennes, son esprit naturellement doué d'une rare aptitude; à huit ans, il traduisit en vers latins la *Médée* d'Euripide.

A peine âgé de quatorze ans, il fut envoyé à l'université d'Oxford : il y resta cinq ans, et y poursuivit avec succès le cours de ses études; on n'y enseignait que la scolastique : il n'en fut pas pour cela un partisan plus dévoué de l'école. Ses dispositions à cet égard furent à peu près celles que Bacon montra en sortant de Cambridge, Descartes, de la Flèche, et Gassendi, du collége de Digne.

A dix-neuf ans, il quitta l'Université, et entra comme précepteur dans la maison du comte de Devonshire, Guillaume de Cavendish, et resta toujours fort attaché à cette famille. Ces relations ne furent même pas étrangères à ses doctrines tant politiques que métaphysiques : car on lit dans l'épître dédicatoire placée en tête du *Traité de la nature humaine*, et adressée au comte de Newcastle, gouverneur du prince de Galles : « Ces principes, milord, sont ceux que je vous ai déjà exposés dans nos entretiens particuliers, et que, suivant vos désirs, j'ai placés ici selon un ordre méthodique. »

Sa première publication fut une traduction de *Thucydide*, précédée d'une préface, dans laquelle il exprimait le dessein de donner à son pays, tout prêt à se jeter dans les agitations d'une révolution, une leçon indirecte de modération et de sagesse.

Quatorze ans après, c'est-à-dire en 1642, il fit imprimer le *de Cive*, mais à un très-petit nombre d'exemplaires destinés seulement à ses amis.

En 1650, il publia son *Traité sur la nature humaine*, et ce fut pendant son séjour en France, en 1651, qu'il donna son *Léviathan*, titre qui ne signifie pas, comme on l'a supposé, une bête terrible et monstrueuse, digne symbole de la société humaine, au sens du système de Hobbes; mais seulement un ouvrage de l'art, *Opificium artis*, ou la *Cité*, qui, tout artificielle qu'elle est, est infiniment supérieure en masse et en vigueur à l'homme naturel.

Le *Léviathan* déplut aux théologiens, parce qu'il leur parut nuisible à la religion et aux royalistes, auxquels il sembla favorable à l'usurpation de Cromwell. Devenu à ce double titre suspect à son parti, Hobbes crut devoir quitter Paris (1653) qu'il habitait depuis 1640; il rentra en Angleterre, sans prendre aucune couleur politique; il s'enferma et vécut dans la société des savants et particulièrement d'Harvey, qui lui légua même à sa mort une petite somme d'argent.

Dans ces nouveaux loisirs, il composa successivement sa *Logique* (1655), le *de Corpore*, à peu près à la même époque, et le *de Homine* en 1658.

Au retour de Charles II (1660) il chercha à rentrer en grâce auprès de son ancien élève, ce qu'il obtint; il reçut même de lui des témoignages de faveur, fut admis à des entretiens particuliers; mais tout se borna à ces manifestations, et il eut le bon sens de ne pas porter inutilement son ambition plus haut, et de se contenter des occupations de sa studieuse retraite. Ce fut alors qu'il fit, comme on dirait aujourd'hui, une édition complète de ses œuvres, sous les titres de *Logique, Philosophie première, Physique, Politique et Mathématiques* : elle s'imprima en Hollande (2 vol. in-4, Amst., 1668).

Vers ce temps, un partisan des doctrines de Hobbes, bachelier ès arts de l'université de

Cambridge, entreprit de soutenir publiquement ces thèses : Que le droit est fondé sur la force; — Que la justice dépend de la loi positive; — Que l'écriture ne fait loi que par la volonté du magistrat; — Qu'il faut obéir à la loi de l'État, même quand elle est opposée à la loi divine : toutes propositions, en effet, conséquentes aux principes de Hobbes, mais qu'il n'aimait pas se voir attribuer de cette façon, parce qu'elles ne pouvaient que lui attirer de nouvelles inimitiés.

Déjà, dans une circonstance antérieure, dans son débat avec l'évêque Bramhall sur la liberté, la nécessité et le hasard, il avait vu avec déplaisir son adversaire donner de la publicité au sujet de leur dispute et aux opinions qu'il avait été amené à émettre.

Ce nouvel incident accrut son dégoût pour l'éclat de la ville, et il résolut (1674) de vivre désormais aux champs et de ne plus revenir à Londres.

Il passa dans cette solitude les cinq dernières années de sa vie, occupé d'études littéraires, physiques et historiques, et y composa aussi sa *Biographie* en vers latins. Il mourut en 1679.

Ce qu'on voit, en général, dans Hobbes, c'est le moraliste et le publiciste; ce sera le métaphysicien que nous considérerons principalement.

Il commence par parler de la philosophie en général, et, pour la définir, il s'applique à en déterminer le caractère et l'objet, ou, ce qui est la même chose, à dire ce qu'elle est en elle-même, et quant aux choses dont elle traite.

Or, en elle-même, elle est une connaissance acquise, à l'aide du droit raisonnement, des effets par les causes et des causes par les effets, et se distingue à ce titre, non-seulement de la sensation, qui n'est que la notion des faits, non-seulement de la mémoire, qui n'est que la sensation rappelée, mais aussi de l'expérience, qui n'est que la mémoire étendue, *multarum rerum memoria*, et même de la prudence, qui est plus que l'expérience, mais n'est pas encore la science. La philosophie est la science elle-même ou, mieux encore, la sagesse, qui est à la science ce que la prudence est à l'expérience : car, si beaucoup d'expérience fait la prudence, beaucoup de science fait la sagesse. Du reste, la philosophie est en nous comme le vin et le blé dans la nature; elle nous est en quelque sorte innée, comme aux vignes et aux épis les fruits qu'ils doivent porter (*Log.*, p. 1, et préface de la *Log.*).

La philosophie est dans chacun de nous, mais informe et confuse, tant qu'elle *n'y a pas été développée* et dégagée par la réflexion, comme le monde, dont au reste elle est l'image, est lui-même en pareil état avant d'être tiré du chaos. Pour la constituer, nous devons donc imiter le statuaire, ou plutôt le Créateur, donner une forme à nos pensées, et répandre notre raison sur cet abîme obscur d'idées vagues que nous avons en nous. Alors naîtra l'ordre, et avec l'ordre la science qui en est l'expression; et comme l'ordre a été dans la création, la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les astres, les choses sensibles, et l'homme, et après l'homme la loi qui doit le gouverner, l'ordre de contemplation devra être la *raison*, la *définition*, l'espace, les corps célestes, les propriétés sensibles, la nature humaine, et enfin la cité. D'où la division de la philosophie, premièrement en logique : c'est là, selon l'expression de Hobbes, qu'il allume le flambeau de la raison : *Accendo lucem rationis*; secondement en philosophie première : il y définit, il y distingue, ainsi qu'il le dit lui-même, les idées des choses les plus communes, comme le temps, l'espace, la cause, etc.; troisièmement en géométrie, astronomie et physique proprement dite; quatrièmement, enfin, en philosophie civile, en laquelle partie il traite de la nature humaine et de la cité.

Quant à l'objet de la philosophie, c'est le corps, et ce n'est que le corps, soit naturel, soit artificiel : *Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi potest, etc.* (*Log.*, p. 5). Ce sont les termes mêmes de Hobbes, c'est son opinion ferme et nette; et les assertions en ce sens abondent dans ses ouvrages.

Sont expressément exclus du champ de la philosophie, Dieu, sa nature et ses attributs, parce qu'il n'y a rien en Dieu qui se prête à la science, parce qu'il n'est pas, comme le corps, susceptible de composition, de décomposition et de génération (*Log.*, p. 5). En effet, si Dieu était admis dans la philosophie, ce ne serait qu'à titre d'infini; or, l'infini, dans le système de Hobbes, n'est que le fini indéterminé, n'est réellement que le fini; et le fini, le seul du moins dont il nous accorde la notion, c'est le corps ou l'étendue : Dieu ne serait ainsi que l'étendue non mesurée, non définie; il ne serait que la matière à l'état vague.

Mais cette hypothèse Hobbes ne la fait pas; cette conséquence il ne la tire pas; il se contente d'affirmer que Dieu ne relève pas de la philosophie, parce qu'il est incompréhensible, et de laisser à la théologie le soin d'en disserter. Des esprits et des âmes il en affirme tout autant : car ce sont de vaines images, comme celles que nous voyons en songe, des apparences sans consistance et qui n'ont rien de réel, ou ce sont des substances; et les appeler incorporelles, est se contredire dans les termes : car il n'y a de substance que le corps lui-même.

Voilà donc ce que Hobbes retranche de l'objet de la philosophie; on voit, par conséquent, à quoi il le réduit : encore une fois, le corps et ses accidents, c'est là tout ce qui est à connaître.

Mais comme, avant de rien connaître, il faut avoir un moyen ou instrument de connaissance; que cet instrument, selon Hobbes, est le raisonnement, un premier traité qui aura pour titre la *Logique* ou le *Calcul*, devra précéder ceux qui sont consacrés à la science elle-même.

C'est qu'en effet si philosopher n'est que raisonner, raisonner n'est que compter, additionner et soustraire (*Log.*, p. 2; *de Homine*, p. 20). Ainsi, par exemple, un corps s'offre à vous de loin et obscurément, ce n'est encore à vos yeux qu'un *corps*; mais il s'approche et se meut, c'est un *corps animé*; il s'approche encore et il parle, il donne signe de raison, c'est donc un *corps animé et raisonnable*. *Corps animé, raisonnable*, voilà les éléments à ajouter; ajoutez-les, vous avez *homme :* faites le contraire, retranchez successivement *raisonnable* et *animé*, et il vous restera *corps*. Appliquez ce double procédé à toutes les différentes propriétés du corps, aux lignes, aux figures, aux mouvements, aux degrés de rapidité et de puissance, etc.; appliquez-le également aux lois, aux devoirs, et en général à la cité, et, avec les géomètres et les physiciens, vous aurez la science du corps naturel; et, avec les moralistes et les politiques, celle du corps civil ou artificiel.

Le procédé est bien simple; cependant suivez-le de la proposition qu'il constitue par l'addition de deux noms, dans le syllogisme qu'il compose par celle de deux propositions, dans la démonstration qui, à son tour, résulte de plusieurs syllogismes, et vous verrez qu'il satisfait à toutes les conditions de la science, puisqu'il donne dans la proposition la définition ou le principe;

dans le syllogisme, la conséquence, dans la démonstration, toute une suite de conséquences liées entre elles. Or, la science, à proprement parler, est la conséquence des conséquences.

Quand donc on va en raisonnant de la proposition au syllogisme, du syllogisme à la démonstration, on unit, on additionne; quand on prend la marche contraire, on souscrit, on divise, on résout la somme en des éléments, la démonstration en syllogisme, le syllogisme en propositions, les propositions en noms (*de Homine*, p. 20). Le procédé, dans tout son jeu, n'est donc réellement qu'une sorte d'arithmétique appliquée à la combinaison des mots et des idées, des idées par les mots.

Pour bien employer cet instrument, il y a un art et des règles, dont la violation entraîne l'erreur et l'absurdité. Le raisonnement n'est pas, de sa nature, un procédé défectueux, pas plus que l'arithmétique n'est en elle-même incertaine; mais, tant qu'il n'est pas mis en œuvre avec la plus grande précision, il ne peut donner, même aux plus habiles, que de faux et vains résultats (*de Homine*, p. 24). Or, par où est-il surtout sujet à faillir et à se pervertir entre des mains qui ne s'en servent pas avec diligence et rigueur? C'est par les mots, qu'on ne définit pas, dont on néglige de fixer le sens et l'acception, et qui sont alors comme des chiffres dont on ignore la valeur. Raisonner alors, c'est compter sans savoir ce que l'on compte, c'est opérer sur des signes qui n'ont rien de déterminé.

L'essentiel, lorsqu'on raisonne, est donc de bien définir les termes. D'exactes définitions sont les seuls principes dont on doive partir, et à l'aide desquels on puisse atteindre le but réel de la science, la connaissance par démonstration.

Mais on n'a ces définitions que par une sévère analyse soit des faits, soit des causes qui entrent comme éléments dans les faits ou dans les causes dont on veut se rendre compte; en d'autres termes, il y a des causes et des faits moins généraux que d'autres, et qui pour cela sont *singuliers :* il y en a de plus généraux, et qui par là même sont *universels ;* tout ce qui est singulier est composé : tout ce qui est universel est simple ou, si l'on veut, moins composé, et ces deux choses sont l'un à l'autre comme le composé est au composant. Définir sera donc décomposer le singulier, le résoudre en universel, et exprimer le tout dans une proposition, dont l'attribut, comme le dit Hobbes, sera *résolutif* du sujet, *subjecti resolutivum* (*Log.*, p. 45 et 46). Ainsi, dès que l'on connaîtra bien les éléments universels d'un objet singulier, on pourra raisonner de cet objet, lui appliquer le calcul, et se livrer à la science.

Outre cette théorie du raisonnement, ou plutôt au fond de cette théorie, se trouve aussi dans la logique de Hobbes ce qu'on a appelé avec raison son nominalisme. Hobbes, en effet, est nominaliste dans toute la force du terme; il l'est comme Roscelin, et s'il n'a pas dit comme lui que les universaux ne sont que des mots, *vocis flatus*, il a dit (*Log.*, p. 53) : *Genus et universale, nominum, non rerum, nomina sunt ;* il a dit : *Veritas in dicto non in re consistit.* La vérité est dans les mots, non dans les choses. Il va, en ce sens, aussi loin qu'on peut aller.

Après ces idées sur la logique, Hobbes, selon le plan qui a été indiqué plus haut, passe à la philosophie proprement dite, et d'abord à ce qu'il appelle la philosophie *naturelle*, ou qui traite du corps naturel, par opposition à la philosophie *civile*, qui traite de la *cité* ou du corps artificiel. Dans la philosophie naturelle, il s'occupe d'abord, mais rapidement, de la philosophie première.

Dans la philosophie première, il disserte du temps et de l'espace, du corps et de l'accident, de la cause et de l'effet, de la puissance et de l'acte, du même et du divers, de tous les objets, en un mot, qui sont plus particulièrement du ressort de la métaphysique; il en disserte conséquemment à l'esprit de toute sa doctrine, c'est-à-dire en sensualiste.

Il explique l'espace à l'aide de cette supposition : Si l'univers tout entier venait à être détruit, que resterait-il dont il pût raisonner? Les idées ou les images, internes quant à l'âme, auraient quelque chose d'externe quant aux choses qu'elles rappelleraient : en raisonner sous ce rapport, serait comme raisonner de ces choses elles-mêmes, et dans la science du sujet faire celle de l'objet. Eh bien, cette hypothèse n'est au fond que la réalité. Ce que nous étudions des corps, même lorsque nous les avons en notre présence, ce ne sont pas ces corps eux-mêmes, mais les images que nous en avons. Sur ce sujet, Hobbes tient à peu près le même langage que Malebranche (*Philosophie première*, p. 49) ; seulement ici les idées sont en nous au lieu d'être en Dieu, et au lieu d'être spirituelles, elles ont quelque chose de corporel.

Donc, quand il arrive qu'en voyant un être dans son idée, nous l'y voyons non comme étant de telle ou telle manière, mais simplement comme étant, nous avons ce qu'on appelle l'espace. Hobbes le définit l'image d'une chose qui existe, en tant qu'elle existe, *phantasma rei existentis, quatenus existentis* (*ubi supra*, p. 50).

Il en est de même à peu près du temps : il est l'image qu'un corps passant d'un lieu à un autre par une succession de mouvements laisse empreinte dans l'intelligence; il est une image, *phantasma*, et l'image d'un mouvement, dans lequel nous remarquons de l'avant et de l'après (*ubi supra*, p. 51).

Par conséquent, le diviser comme diviser l'espace, c'est avoir autant d'images de pures existences extérieures ou de mouvements successifs qu'on y conçoit de parties.

Même explication de l'addition d'un temps à un autre temps, d'un espace à un autre : le temps et l'espace se composent de la même manière qu'ils se décomposent.

Pour ce qui est de leurs limites, ils sont finis lorsque le nombre de leurs parties peut être fixé, et infinis quand il ne le peut pas. Au fond, ils ne sont pas infinis, mais seulement indéfinis.

Ce n'est pas ici le premier ni le seul rapprochement qu'il y ait à faire entre Hobbes et Locke; mais il est assez important pour que, sans y insister beaucoup, on l'indique cependant. Sauf la teinte nominaliste, qui n'est pas aussi prononcée dans Locke que dans Hobbes, ils ont même doctrine, au fond, sur le temps et l'espace; ils réduisent tous deux l'espace et l'étendue, et le temps à la succession, ce qui est comme identifier le contenant avec le contenu, l'infini avec le fini; ce qui est nier, par conséquent, le conséquent, le contenant, l'infini, et, au lieu de la chose même, ne garder que ce qui en est pour l'esprit l'occasion de conception.

De l'espace et du temps, Hobbes passe au corps et à l'accident. Ici, rien de particulier, sinon la définition de l'*accident*, que Hobbes n'entend pas dans le sens adopté par d'autres philosophes, qui opposent, dans leur langage, l'accident à l'essence, comme le variable au constant, le particulier au général; l'accident, selon lui, est essentiel à la substance.

De la cause et de l'effet, de la puissance et de

l'acte, il ne fait guère que dire très-brièvement ce qui se dit d'ordinaire dans les traités de métaphysique; seulement il faut remarquer qu'il matérialise la cause; qu'il en fait, au lieu d'une force substantielle et une, et par là même spirituelle, une collection d'accidents ou de propriétés appartenant au corps.

Nous arrivons à ce qu'il appelle la philosophie *civile*, ou de l'homme, et nous allons exposer ce qu'il enseigne principalement dans le *de Homine*, le *Leviathan*, le *de Cive*, et le *Traité de la nature humaine*.

La philosophie civile a pour objet l'homme considéré premièrement en lui-même et dans sa nature; secondement dans sa destination. Nous insisterons presque exclusivement sur l'un de ces points de vue, nous bornant, quant à l'autre, à quelques sommaires indications.

« La nature de l'homme est, dit Hobbes (*de Nat. hum.*, p. 196), la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. »

Or, de ces facultés, les unes appartiennent au corps; Hobbes en dit peu de chose, parce que son but n'exige pas qu'il en parle plus au long; il se borne sur ce sujet à quelques courtes explications anatomiques et physiologiques.

Les autres sont celles de l'esprit, et ce sont celles-là dont il s'occupe spécialement.

Il n'est pas besoin de faire remarquer que cette distinction ne porte pas sur la substance même et la source de nos facultés, mais simplement sur les caractères qui les nuancent à la surface. On a vu, en effet, plus haut, comment, dans son sentiment, l'objet de la philosophie se réduit au corps et à ses propriétés; quand donc il divise les facultés qui ne sont que des propriétés, en physiques et morales, il fait une division de manières d'être et non d'êtres, et il ne met sous ces deux noms que deux ordres d'attributs d'une seule et même substance, laquelle est corporelle.

En étudiant surtout les facultés dites de l'esprit, Hobbes les partage en deux espèces distinctes : celles qui sont des principes de conception, et celles qui sont des principes d'affection (*de Nat. hum.*, p. 218). Les premières, qui ont pour cause l'action des objets sur les organes, et par les organes sur le cerveau, avec réaction du cerveau, vers ces mêmes objets; les secondes, cette même action, mais avec cette différence, qu'au lieu de se développer vers le dehors, elles se déploient par une action continuée et suivie de la tête jusqu'au cœur : celles-ci, qui ont pour effet une certaine impulsion imprimée au corps dans le sens et à la suite du plaisir ou de la douleur; celles-là, une simple perception, une notion ou une idée (*de Nat. hum.*, p. 218 et 197).

Dans cette division nous ne voyons point de place pour la volonté; mais ce n'est pas de la part d'Hobbes oubli et omission : c'est plutôt négation, ou, si l'on veut, explication de cette faculté par les affections, considérées comme les principes internes du mouvement volontaire.

Au fond, tout se réduit pour lui à l'intelligence et à la sensibilité, et deux théories composent toute sa philosophie de l'homme, les théories de l'une et l'autre faculté.

Sa théorie de l'intelligence, ramenée à ce qu'elle a de capital, peut se résumer en ces principaux points.

Le fait le plus général de l'intelligence est la conception ou la notion d'un objet extérieur, qualité ou accident d'un corps. Toute conception, à son origine, est sensation, ou impression sensible. Toute sensation vient d'un mouvement, et reste sensation tant que le mouvement est présent; mais, dès qu'il a cessé, elle devient l'imagination, laquelle n'est ainsi que la sensation affaiblie et comme effacée (*de Homine*, p. 5, et *Phys.*, p. 196). La mémoire, à son tour, n'est qu'une espèce d'imagination; toutefois, avec cette différence, que, dans celle-ci, il n'entre pas la considération du passé, qui est, au contraire, essentielle et inhérente à celle-là. Dans l'imagination, en effet, il n'y a que sensation affaiblie; dans la mémoire, il y a de plus conscience de l'affaiblissement : ce qui fait dire à Hobbes qu'elle peut être regardée comme un sixième sens. La mémoire développée devient l'expérience, et l'expérience, à son tour, quand elle est éclairée, un commencement de science, ou de la prudence, laquelle, élevée elle-même au caractère de philosophie, est la science ou la sagesse.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est le scepticisme par rapport à l'existence des objets extérieurs, ou l'égoïsme métaphysique : car rien ne nous autorise à affirmer que les sensations que nous éprouvons et les notions qui en dérivent correspondent à des objets réels. Cette conséquence, Hobbes la reconnaît explicitement en plus d'un endroit de ses ouvrages. Ainsi d'abord, dans ses objections aux méditations de Descartes (t. I, p. 460 des *Œuvres complètes de Descartes*), il dit « que les images ou fantômes que nous avons, étant éveillés, ne sont pas des preuves suffisantes que ces objets (les objets extérieurs) existent. C'est pourquoi si, ne nous aidant d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement le témoignage de nos sens, nous aurions juste sujet de douter si quelque chose existe ou non. » Dans le *Traité de la nature humaine*, p. 198, il s'exprime à ce sujet d'une manière encore plus claire. Après plusieurs propositions équivalentes à celles que nous venons de citer, il arrive à cette conclusion : « Tous les accidents ou qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences; il n'y a réellement dans le monde que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. » Ainsi, sur la foi de la sensation, seul principe de science dans son système, Hobbes n'admet du monde extérieur que le mouvement par lequel il agit sur nous. Et le mouvement lui-même pourquoi l'admet-il? pourquoi ne serait-il pas aussi une simple circonstance, une simple modification de l'image sensible? C'est en effet là logiquement où aboutit cette théorie, et, à ce terme, elle est jugée et appréciée.

Telle est en somme la théorie de l'intelligence d'après Hobbes. Voyons quelle est celle de la sensibilité ou des affections.

Dans cette théorie, il commence par s'occuper du principe même des affections. A quelques nuances ou développements près, l'explication qu'il en donne est la même dans ses différents ouvrages.

Dans le *Traité de la nature humaine*, l'idée n'en est présentée que d'une manière assez vague; mais il est exposé avec plus de précision dans le traité *de Homine* et la *Physique*. En effet, dans la *Physique* (p. 201), il est considéré comme une espèce de sensation, qui, à la différence de la sensation purement perceptive, ne va pas par réaction du dedans au dehors, du cerveau aux divers sens; mais, par une action continue, va du cerveau au cœur, siége du mouvement vital; et là, modifiant ce mouvement, le favorisant ou le contrariant, produit, en con-

séquence, deux effets opposés : le plaisir et la peine ; de sorte que ces phénomènes, contrairement aux images, qui, à cause de leur tendance, semblent exister à l'extérieur, paraissent, à cause de la leur, exister à l'intérieur.

Mais ce mouvement en dedans n'est cependant pas sans rapport avec les objets extérieurs : car d'abord il en reçoit l'impulsion et l'excitation au moyen de l'organe *sentant* (*Phys.*, p. 20) ; ensuite il les a pour buts dans les deux tendances opposées qu'il suit en se développant ; ils sont les fins naturelles de ses inclinations ou de ses répugnances.

Tel est le principe en lui-même : mouvement favorable ou contraire à l'action de la vie ; il détermine en nous le plaisir ou la peine. Mais il ne s'arrête pas là : à la suite du plaisir il produit l'appétit, et, à la suite de la peine, la fuite ou l'aversion ; et même, si l'on veut noter tous les degrés qu'il parcourt, on remarquera que ce n'est pas d'abord l'appétit ou l'aversion qui viennent immédiatement après le plaisir et la peine, mais l'amour et la haine, lesquels sont l'un et l'autre le plaisir et la peine rapportés à leur objet. Succède ensuite *cette sollicitation* qui entraîne vers l'objet aimé, ou détourne de l'objet haï : sollicitation ou effort qui est le commencement interne d'un mouvement animal, et se nomme appétit ou désir, quand l'objet est agréable ; aversion, au contraire, quand il est désagréable,

A cette première explication du mouvement affectif, qui, malgré la pensée sensualiste dont elle procède, est cependant encore plus psychologique que physiologique, il en joint une seconde qui est plus physiologique, et qui, quoique très-brièvement exposée, la complète cependant, en montrant quels mouvements animaux accompagnent et annoncent les mouvements passionnés.

Le désir et l'aversion, dit-il (*Phys.*, p. 202), sont suivis d'un mouvement d'*impulsion* et d'un mouvement de *rétraction* qui ont lieu dans les nerfs ; ce double mouvement à son tour est suivi d'un renflement et d'un relâchement dans les muscles, *turgescentia et relaxatio*, lequel enfin est suivi de contraction ou d'extension dans les membres de l'animal.

Tout commence donc dans cette théorie par l'action de la sensation, qui du cerveau s'étend au cœur, y modifie la vie, et, par là même, y produit la douleur ou la joie ; tout se continue par l'amour accompagné du désir, et par la haine, à laquelle se joint l'aversion, et tout finit par un mouvement de contraction ou d'extension.

Mais, au commencement comme à la fin, il y a quelque chose à reconnaître, qui doit rendre raison du premier développement, de la tendance et de la terminaison de ces divers mouvements, qui en doit être la cause, la loi et le but. Or, ce quelque chose dont on ne peut juger que par les effets qu'on en éprouve, c'est ce qui aide ou empêche les fonctions de la vie, c'est l'agréable ou le désagréable, *jucundum a juvando*, dit Hobbes ; c'est le bien et le mal qui ne sont que l'agréable et le désagréable, « car chaque homme appelle bon ce qui lui plaît, et mauvais ce qui lui déplaît » (*de Nat. hum.*, p. 219). Mais le bien et le mal, puisque telle est leur nature, n'ont rien que de relatif aux personnes qu'ils affectent ; le bien et le mal de l'une peuvent n'être pas ceux de l'autre ; le bien de celle-ci peut même être le mal de celle-là, et réciproquement ; ils peuvent pour la même personne varier d'un âge à l'autre, d'une circonstance à l'autre : ils n'ont rien d'absolu. Le bien lui-même, à son plus haut point, n'a jamais ce caractère, et dans Dieu il n'est encore qu'une bonté qui se mesure à celui qui la ressent. Il n'y a pas de règle commune, tirée de la nature des choses, touchant le bien et le mal ; il n'y a que celle que chacun se fait, et chacun se la fait en raison de son tempérament, de ses goûts et de ses impressions (*de Nat. hum.*, p. 219). De là, une détermination plus précise et plus nette encore de la nature du bien et du mal. En effet, s'ils n'ont rapport qu'à la joie et à la douleur, et par la joie et la douleur aux fonctions de la vie ; ces fonctions étant toutes physiques, ils sont eux-mêmes tout physiques ; et, malgré la distinction plus apparente que réelle du bien et du mal du corps, du bien et du mal de l'esprit, ils ne sont jamais que la matière agissant sur la matière, des causes et des objets matériels de mouvements matériels. Aussi, le premier des biens est-il la conservation, et le plus grand des maux, la mort, surtout avec tourment (*de Homine*, p. 64).

Nous serions arrivés ici au terme de cette théorie, si elle n'avait pour appendice celle de la volonté et de la liberté, que Hobbes y rattache étroitement, disons mieux, qu'il y ramène. En effet, d'abord dans la *Physique* (p. 202), après avoir expliqué le désir et l'aversion, il ajoute : « Lorsqu'à l'égard d'une même chose, on éprouve tour à tour le désir et l'aversion, cette alternative, tant qu'elle dure, se nomme *délibération*.... Quand, à la suite de la délibération, l'un des deux mouvements prévaut et l'emporte sur l'autre, il prend le nom de volonté ; et quand, à la suite de la volonté, il y a pouvoir d'exécution, cela s'appelle liberté ; de sorte que la liberté n'est pas l'indépendance, mais simplement l'absence d'obstacle à la volonté. » Dans le *de Homine* (p. 63), il s'exprime à peu près dans les mêmes termes. Dans un autre de ses ouvrages, le *Leviathan*, nous retrouvons encore les mêmes idées avec un peu plus de développement. A proprement parler, dit-il, la liberté n'est pour un être que l'absence d'empêchement, ce qui fait qu'elle se dit aussi bien d'un être non raisonnable que d'un raisonnable : car de l'un comme de l'autre on peut également affirmer qu'ils sont ou ne sont pas libres, selon qu'ils trouvent ou ne trouvent pas dans les corps extérieurs un obstacle à leur mouvement. La liberté n'est donc que la possibilité de se mouvoir dans l'espace ; la possibilité, non la puissance, la facilité et non la faculté, une condition d'existence, une situation et non une force. C'est pourquoi elle n'appartient pas plus à l'homme lui-même qu'à un fleuve ; ils en jouissent l'un et l'autre tant que rien ne les arrête dans le mouvement qui leur est imprimé. C'est pourquoi aussi elle s'allie bien et coexiste avec la nécessité : l'eau du fleuve coule librement, et cependant nécessairement. Les actes volontaires de l'homme, qui sont libres, sont pareillement nécessaires, puisqu'ils ont des causes qui ont elles-mêmes des causes, lesquelles remontent finalement à la cause des causes qui les prévoit, les détermine, les domine et les enchaîne toutes : de telle sorte que nier la fatalité divine de nos libres volontés, c'est nier dans Dieu même la causalité, l'efficacité, la toute-science et la toute-puissance.

Tel est l'homme en lui-même, dans le système de Hobbes : corps animé et intelligent, qui a la double faculté de la sensation et de l'affection. Qu'est-il dans ses rapports avec Dieu et la société ?

D'abord à l'égard de Dieu, comme il ne le conçoit ni ne le sent, il devrait n'avoir avec lui aucuns rapports spirituels, ni rapports de pensée,

ni rapports d'affection, ni rapports d'action; il devrait vivre vis-à-vis de lui dans l'ignorance et l'indifférence, et rester étranger à toute espèce de culte : car au fond ce serait un Dieu qui serait comme s'il n'était pas, tant il serait hors de la portée de ses diverses facultés. Mais, par une concession qu'il est difficile d'expliquer, et qui cependant semble sincère, Hobbes attribue à l'homme, pour s'élever à Dieu, à défaut de la science, l'inspiration et la foi, ou, selon l'expression de saint Paul, l'évidence des choses invisibles; et, en conséquence, il lui propose certains dogmes et certains préceptes qui ont pour but de régler sa conscience et sa vie. C'est ainsi qu'il lui recommande de croire en Dieu comme en un être éternel et infini, souverainement bon, juste et fort, créateur et roi de l'univers, notre seigneur et notre père, et à tous ces titres, de l'aimer, de l'honorer et de le servir, comme il convient à sa majesté. Mais, qu'on ne le perde pas de vue, ce n'est pas au nom de la philosophie, c'est au nom de la religion qu'il lui donne cet enseignement : aussi, est-ce une inconséquence dans Hobbes, lui si libre et, on peut le dire sans crainte, si téméraire penseur, que d'en avoir ainsi appelé de la raison à la foi, de la science à la tradition; et il n'a fallu rien moins que la conscience profonde qu'il a dû sans doute avoir du vice de son système, pour qu'il lui donnât un supplément en si manifeste opposition avec l'ensemble et l'esprit des maximes qu'il professe.

Les opinions de Hobbes sur les rapports de l'homme avec ses semblables, ou sur l'origine et les bases de la société sont trop connues, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longtemps. En principe, l'homme n'est pas créé et n'est pas né sociable; il n'est pas, comme on l'a pensé, un animal politique : il vient au monde, sinon seul, du moins sans lien certain, et s'il s'élève à la société, c'est par convention et accident, et nullement par nature. L'homme est, en effet, l'égal de l'homme; il en est en même temps l'ennemi : il peut donc lui faire la guerre, et il la lui fait inévitablement; mais la guerre, qui lui semble d'abord un moyen de conservation, ne tarde pas à lui paraître un état de destruction; il y renonce pour la paix; la paix, c'est la société. La société une fois formée, il s'agit de la maintenir; on ne la maintient qu'en y constituant un pouvoir qui la domine; ce pouvoir doit être absolu, sacré et inaliénable, concentré dans un seul, et tellement établi, que, quoi qu'il fasse, il soit toujours obéi et inviolable.

Après avoir fait connaître successivement les éléments les plus essentiels de la doctrine de Hobbes, nous allons les reprendre dans le même ordre, pour les soumettre à quelques observations critiques naturellement suggérées par cette analyse.

Hobbes a défini la philosophie : la connaissance rationnelle des causes par les effets et des effets par les causes. Ce n'est donc pas à ses yeux une science particulière, telles que sont, par exemple, la géométrie ou la psychologie, ou même, d'une manière plus générale, les sciences physiques et morales : c'est la science elle-même à quoi qu'elle s'applique; c'est la science universelle dans toutes ses branches et toute son étendue; c'est la science principe et lien de toutes les autres. Ainsi l'avaient entendue Platon et Aristote; ainsi l'ont également entendue Descartes et Leibniz : il n'y a donc rien à reprendre dans les paroles de Hobbes, pour l'avoir comprise et expliquée comme ces maîtres de la pensée. Mais tout en paraissant se proposer et embrasser le même objet, il l'a cependant doublement réduit et rétréci. Ainsi, premièrement, il n'a vu dans les choses que des causes et des effets. Or, d'après cette manière de voir, quoiqu'il n'ait pas précisément méconnu la substance, il l'a cependant un peu trop effacée. La préoccupation contraire a mené loin Spinoza; celle-ci pourrait avoir aussi ses inconvénients et ses périls. Il ne faut pas plus sacrifier la substance à la cause, qu'il ne faut sacrifier la cause à la substance. Hobbes a peut-être trop incliné d'un côté de préférence à l'autre. Il a abondé dans la cause, dont il a eu le tort d'altérer et de fausser la nature. Mais ce n'est pas là qu'est sa faute la plus considérable et la plus grave, elle est dans la manière dont il a arbitrairement, et au grand dommage de la vérité, retranché de l'objet de la philosophie tout ce qui n'est pas corps ou du corps, c'est-à-dire Dieu et l'âme; en sorte que si, au début, il a d'abord paru entrer dans la large voie des grands maîtres, il n'y marche un moment que pour en sortir aussitôt et se jeter dans la fausse route qu'il a suivie jusqu'au bout.

La méthode, à ses yeux, n'est que le raisonnement ou le calcul. Mais n'est-elle, en effet, rien de plus? Outre le raisonnement et avant le raisonnement, n'y a-t-il pas l'expérience, et Hobbes l'a-t-il suffisamment reconnue et appréciée? On peut d'abord en douter, quand on le voit, lui le disciple et le collaborateur de Bacon, faire si peu d'état de l'*induction,* tant célébrée par son maître.

Mais on en acquiert ensuite de plus en plus la conviction, quand on le voit affirmer que la vraie physique doit être mathématique, et que la science n'est que la connaissance par le raisonnement. C'est donc évidemment le raisonnement qu'il préfère comme méthode, et, quoique très-nettement sensualiste par le fond, il est rationaliste par la forme. C'est un géomètre en philosophie; heureux si cette géométrie reposait chez lui sur des bases plus solides et plus larges!

Nous ne reviendrons pas ici sur son nominalisme, que nous avons suffisamment caractérisé en l'exposant. Il suffira de dire que Hobbes, en ramenant, comme il le fait, la vérité aux mots et les mots à une convention, rend non-seulement toute science subjective et verbale, mais la rend même arbitraire : il n'y a plus de science que celle qu'il plaît à l'homme de déposer dans des expressions, œuvres elles-mêmes de son libre arbitre. De sorte qu'il a dans son langage la mesure de toutes choses, dans sa volonté à son tour la mesure de son langage, et qu'il est ainsi à lui-même son principe et sa règle de logique et de vérité.

Cette couleur générale de la philosophie de Hobbes se marque sensiblement dans toutes ses théories, mais plus particulièrement encore dans sa *Philosophie première,* quand il essaye de définir le temps et l'espace. Que sont, en effet, pour lui le temps et l'espace? Des images et comme des impressions qui nous sont restées dans l'esprit, mais qui n'y sont restées que par le moyen qui les retient, que par les *notes* qui les y fixent, que par les mots qui les expriment : les voilà donc finalement réduits de la réalité objective à la réalité subjective, et dans cette réalité elle-même à l'état de représentations, de restes de sensations, qui seraient vains sans la parole, que la seule parole fait valoir.

Sa théorie de la connaissance a une grande importance : car, comme il y est affirmé que la connaissance n'est, à l'origine, que la sensation ou la perception sensible, il s'ensuit que, même par le raisonnement, il n'y a de science que des choses sensibles, et qu'alors il faut ou nier les choses morales, ou les ramener par l'analyse à

la nature des choses sensibles. Et ce double parti, Hobbes le prend tour à tour, selon qu'il convient le mieux au développement de son système.

C'est ainsi qu'il retranche Dieu de la science; c'est ainsi qu'il y laisse l'âme, mais en la faisant chose corporelle. Du reste, il n'est pas besoin de montrer ce que cette théorie, considérée soit dans son principe, soit dans ses applications, a d'incomplet et de faux. La simplicité qui en fait le mérite, ne la sauve pas de la fausseté, et elle demeure convaincue de ne rendre qu'un compte imparfait des phénomènes de la connaissance, dont même elle néglige ou altère les plus essentiels et les plus profonds.

Quant à la théorie des affections, elle est peut-être plus capitale encore, du moins quant aux conséquences qu'elle doit avoir en morale.

Nous n'insisterons pas sur ce qu'elle présente d'hypothétique et de vague, lorsqu'elle assigne aux affections pour siége et centre le cœur, pour cause immédiate le mouvement qui vient de la tête au cœur, pour cause première et éloignée les corps avec lesquels nous sommes en relation. Ni tous les faits, ni les vrais faits, ne sont reproduits fidèlement dans une telle théorie, on peut le dire, plus mécanique que physiologique, et plus physiologique que psychologique. Mais ce qu'il y a de plus grave à noter, c'est que, comme on l'a remarqué, une telle explication ne suppose et ne peut supposer que des affections physiques, puisqu'elle les attribue toutes à une substance et à une cause purement physiques : ainsi, à moins de ne voir, par exemple (et c'est, il est vrai, ce que fait Hobbes), dans la pitié, dans la charité, dans l'indignation, dans l'admiration, etc., que des phénomènes organiques, produits en nous par l'impression d'objets qui n'ont rien de moral, il faut bien reconnaître que les plus profondes, les plus nobles et les plus saintes passions de l'âme humaine sont méconnues ou niées dans cette étroite analyse, et que l'homme, sous ce rapport, reste en lui-même un animal, que toute sa raison ne peut élever au-dessus de la plus grossière et de la plus humble sensibilité : car elle-même ne peut dépasser le cercle de la nature, et l'entraîner à sa suite dans les hautes régions du bien, du beau et du divin.

De plus, cette même théorie, en réduisant la volonté à une affection prédominante, laquelle n'est prédominante que par une suite nécessaire de l'action des objets, et la liberté à l'absence d'obstacle à la volonté, circonstance qui, comme on le voit, ne dépend que de la fatalité, cette théorie porte une visible atteinte à la moralité humaine; et de la sorte, après avoir détruit le principe du devoir, elle en détruit également la faculté et le pouvoir. Certes, il ne saurait y avoir en morale une doctrine à la fois plus fâcheuse et plus fausse.

L'homme n'est pas religieux, selon Hobbes, légitimement et par le développement régulier de sa raison; il ne peut pas l'être par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu : il ne l'est que par inspiration, tradition, théologie, ce qui, au fond, n'est réellement l'être que par illusion ou déception : car il n'y a de vrai que la science et ce qu'enseigne la science. Aussi Hobbes traite-t-il la religion plutôt comme un artifice et une combinaison politiques, que comme la satisfaction naturelle d'un des plus sincères et des plus profonds besoin de l'âme humaine, que comme un moyen d'éducation appliqué à la préparer dans cette vie à une autre vie : il en méconnaît ainsi la vérité et l'esprit.

L'homme n'est pas, non plus, un être vraiment social; d'abord il ne l'est pas primitivement, il est plutôt le contraire : ensuite, quand il le devient, ce n'est pas par devoir, par amour, par quelque douce et vive sympathie : c'est par calcul, par égoïsme, par cette seule considération que la paix vaut mieux que la guerre pour sa propre conservation. En sorte que la société n'est point pour lui la condition nécessaire et légitime de son perfectionnement général au sein de ses semblables, avec la justice pour règle et l'amour pour attrait : c'est simplement l'absence de la lutte et de la violence, quels que soient d'ailleurs les moyens par lesquels s'établit et se maintient cet état. Ainsi constituée, la société n'est qu'un fait qu'il accepte parce qu'il lui convient, qu'il respecte tant qu'il lui convient; mais qui n'a rien en lui-même d'obligatoire et de saint, et qu'il est libre, quand il en a la force, de modifier et de changer, sauf ensuite à y revenir, si son intérêt l'y rappelle.

Outre les ouvrages de Hobbes qui ont été mentionnés dans le cours de cet article, nous devons citer sa controverse avec l'évêque Bramhall : *Quæstiones de libertate, necessitate et casu, contra Bramhallum episcopum derriensem*, in-4, Londres, 1656; — sa biographie écrite par lui-même en vers latins et en prose : *Vita Thomæ Hobbes*, in-4, ib., 1679, et dans le *Vitæ Hobbianæ auctarium*, in-8, ib., 1681, et in-4, 1682. — La plupart des ouvrages de Hobbes, à l'exception du traité *de Cive*, ont été réunis sous le titre de *Moral and political Works*, in-f°, Londres, 1750. — Le *de Cive*, le *de Corpore politico* et le traité *de Natura humana* ont été traduits en français, le premier par Sorbière, le dernier par le baron d'Holbach, et réunis sous ce titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes*, 2 vol. in-8, Neufchâtel (Paris), 1787.

On peut consulter sur Hobbes : Lambert Welthysen, *De principiis juris et decori, dissertatio epistolica, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii de Cive, Amstelodami*, 1851, in-12; — Cousin, *Cours de philosophie de* 1828. *Premiers Essais;* — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 12e leçon et suiv.; — Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France* au XVIIe siècle, t. I. Ph. D.

HŒPFNER (Louis-Jules-Frédéric), jurisconsulte, philosophe, né à Giessen en 1743, professeur de droit à l'université de la même ville, puis juge à la cour d'appel de Hesse-Darmstadt, mort à Darmstadt, en 1797. Indépendamment de plusieurs écrits concernant le droit positif, il a publié sur le droit naturel un ouvrage longtemps en vogue et plusieurs fois réimprimé, dont les principes sont empruntés à la philosophie morale de Wolf. Cet ouvrage, composé en allemand, a pour titre : *Droit naturel des individus, des sociétés et des peuples*, in-8, Giessen, 1780 et 1796. Il est également l'auteur d'un petit écrit sur cette question de morale : *Pourquoi les devoirs des hommes sont-ils tantôt parfaits et tantôt imparfaits? Quels sont ceux qui appartiennent à la première ou à la seconde classe?* in-4, ib.; 1779. X.

HOFFBAUER (Jean-Christophe), né à Bielefeld, en 1766, mort à Halle, en 1827, après y avoir enseigné la philosophie depuis 1794, était attaché à la doctrine de Kant, qu'il a développée et complétée à certains égards dans les écrits suivants : *Analyse des jugements et des raisonnements*, in-8, Halle, 1792; — *Droit naturel, déduit de la notion de droit*, in-8, ib., 1763; — *Éléments de la logique, avec une esquisse de la psychologie expérimentale*, in-8, ib., 1794 et 1810; — *Recherches sur les objets les plus importants du droit naturel*, in-8, ib., 1795; —

Histoire naturelle de l'âme, in-8, ib., 1796; — *Principes généraux du droit politique*, in-8, ib., 1797; — *Éléments de philosophie morale et particulièrement de la science des mœurs*, in-8, ib., 1798; — *Recherches sur les objets les plus importants de la philosophie et de la théologie morale*, in-8, ib., 1799; — *des Périodes de l'éducation*, in-8, Leipzig, 1800; — *Recherches sur les maladies de l'âme, etc.*, Halle, 3 parties in-8, 1802-1807; — *la Psychologie dans ses principales applications à la science du droit*, in-8, ib., 1808; — *de l'Analyse en philosophie*, in-8, ib., 1810; — *Essai sur l'application la plus sûre et la plus facile de l'analyse dans les sciences philosophiques*; ouvrage couronné, avec des suppléments, in-8, Leipzig, 1810; — *le Droit général ou naturel et la Morale considérés dans leurs rapports mutuels de dépendance et d'indépendance*, in-8, Halle, 1816. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand. Les plus intéressants sont ceux qui concernent la logique et la psychologie. Hoffbauer, un des écrivains les plus féconds de l'école de Kant, a aussi contribué à la rédaction de plusieurs journaux de droit et de médecine. Enfin il a fourni plusieurs articles de philosophie dans l'*Encyclopédie* de Ersch et de Gruber. X.

HOLBACH (Paul Thiry, baron d'), un des philosophes du XVIIIe siècle qui travaillèrent avec le plus d'activité à démolir l'édifice religieux, naquit en 1723 à Heidelsheim, dans le Palatinat. On ne sait rien de son enfance, sinon qu'il vint de bonne heure à Paris, où il passa la plus grande partie de sa vie. Son père lui avait laissé une grande fortune, dont il fit le plus noble usage, protégeant les artistes et les hommes de lettres, et les aidant de ses conseils et de ses recherches comme de ses secours. Étroitement lié avec Diderot, d'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel, l'abbé Raynal et tout le parti philosophique, son salon devint le quartier général des encyclopédistes. Le rôle important que les salons jouèrent au XVIIIe siècle, cette domination qu'ils exercèrent sur l'opinion publique, s'expliquent parfaitement à une époque où la fermentation des esprits tournés vers la critique des dogmes et des institutions religieuses, politiques et sociales, n'avait pour s'exhaler ni la presse libre ni la tribune. La maison du baron d'Holbach devint donc un de ces centres où les gens d'esprit, par leur réunion, sentaient leurs forces se multiplier, et s'exaltaient, s'encourageaient mutuellement à la destruction du vieil édifice, ou à la conquête des idées nouvelles. Tous les étrangers de distinction qui venaient à Paris se faisaient présenter chez lui. Il donnait deux dîners par semaine, et l'abbé Galiani lui écrivait de Naples, le 7 avril 1770 : « La philosophie, dont vous êtes le premier maître d'hôtel, mange-t-elle toujours de bon appétit? » Dans ce salon, qui était, pour ainsi dire, le café de l'Europe, on jugeait les ouvrages nouveaux; toutes les opinions venaient s'y essayer avant de se produire devant le public. On peut voir dans les *Confessions* de Rousseau ce qu'il y dit du club holbachique. L'abbé Morellet a écrit dans ses *Mémoires* : « On y disait des choses à faire tomber cent fois le tonnerre sur la maison, s'il tombait pour cela. »

Cependant le baron d'Holbach ne se bornait pas à être l'amphitryon de la philosophie. Avec ses goûts studieux et son vaste savoir, animé d'un intérêt sincère pour le progrès des connaissances humaines, empressé de communiquer aux autres tout ce qu'il croyait pouvoir leur être utile, il joua lui-même un rôle actif dans la croisade déclarée alors contre les vieux préjugés et, il faut le dire aussi, contre des doctrines respectables, sans lesquelles la nature humaine mutilée se dégrade, et la société, détournée de son but le plus noble, se réduit à un mécanisme sans autre fin que de satisfaire de grossiers appétits.

La liste chronologique des nombreux ouvrages du baron d'Holbach nous donne de précieuses indications sur la marche que suivit son esprit, et sur le cours que ses idées reçurent du milieu au sein duquel il vivait. A l'exception d'une lettre sur l'Opéra, et d'une traduction des *Plaisirs de l'imagination* d'Akenside, ses douze premières publications de l'année 1752 à l'année 1766 ne sont que des ouvrages scientifiques, traduits de l'allemand, tels que l'*Art de la verrerie*, de Neri, Merret et Kunckel; la *Minéralogie*, de Wallerius; *Introduction à la Minéralogie*, de Henckel; *Chimie métallurgique*, de Gellert; *Essai d'une histoire des couches de la terre*, de Lehmann; l'*Art des mines*, du même; *Œuvres métallurgiques* de Christian Orschall; *Recueil des Mémoires les plus intéressants de chimie et d'histoire naturelle contenus dans les actes de l'Académie d'Upsal et dans les Memoires de l'Académie de Stockholm*; *Traité du soufre*, de Stahl. C'est donc avec justice que ses contemporains ont mentionné les services qu'il a rendus à l'histoire naturelle et aux sciences physiques. On sait d'ailleurs qu'il fit pour l'*Encyclopédie* un grand nombre d'articles sur la chimie, la pharmacie, la physiologie, la médecine.

Mais ce qui est digne de remarque, ce sont les conséquences de ces premières études, et le tour nouveau qu'elles donnèrent à ses pensées. En étudiant l'histoire naturelle des couches de la terre, il crut apercevoir une contradiction frappante entre les notions géologiques réputées les plus certaines, et quelques traditions consignées dans les livres sacrés. Ce siècle incrédule avait réservé toute sa foi pour les sciences physiques et mathématiques; et dès que les idées surnaturelles paraissaient être en opposition avec les données de la nature, on pouvait pressentir pour conclusion inévitable l'abandon où la négation des premières. C'est ainsi que d'Holbach et ses amis en vinrent, non-seulement à mettre en question les traditions bibliques, à attaquer certains dogmes du christianisme, et à combattre toutes les religions positives, mais à vouloir démontrer l'inutilité du dogme de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, pour l'établissement de la morale.

Le premier écrit que d'Holbach composa dans ce sens fut *le Christianisme dévoilé*, ou *Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, publié en 1767. On le mit sous le nom de Boulanger, comme pour faire pendant à l'*Antiquité dévoilée*. Ce livre, que les philosophes eux-mêmes désignèrent comme le plus hardi et le plus terrible qui eût jamais paru dans aucun lieu du monde, a pour préface une lettre où l'auteur examine si la religion est réellement nécessaire ou seulement utile au maintien et à la police des empires, et s'il convient de la respecter sous ce point de vue. Après avoir donné à ce problème une solution négative, il entreprend de prouver par son ouvrage l'absurdité et l'incohérence du dogme chrétien et de la mythologie qui en résulte, ainsi que la mauvaise influence qu'il a exercée sur les esprits et sur les âmes. Dans la seconde partie, il examine la morale chrétienne, et il prétend prouver que, dans ses principes généraux, elle n'a aucun avantage sur toutes les morales du monde, parce que la justice et la bonté sont recommandées dans tous les catéchismes de l'univers, et que

chez aucun peuple, quelque barbare qu'il fût, on n'a jamais enseigné qu'il fallût être injuste et méchant. Quant à ce que la morale chrétienne a de particulier, l'auteur prétend démontrer qu'elle ne peut convenir qu'à des enthousiastes peu aptes à remplir les devoirs de la société, pour lesquels les hommes sont dans ce monde. Il entreprend de prouver, dans la troisième partie, que la religion chrétienne a eu les effets politiques les plus sinistres et les plus funestes, et que le genre humain lui doit tous les malheurs dont il a été accablé depuis quinze à dix-huit siècles.

Pendant plus de dix ans, une suite d'ouvrages non moins hostiles aux principes religieux se succédèrent sans relâche. La même année 1767 vit paraître *l'Esprit du clergé,* ou *le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes; de l'Imposture sacerdotale,* ou *Recueil de pièces sur le clergé.* L'année suivante, il fit imprimer sept écrits du même genre, parmi lesquels nous citerons seulement ceux qui partagèrent, avec le *Système de la nature* et *le Christianisme dévoilé*, l'honneur d'être condamnés, par arrêt du Parlement, du 18 août 1770, à être brûlé par la main du bourreau, savoir : *la Contagion sacrée,* ou *Histoire naturelle de la superstition; Théologie portative,* ou *Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne.* Nous croyons superflu d'énumérer tous ces pamphlets contre le christianisme et contre le théisme, dont le nombre ne s'élève pas à moins de vingt-cinq ou vingt-six.

C'est en 1770 que parut le fameux *Système de la nature,* auquel surtout est resté attaché le nom du baron d'Holbach, bien qu'on y eût inscrit d'abord celui de Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce manuel de l'athéisme, écrit d'une manière lourde, prolixe et pédantesque, et même avec une sorte de fanatisme intolérant, n'excita pas seulement les poursuites du clergé et du Parlement, il révolta aussi le bon goût de Voltaire, qui, dans son impatience, écrivait sur les pages de son exemplaire des notes, ou plutôt des sarcasmes contre les mauvais principes, et surtout contre le mauvais style du livre. Il en rédigea même une réfutation, qui forme aujourd'hui une des sections de l'article Dieu du *Dictionnaire philosophique.*

Le *Bon sens,* ou *Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles,* publié en 1772, et souvent réimprimé sous le nom du curé Meslier, est le *Système de la nature,* dépouillé de son appareil abstrait et métaphysique. C'est l'athéisme mis à la portée de la populace ; c'est le catéchisme de cette doctrine, écrit d'un style simple, et parsemé d'apologues pour l'édification des jeunes apprentis athées. Même parmi les penseurs qui alors se piquaient peu d'orthodoxie, bon nombre ne se dissimulaient pas l'extrême danger de répandre de pareils ouvrages, et ils en regardaient la multiplication comme un symptôme effrayant.

Le *Système social,* ou *Principes naturels de la morale et de la politique,* qui fut condamné par arrêt du Parlement, du 16 février 1776, est de l'année 1773. La première partie renferme les principes naturels de la morale; la seconde les principes naturels de la politique: la troisième traite de l'influence du gouvernement sur les mœurs, ou des causes et des remèdes de la corruption. Le but de cet ouvrage est d'établir une morale et une politique indépendantes de tout système religieux, et de fonder sur cette politique le droit public des nations et la prospérité des empires. Il semble que l'auteur, après avoir renversé les antiques barrières opposées jusqu'alors aux vices et aux passions de l'humanité, sente le besoin d'en élever de nouvelles; mais ses déclamations vertueuses ont assez peu d'efficacité, et il est trop aisé d'en reconnaître l'impuissance. Grimm dit à propos de ce livre : « Les capucinades sur la vertu, et il y en a beaucoup dans le *Système social,* ne sont pas plus efficaces que les capucinades sur la pénitence et la macération. Incessamment nous aurons des capucins athées, comme des capucins chrétiens, et les capucins athées choisiront l'auteur du *Système social* pour leur père gardien. »

Par un bonheur providentiel, les funestes effets que pouvaient produire de pareils livres sont neutralisés par l'ennui qui s'en exhale. Il faut s'armer d'un véritable courage pour en poursuivre la lecture jusqu'au bout. Quelques pages que la verve de Diderot y a semées par-ci par-là. ne suffisent pas pour corriger la monotonie d'un style à la fois diffus, prétentieux et déclamatoire.

Presque toutes ces publications sortaient de la fabrique de Michel Rey, d'Amsterdam. Les personnes mêmes qui fréquentaient la maison du baron d'Holbach ignoraient qu'il en fût l'auteur. Il confiait ses manuscrits à Naigeon, qui les faisait passer par une voie sûre à Michel Rey : celui-ci les renvoyait en France imprimés, et souvent d'Holbach en entendait parler à sa table avant d'avoir pu s'en procurer un exemplaire. C'est ce qui arriva pour le *Système de la nature.*

Les torts de son esprit, les erreurs dangereuses qu'il a propagées avec une fâcheuse persévérance, ne nous rendront pas injustes pour ses qualités personnelles. Parce qu'il eut le malheur de ne pas croire en Dieu, et de prétendre fonder la morale sur l'athéisme, faut-il méconnaître sa bienfaisance, à laquelle les plus illustres de ses contemporains ont rendu hommage? C'est de lui que Mme Geoffrin disait avec cette originalité de bon sens qui caractérisait souvent ses jugements : « Je n'ai jamais vu un homme plus simplement simple. » C'est son caractère que Rousseau, dans sa *Nouvelle Héloïse,* a voulu représenter sous le personnage de Wolmar; c'est de lui que Julie écrit à Saint-Preux : « Il fait le bien sans espoir de récompense; il est plus vertueux, plus désintéressé que nous. »

Le baron d'Holbach mourut à Paris, le 21 janvier 1789, dans sa soixante-septième année. Consultez un Mémoire de M. Damiron, sur d'Holbach, dans le tome IX du compte rendu des *Séances de l'Académie des sciences morales et politiques.* A...d.

HOLCOT (Robert), philosophe et théologien anglais d'une grande réputation au xive siècle. Il appartient à l'ordre des Augustins, dont il était le général, et défendit avec beaucoup d'éclat la cause du nominalisme. Il est mort en 1349. X.

HOLLMANN (Samuel-Chrétien), né en 1696, professeur de philosophie à Wittemberg, puis à Goëttingue, et mort dans cette dernière ville, en 1787, commença par être un des adversaires de Wolf, devint plus tard son défenseur, et finit par l'éclectisme, tel qu'on le comprenait alors en Allemagne. Ses ouvrages, dénués d'originalité, mais d'un style précis et clair, obtinrent beaucoup de succès dans les universités allemandes. En voici les titres : *Commentatio philosophica de harmonia inter animam et corpus præstabilita,* in-4, Wittemberg, 1724 (cet écrit est dirigé contre le système de l'harmonie préétablie) ; — *Commentatio philosophica de miraculis et genuinis eorumdem criteriis,* in-4, Francfort et Leipzig, 1727 ; — *Institutiones phi-*

losophicæ, 2 vol. in-8, Wittemberg, 1727; — *Dissertatio de vera philosophiæ ratione*, in-4, ib., 1728; — *Paulo uberior in omnem philosophiam introductio*, 3 vol. in-8, t. I, Wittemberg, 1734; t. II et III, Goëttingue, 1734-1740; — *Institutiones Pneumatologiæ et Theologiæ naturalis*, in-8, ib., 1740; — *Philosophia prima, quæ vulgo metaphysica dicitur*, in-8, ib., 1747; — *Discours sur Dieu et la sainte Écriture*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1783 (all.). X.

HOME (Henri), lord Kames, naquit en 1696 à Kames, dans le comté de Berwick, en Écosse, remplit successivement plusieurs fonctions judiciaires, s'occupa à la fois de jurisprudence, d'agriculture, de littérature, de philosophie, et mourut à Édimbourg, le 27 décembre 1782, laissant la réputation d'un homme de bien et d'un grand écrivain. Dans un ouvrage qui a pour titre *Essais sur les principes de morale et de religion naturelle* (*Essays on the principles of morality and natural religion*, in-8, Édimbourg, 1751), Home s'efforce de soutenir la doctrine du sens moral enseignée pour la première fois par Hutcheson, et de nier à peu près la liberté humaine. Un autre de ses écrits, beaucoup plus célèbre et plus goûté que le premier, les *Éléments de critique* (*Elements of criticism*, 3 vol. in-8, Londres, 1762, et Édimbourg, 1765) ont pour but de faire connaître les principes sur lesquels reposent nos jugements en matière de goût. Ce qu'il y a de plus louable dans ce livre, c'est l'idée générale dont il est le développement, et qui n'était pas encore très-répandue alors; c'est la pensée d'introduire l'observation psychologique dans les œuvres de l'imagination et les sentiments qu'elles excitent en nous. Mais, dominé par un empirisme étroit, l'auteur confond sous un même nom et dans une même idée l'utile et le beau. Ainsi, une maison très-irrégulièrement construite doit être, selon lui, réputée pour belle, dès qu'elle est commode, et le défaut de symétrie qu'on peut remarquer dans la forme d'un arbre ne lui ôte rien de sa beauté, si l'on sait qu'il porte de bons fruits. La manière dont il définit le sublime est un peu moins grossière, bien qu'elle laisse encore beaucoup à désirer, et nous montre chez lui l'absence de toute profondeur dans les idées. Le sentiment du sublime, pour lui, c'est l'émotion produite en nous par quelque chose de grand, que notre esprit ne peut saisir qu'avec un certain effort. Quant au rapport qui existe entre ce sentiment et celui du beau, il ne cherche pas à le comprendre, et ne semble pas même se douter qu'il existe. Précurseur du romantisme, il rejette dans la poésie dramatique la fameuse règle des trois unités, ne respectant que l'unité d'action. — Les deux ouvrages que nous venons de citer ne sont pas les seuls que Home ait consacrés à la philosophie. Il faut y joindre ses *Principes de l'équité* (*the Principles of equity*), in-f°, Londres, 1760; son *Introduction à l'art de penser*, in-12, ib., 1761, simple recueil de maximes à l'imitation de celles de la Rochefoucauld; ses *Esquisses de l'histoire de l'homme*, 2 vol. in-4, ib., 1774; et enfin la dernière production de sa plume : *Quelques idées sur l'éducation, concernant principalement la culture du cœur*, in-8, ib., 1781. Nous n'avons point à nous occuper ici de ses écrits de jurisprudence. — Lord Wooddhouse a publié, en 1807, 2 vol. in-4 de *Mémoires sur la vie et les écrits de H. Home de Kames*. X.

HOMÉOMÉRIES, voy. ANAXAGORE.

HOMÉRIQUE (PHILOSOPHIE). Aristote affirme dans sa *Poétique* que *la poésie est quelque chose de plus philosophique que l'histoire*; elle résume en effet, dans la généralité des caractères qu'elle décrit, les passions et les mœurs de tout un peuple ou d'une époque entière; et Homère nous semble le plus profond historien des temps héroïques de la Grèce, lorsqu'il personnifie avec une admirable vérité la prudence de la vieillesse dans Nestor, les vertus conjugales dans Andromaque et Pénélope, le courage guerrier dans Hector et dans Achille, la douleur paternelle dans Priam. Mais la belle pensée d'Aristote paraît avoir passé inaperçue au milieu des écoles grecques, et la philosophie d'Homère, après Aristote comme avant lui, a fait le sujet des interprétations les plus diverses, souvent les plus extravagantes.

Longtemps les poëmes homériques furent acceptés en Grèce comme une tradition fidèle des vieux âges. A part quelques allégories évidentes, comme la personnification des Prières et de la Discorde, tous les héros du poëte, tous les dieux de sa mythologie, passaient dans l'imagination populaire pour des êtres bien réels. Le paganisme était alors dans toute sa force; la religion tenait à l'histoire; l'une et l'autre se prêtaient réciproquement crédit et autorité : l'histoire, c'était la mythologie. Cela dura jusqu'à Pisistrate, et peut-être au delà. Mais alors la philosophie se détache des enveloppes de la mythologie; la raison s'éveille et demande compte aux croyances populaires des fables dangereuses qu'elles accréditent et des mauvais exemples qu'elles offrent pour la pratique de la vie; et, comme en pareil cas l'attaque ne pouvait s'adresser au peuple lui-même, elle est dirigée contre les poëtes qui s'étaient faits les interprètes de ses superstitions, et qui les avaient consacrées dans leurs chants. Pythagore, selon Hiéronyme, (un de ses historiens (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. XXI), étant descendu aux enfers, y avait vu l'âme d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain et gémissante; celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des impiétés qu'il avait proférées contre les dieux, leur prêtant des passions, leur attribuant des vices et des crimes qui déshonoreraient l'humanité. Xénophane de Colophon avait écrit contre la théologie de ces deux poëtes des vers qu'il récitait lui-même (Diogène Laërce, liv. IX, ch. XVIII), et dont Sextus Empiricus nous a conservé un curieux fragment. Héraclite n'était pas moins sévère : il déclarait Homère et Hésiode dignes d'être honteusement chassés des fêtes publiques, où les rhapsodes chantaient leurs poëmes.

A toutes ces accusations, que Platon a reproduites avec éloquence, mais avec les réserves d'une admiration que le génie ne pouvait refuser au génie, il fallait répondre, en ménageant les deux intérêts contradictoires de la poésie et de la morale. On chercha sous les vers d'Homère un sens différent du sens vulgaire, un *sous-sens* (ὑπόνοια), comme dit le grec avec une précision que nous ne pouvons exprimer en français que par un barbarisme. C'est ce qui, plus tard, s'appela l'*allégorie*, mot inconnu aux premiers philosophes apologistes d'Homère. Théagène de Rhegium, qui passe pour avoir le premier écrit sur ce sujet, puis le célèbre Anaxagore, au milieu du Ve siècle avant notre ère, puis Stésimbrote de Thasos, et Métrodore de Lampsaque (ce dernier, élève d'Anaxagore, ne doit pas être confondu avec l'épicurien du même nom), expliquèrent les fictions étranges dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont remplies, en supposant que le poëte s'en servait comme d'un voile pour cacher soit les mystères de la physique, soit les vérités de la morale. Ainsi le combat des

dieux, au vingtième chant de l'*Iliade*, était ramené à une lutte des éléments contre les éléments, ou des vices contre les vertus. Apollon, disait Théagène, s'oppose à Neptune comme le feu à l'eau; Minerve à Mars, comme la sagesse à la folie; Junon à Diane, comme l'atmosphère terrestre à la lune; Mercure à Latone, comme la raison à l'oubli. Métrodore, selon le témoignage de Tatien, soutenait en général que Junon, Minerve et Jupiter ne sont pas ce que s'imaginent ceux qui leur élèvent des temples; que ce sont des substances physiques, des agrégats d'éléments, et qu'Achille, Hector, tous les Grecs et tous les barbares du parti d'Hélène et de Pâris sont des créations poétiques du même genre. Agamemnon, entre autres (c'est le seul trait particulier qui nous reste de ce système peu regrettable), Agamemnon était, pour Métrodore, une image allégorique de l'air. Certains interprètes recouraient à l'astronomie, étendant à tous les personnages de la mythologie le rapport incontestable qu'offrent quelques personnages mythiques, Apollon, par exemple, avec des corps de notre monde planétaire. Non content de personnifier dans Jupiter l'intelligence ordonnatrice du monde, Anaxagore voyait dans les flèches d'Apollon les rayons du soleil. Une fois engagé dans cette voie d'analogies périlleuses, on ne s'arrêtait pas. Les inventions les plus innocentes d'Homère étaient défigurées par les plus froides interprétations. Dans la description de la toile de Pénélope, on voulait qu'Homère eût tracé les règles de la dialectique : la chaîne représentait les prémisses; la trame, la conclusion; et la raison avait pour symbole la lumière dont Pénélope éclairait son ouvrage. Zénon, Chrysippe et les stoïciens donnèrent surtout dans ces bizarres excès, qui furent, à l'honneur du bon sens, combattus par d'autres critiques, surtout chez les alexandrins. Parmi ces derniers, Ératosthène soutenait, conformément a un principe de la *Poétique* d'Aristote, que le poëte veut avant tout amuser et non instruire. Aristarque protestait aussi contre toute explication allégorique. A leur école se rattachent sans doute ceux qui, d'après un scoliaste d'Homère, avouent tout simplement que l'auteur de l'*Iliade*, sans effort et sans calcul, prête à ses dieux les défauts et les passions des héros ses contemporains. Cela ne corrigeait pas complétement l'invraisemblance des fables homériques, comme auraient voulu le faire les Anaxagore et les Stésimbrote. C'était du moins quelque chose de replacer à leur date et d'excuser par la distance ces mœurs peu dignes d'imitation.

Toutefois il restait encore un pas à faire pour réconcilier sa mythologie avec la raison; il fallait distinguer dans le poëte, à côté des traits grossiers de la civilisation héroïque, les germes d'une moralité plus pure, et comme un pressentiment de toutes les nobles pensées qui plus tard ont fait la gloire du génie grec; il fallait signaler certaines peintures d'une pureté exquise: les adieux d'Andromaque et d'Hector, l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens; ici, la vertu dans tout son éclat; là, cette naïveté charmante qui en est comme le germe et la promesse. Ces descriptions de batailles, qui plus tard inspiraient la muse belliqueuse d'Eschyle, étaient d'utiles leçons de patriotisme. Enfin, de toute la poésie d'Homère il ressort je ne sais quel enseignement de courage, d'humanité ou tout au moins de compassion, de haute dignité morale. On est étonné de trouver chez les anciens si peu de traces d'une apologie aussi naturelle et aussi simple. Les rhéteurs, parmi lesquels nous ne pouvons plus citer aujourd'hui que Dion Chrysostome et Maxime de Tyr, en ont donné les premiers exemples; Horace en offre l'esquisse élégante dans son épître à Lollius; Plutarque y revient souvent dans son traité *Sur la lecture des poëtes;* et un docteur chrétien, saint Basile, semble en avoir consacré la vérité dans une page de son discours *à des jeunes gens sur la lecture des livres païens*, où il signale avec un charme éloquent de conviction la beauté morale du tableau d'Ulysse paraissant devant Nausicaa.

Malgré les Aristarque et les saint Basile, la subtilité de l'esprit grec ne put renoncer à ses chères allégories et à ses prétendues découvertes sur la philosophie d'Homère. On ne sait plus aujourd'hui comment cette philosophie était interprétée dans les ouvrages spéciaux de Favorinus, d'Œnomaüs, de Longin, sur ce sujet, et dans celui de Proclus *Sur les dieux chez Homère;* mais il nous reste de nombreux fragments du traité de Porphyre Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας, entre autres une explication de la fable du Styx; une autre de l'antre des nymphes dans l'*Odyssée*, où nous voyons que cet aventureux écrivain appliquait sans réserve la méthode allégorique. On possède encore, sous le nom d'un certain Héraclide ou Héraclite, un petit livre d'*Allégories homériques*, et c'est dans le même sens qu'a été composée la *Courte explication des erreurs d'Ulysse*, morceau anonyme que nous voyons rapporté tour à tour, sans preuve convaincante, à Porphyre ou à Nicéphore Grégoras. Du reste, ce dernier ouvrage, à en juger par une expression qui se trouve au chapitre VIII (édition de 1745, par J. Columbus), peut bien appartenir à un auteur chrétien. Les chrétiens, comme les païens, aiment à trouver des allégories dans les vieux poëtes. Eustathe recourt sans cesse à l'allégorie physique ou morale dans son volumineux commentaire sur l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et nous avons de Bernard de Chartres toute une interprétation allégorique de l'*Énéide*.

Des anciens, ce fâcheux abus de l'exégèse s'est répandu chez les modernes, et il nous a valu bien des paradoxes, bien des livres d'une érudition puérile ou absurde, dont l'analyse aurait ici peu d'utilité. On en trouvera l'indication à peu près complète à l'article *Homère*, dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius.

Quant à la *psychologie homérique*, c'est une curiosité plus sérieuse, dont se sont plus récemment avisés quelques philologues, M. Halbkart en 1796, et, après lui, M. Hamel (Paris, 1832). Réduite à ses seules proportions légitimes, ce n'est qu'une recherche du sens qu'Homère attachait aux mots désignant, dans la langue des siècles héroïques, les divers états de l'âme et ses diverses fonctions. Elle ne prétend pas plus faire d'Homère un psychologue, qu'on n'a voulu en faire un minéralogiste ou un médecin, quand on a rassemblé en des écrits spéciaux les notions que ses poëmes nous offrent sur la minéralogie ou la médecine. Chercher dans Homère l'origine de toutes les sciences et de tous les arts a été une des rêveries favorites des bas âges de la littérature grecque; et nous lisons encore, sous le nom évidemment supposé de Plutarque, un livre où cette prétention est poussée jusqu'aux plus ridicules conséquences, où, par exemple, on fait remonter jusqu'à notre poëte le système de Pythagore, parce que des mots qui, dans la langue homérique, désignent le bien et le mal, rappellent par leur étymologie l'*unité* et la *dyade* pythagoricienne. Voici quelques lignes de la conclusion de ce livre : « Comment n'attribuerions-nous pas toutes les connaissances à Homère, lorsque ceux qui sont venus après lui ont cru trouver dans ses poëmes des choses

même auxquelles il n'a pas pensé. Quelques-uns ont été jusqu'à employer ses vers pour la divination, et n'y ont pas eu moins de confiance qu'aux oracles d'Apollon. D'autres, en transposant ses vers et en les cousant, pour ainsi dire, les uns aux autres, les ont adaptés à des sujets absolument différents. » De telles pages mériteraient à peine une mention, si certaines erreurs ne devaient pas être comptées dans une histoire de l'esprit humain.

Sur la *Morale* d'Homère, voy. l'ouvrage récent de M. Louis Ménard, *la Morale avant les philosophes* (Paris, 1860). E. E.

HOMME, voy. Ame, Facultés, Destinée humaine.

HONNÊTE. Les Latins et les Grecs ont souvent disserté sur l'honnête, *honestum*, *honestas*, τὸ καλόν. Distinguer l'honnête de l'utile, déterminer le rapport de l'un et de l'autre, prouver que tout ce qui est honnête est utile, que tout ce qui est vraiment utile est honnête : tel est précisément l'objet des traités *des Devoirs* de Panétius et de Cicéron. Les moralistes anciens entendaient généralement par le Bien ou le souverain Bien, le bonheur, ce dont la possession rend parfaitement heureux, et le plaçaient, les uns dans le plaisir, d'autres dans la vertu, d'autres dans la réunion de toutes les choses auxquelles on donne le nom de bien. C'est ainsi que Cicéron entend et définit le Bien dans le traité *de Finibus bonorum et malorum* où il résume les principaux systèmes de morale de l'antiquité. On comprend alors que les anciens aient fréquemment désigné sous un autre nom, l'*honnête*, le principe de tous nos devoirs. Les modernes définissent autrement le Bien; pour eux, le souverain Bien, le véritable objet de la morale n'est pas le souverain bonheur, le bien que l'homme peut désirer de préférer, mais le bien absolu, le bien qu'il faut accomplir et qui est la règle de toutes nos actions.

Il en résulte que la notion moderne du bien absorbe l'antique notion de l'honnête; l'honnête, en effet, n'est pas autre chose, même pour les anciens, que le bien, source de tous nos devoirs. Il suffit donc de renvoyer le lecteur pour l'antiquité à la morale stoïcienne, particulièrement à Panétius et à Cicéron, pour les temps modernes aux articles Bien et Devoir, aux uns et aux autres pour la doctrine et la bibliographie. A. L.

HONORÉ ou **HONORIUS**, théologien et philosophe du commencement du XIIe siècle. On ignore la date et le lieu de sa naissance. Sur la foi d'un manuscrit qui porte cette mention *Augustodunensis*, on a répété qu'il était prêtre de l'église d'Autun, et il est ordinairement désigné sous le nom d'Honoré d'Autun; mais d'autres ont soutenu, non sans vraisemblance, qu'il était né en Allemagne; il est au moins certain qu'il y a résidé, comme le prouvent plusieurs passages de ses œuvres. Il florissait dans les premières années du XIIe siècle, et a dû mourir vers 1130. Ses ouvrages sont nombreux et la plupart ont été imprimés dans les trois bibliothèques des Pères, celles de Paris, de Lyon et de Cologne. Bernard Pez en a reproduit aussi quelques-uns dans son *Thesaurus anecdotorum*. La plupart traitent de matières purement théologiques, et l'on doit les négliger ici, bien qu'ils aient eu assez d'autorité pour que quelques-uns fussent attribués à saint Augustin et d'autres à saint Anselme ou à Abailard. Le peu de philosophie que l'on découvre dans ses écrits permet à peine de le ranger avec sûreté dans l'une des écoles qui, dès lors, divisent la scolastique. On inclinerait pourtant à le mettre parmi les réalistes : dans son traité *de Imagine mundi*, il expose que Dieu, en créant le monde, commence par concevoir en son intelligence les idées de toutes choses qui constituent le modèle de la création, « le monde archétype », puis la matière universelle, puis encore les espèces et les formes et enfin les individus. Dans un autre traité, *Scala cœli major*, l'esprit mystique se reconnaît au langage et aux idées : c'est comme un prélude à l'*Itinerarium* de saint Bonaventure. L'âme s'élève à Dieu par douze degrés, qui sont comme les moments successifs de la *Visio spiritualis*; au dernier, elle est hors des sens et perçoit spirituellement jusqu'à l'image des choses matérielles. Son spiritualisme excessif le porte même à avancer des propositions dont l'orthodoxie ne s'accommoderait pas. Les enfers et le ciel ne sont pas pour lui des réalités extérieures et n'ont pas leur place dans l'espace, *non sunt corporalia loca;* car tout lieu a les trois dimensions, et l'âme qui n'en a aucune ne peut être enfermée dans un lieu (*Thesaurus Anecdotorum*, t. II, p. 169). Il y a du reste une échelle plus petite pour s'élever au ciel : c'est l'amour et la charité. Le mysticisme chez Honoré semble indécis entre les deux directions où il s'engagera plus tard, la spéculation et la pratique; toutefois, il semble pencher vers la spéculation. Son opuscule de *Animæ exilio et patria* (ibid., p. 228) est une allégorie ingénieuse et subtile, tout à l'honneur de la science. L'exil de l'âme c'est l'ignorance, et la science c'est sa patrie. Pour entrer dans cette terre promise, il faut passer par dix villes, qui sont les dix arts libéraux et les livres qui en traitent. Au premier rang on rencontre : la dialectique, où on est reçu par cinq ports, les cinq universaux; qui a une citadelle, la substance, et neuf tours détachées, les neuf accidents; puis viennent la grammaire, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie, l'astronomie, la physique, la mécanique et l'économique. Enfin, dans deux opuscules, l'*Inevitabilis* (imprimé dans les bibliothèques des Pères, et à part à Anvers en 1620 et 1624) et le *de Libero arbitrio* (*Thesaurus anecdotorum*, t. II), il maintient la liberté de l'homme et essaye de la concilier d'une part avec l'influence de la grâce, et de l'autre avec celle des causes physiques qui pour lui se résument dans des influences planétaires. On peut consulter sur Honoré : Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum*, t. II, introduction; — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165; — *Biographie générale*, article Honoré, par M. Hauréau. E. C.

HUARTE (Juan), médecin et philosophe espagnol du XVIe siècle, né vers 1520 à Saint-Jean-Pied-de-Port, dans la Navarre française. Il s'est rendu célèbre dans toute l'Europe par son *Examen des esprits propres aux sciences* (*Examen de ingenios para las ciencias*, in-8, Pampelune, 1578, et plusieurs fois réimprimé depuis; la dernière fois à Amsterdam, in-12, 1662). On admirait dans cet ouvrage une grande indépendance d'esprit, des vues hardies, quelquefois profondes, jointes à un rare talent d'observation. L'auteur pose en principe que chaque science exige un esprit particulier ou des facultés d'un certain ordre. Il montre à quels signes ces facultés peuvent se reconnaître, et divise les sciences elles-mêmes en plusieurs catégories : celles qui dépendent de la mémoire, celles qui naissent de l'entendement, et celles qui ont pour unique base l'imagination. C'est, comme on voit, la classification de Bacon; et il n'est pas impossible que le philosophe anglais l'ait empruntée du médecin espagnol, dont l'ouvrage fut traduit dans toutes les langues. Mais les paradoxes les plus étranges se mêlent à ses observations, et le but avoué du livre est de soutenir un système

de génération qui ne supporte pas un instant l'examen. C'est là aussi qu'on trouve une prétendue lettre du proconsul Catulus au sénat romain, où le portrait de Jésus-Christ est tracé dans les moindres détails. Ainsi que nous venons de le dire, l'*Examen des esprits* a été traduit dans presque toutes les langues européennes. Il en a paru plusieurs traductions françaises, l'une par Gabriel Chappuis, dont la première édition fut imprimée à Lyon, in-16, 1580; une autre par Vion-Dalibray, publiée à Paris, in-8, 1645; et une troisième par Savinien d'Alquié, publiée à Amsterdam, en 1672. — Lessing n'a pas dédaigné de traduire cet ouvrage en allemand, in-8, Zerbst, 1752, et Wittemberg, 1785. X.

HUET (Pierre-Daniel), évêque d'Avranches, membre de l'Académie française, précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV, naquit à Caen le 8 février 1630, et mourut à Paris le 26 février 1721, dans la maison des jésuites, après une carrière laborieuse et honorée. Il est peut-être l'expression la plus savante de cette école moitié philosophique, moitié théologique, qui prétend ramener l'homme à la foi par les sentiers du doute, et qui obscurcit l'éclat des lumières naturelles, afin que l'âme, privée de leur secours et brûlant de quitter ses ténèbres, se décide à accepter le flambeau de la révélation. Cette école, qui se croit très-ancienne, ne remonte cependant pas au delà du XVIe siècle. Bien que l'ardeur de la lutte contre la philosophie païenne ait entraîné certains Pères de l'Église à repousser toute espèce de philosophie, et même à nier par moments l'autorité de la raison, aucune n'avait élevé le pyrrhonisme au rang d'une méthode destinée à conquérir les cœurs. Un procédé aussi périlleux s'éloigne encore davantage de l'allure tranquille et réservée des docteurs scolastiques qui ne l'ont pas connu, qui n'en sentaient pas le besoin, et qui l'auraient certainement repoussé. C'est à l'époque de la réforme que le développement de l'esprit philosophique devenant chaque jour plus menaçant pour l'Église, les apologistes du dogme catholique conçurent l'espoir de réprimer les écarts indociles de la raison par le tableau de ses misères et de son impuissance. Gentian Hervet, adressant au cardinal de Lorraine la traduction des ouvrages de Sextus Empiricus, prend soin de signaler les avantages du pyrrhonisme, qui, en sapant les systèmes humains par la base, et dévoilant la fragilité des sciences, corrige la présomption et dispose à l'humilité, mère de la foi. Mille phrases semblables, éparses chez les théologiens de cet âge, mettent en lumière la nouvelle direction imprimée à la polémique religieuse par l'empire des circonstances. Au XVIIe siècle, Pascal se laissa aller à cette pente, avec quelle tristesse de génie et quelle amertune éloquente, on ne l'ignore pas; mais, incomparable comme écrivain, il est inférieur par l'érudition et la méthode à l'évêque d'Avranches, qui reste parmi nous le véritable chef du scepticisme théologique, avant M. de Lamennais.

Le premier ouvrage de Huet qui laisse percer le projet d'appuyer la foi religieuse au doute philosophique, c'est, qui le croirait? la *Démonstration évangélique*. Au début de cette apologie du christianisme entreprise par la raison, et afin de ramener la raison, le docte prélat, par une contradiction singulière, triomphe de la stérilité des efforts de la raison, pour s'établir dans la ferme et paisible possession du vrai. La science humaine, à le croire, est obscure et mensongère; la foi, fruit de la grâce, peut seule calmer l'agitation de l'esprit et éclairer son ignorance. C'est afin de rehausser le prix de ce bienfait surnaturel que Dieu nous a pourvus de facultés si débiles : car, moins misérables, nous aurions été plus présomptueux et moins soumis à sa parole. Aussi ne doit-on pas redouter pour le christianisme l'effet de ces systèmes qui enseignent que nous ne pouvons rien connaître de certain à l'aide de la raison; en affranchissant l'âme de ses préjugés, ils préparent et assurent l'empire de la foi.

Ces maximes et d'autres jà peine effleurées dans la *Démonstration évangélique*, commencent à être développées dans les *Questions d'Aulnay*, ainsi nommées de l'abbaye où elles furent écrites. Le but de l'ouvrage est la conciliation de la foi et de la raison à laquelle on ne saurait nier que l'auteur n'attribue une certaine portée : car il convient qu'elle a sa clarté propre, émanée du père des lumières, qu'elle se connaît elle-même, et qu'elle est en état de savoir qu'il existe une vérité et des moyens de la découvrir; il avoue même qu'elle précède la foi, de même que la nature précède la grâce. Mais à peine a-t-il fait ces légitimes concessions, il les retire presque aussitôt, paraissant regretter sa juste condescendance envers l'esprit de l'homme. Selon lui, cette vérité que la raison appelle et qu'elle entrevoit, elle ne parvient pas à la connaître; elle ne recueille pour prix de ses efforts que des doutes et des erreurs, qui témoignent de son impuissance et du besoin pour nous de chercher un meilleur guide. Et ce guide, c'est la foi, qui seule peut conduire l'âme par des voies sûres et infaillibles à la possession du vrai. Cela posé, par un nouveau retour et une inconséquence familière aux écrivains de son école, Huet ne consacre pas moins de deux livres à prouver que les anciens philosophes, à l'aide de cette même raison qu'il vient de convaincre, ont pressenti la plupart des dogmes sublimes dont la civilisation moderne est redevable au christianisme.

Un autre ouvrage où se trahit la disposition de Huet à déprimer l'entendement humain, c'est la *Critique de la philosophie cartésienne*. Huet s'était laissé gagner, dans sa jeunesse, à la beauté simple et sévère de cette noble philosophie, qui a fait faire un si grand pas à la démonstration des vérités morales; et voilà que, sur la fin de ses jours, il se montre l'adversaire impitoyable de ces doctrines qu'il avait naguère admirées, il l'avoue, au delà de toute expression; il les poursuit avec acharnement; il voudrait en effacer le souvenir, comme s'il ne pouvait pardonner à Descartes ni son dévouement à la science, ni sa foi profonde dans la vérité de son propre système. Selon Huet, la méthode cartésienne n'est qu'une inconséquence : car, une fois qu'on s'est engagé dans la voie du doute, on n'a pas le droit d'en sortir. La notion de l'existence personnelle n'est pas la première qui se présente à l'esprit; elle suppose cette majeure : ce qui pense existe, et elle tire son origine du raisonnement, non de la perception. L'évidence est une marque incertaine de la vérité, puisque nous nous trompons chaque jour en croyant marcher à sa lumière. L'âme est immatérielle assurément; mais Descartes a compromis cette grande vérité par la manière dont il l'établit; il est faux qu'elle suive de la définition même de l'esprit, opposée à la définition de la matière; faux que l'âme soit mieux connue que le corps et avant le corps; faux que la nature du *moi* consiste seulement dans la pensée; faux que le sentiment n'appartienne pas aux organes; faux que certaines idées ne dérivent pas des sens. La raison n'a aucune notion positive et directe de l'infini; elle le conçoit comme négation du fini, et cette conception qui ne le représente pas, que chacun se

forme par voie d'analyse et d'abstraction, qui reste toujours très-confuse, ne peut fournir aucune démonstration solide de l'existence divine. Nous omettons d'autres objections, tantôt sérieuses, tantôt frivoles, contre plusieurs points de la physique de Descartes. La conclusion de Huet, c'est que la doctrine cartésienne est un tissu de contradictions, qu'elle s'appuie sur des chimères, qu'elle ignore les effets et les causes véritables, qu'elle offense la religion en égalant l'autorité de l'évidence à celle de la foi, et qu'elle aurait troublé le monde par son arrogance, ses paradoxes et ses empiétements, si la sagesse des magistrats ne l'avait contenue et réprimée. A peine cette critique amère est-elle adoucie par de rares hommages que le censeur rigide de la philosophie nouvelle ne peut s'empêcher de rendre au génie vigoureux et pénétrant de son fondateur.

Cependant, malgré les semences de scepticisme éparses dans les ouvrages que nous venons de parcourir, peut-être la place que Huet doit occuper dans la philosophie moderne serait-elle restée un problème, s'il n'avait pas écrit le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié après sa mort par l'abbé d'Olivet. Ici la pensée de l'illustre évêque devient parfaitement claire : c'est le pyrrhonisme absolu, enseigné d'une manière ouverte et mis sans détour au service de la foi.

Le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* se compose de trois livres. Le premier a pour objet d'établir que la vérité ne peut être connue de l'entendement par le secours de la raison avec une pleine et entière certitude. Huet en donne treize motifs, pour la plupart tirés de Sextus Empiricus : par exemple, les illusions de nos facultés, les changements qui s'opèrent continuellement dans les objets, la contradiction de nos jugements, l'analogie du sommeil et de la veille. Malgré son aversion pour le cartésianisme, il se garde d'omettre parmi ses preuves l'ignorance où nous sommes, suivant Descartes, si Dieu n'a pas voulu que nous nous trompions toujours. Plus loin, il montre avec habileté que c'est une pétition de principe de vouloir prouver par la raison que la raison est certaine : « car, dit-il, les arguments que l'on propose pour cela comme certains, sont produits par la raison; or, c'est cela même qui est une question, savoir si la raison peut produire quelque chose de certain et de véritable. » Un chapitre curieux de ce premier livre est celui où l'évêque d'Avranches veut montrer « que la loi de douter a été établie par d'excellents philosophes ». Veut-on savoir qui sont, suivant lui, ces philosophes? A peu près tous ceux de l'antiquité, entre autres les Pythagore, les Parménide, les Platon, les Aristote, les Porphyre, c'est-à-dire les chefs du dogmatisme le plus audacieux que la raison ait jamais produit.

Au second livre, Huet recherche quelle est la plus sûre et la plus légitime manière de philosopher; car « son intention n'est pas, dit-il (ch. IV), d'éteindre toute la lumière de l'esprit; il ne croit pas que notre entendement soit dans un perpétuel égarement; nous ne sommes point devenus des troncs d'arbres, attachés à la terre, couverts d'une épaisse ignorance de toutes choses, dépourvus de conseil et de règle pour conduire notre vie.... Encore que nous ne marchions pas à la lumière du soleil et en plein midi, nous marchons au moins à la lumière réfléchie de la lune ». La lumière réfléchie que cette métaphore nous promet est celle de la probabilité, que la sagesse consiste à suivre, puisque l'homme ne peut parvenir à la certitude. L'âme n'a pas de notions innées, comme Platon, Proclus, et Descartes le supposent à tort; toutes ses idées tirent leur origine de la sensation; elle doit donc s'en tenir à ce qui paraît, et se guider par la vraisemblance. Voici les avantages que l'homme retirera de cette conduite : il évitera l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance, et il se rendra ainsi digne de recevoir le don de la foi que Dieu veut bien accorder à ceux qui ne se confient pas aux forces de la nature et qui ne présument pas de la pénétration de leur esprit. Or, la foi supplée au défaut de la raison, et rend très-certaines des choses qui pour la raison ne l'étaient pas. « Par exemple, dit Huet (ch. II), ma raison ne pouvant me faire connaître avec une entière évidence et une parfaite certitude s'il y a des corps, quelle est l'origine du monde, et plusieurs autres choses pareilles, après que j'ai reçu la foi, tous ces doutes s'évanouissent comme les spectres au lever du soleil. »

Ainsi l'empirisme et la probabilité, le doute conduisant à la foi et la foi tenant lieu de la raison, même dans la connaissance des choses sensibles et dans les usages de la vie, voilà en deux mots toute la doctrine philosophique de Huet.

Cette étrange théorie achève de se dessiner dans un troisième livre où sont exposées avec une franchise qui honore l'auteur, puis réfutées les objections principales contre le pyrrhonisme, par exemple qu'il est impraticable, qu'il renferme une contradiction, qu'il outrage la Providence, etc. Amené peu à peu à mieux définir son sentiment à l'égard de la raison, Huet veut bien reconnaître qu'elle est pourvue de notions premières, quelle qu'en soit l'origine, humainement certaines; mais il conteste que ces notions aient une portée absolue en dehors de la foi. « Tant que l'entendement humain, dit-il (ch. XV), s'appuyant sur la raison, se fonde sur les premiers principes, à peine peut-il se soutenir; mais sitôt que la foi vient à son secours, il demeure ferme et inébranlable. » Et plus bas : « Lorsque la raison s'applique aux premiers principes, quoiqu'elle y trouve une souveraine certitude humaine, il leur manque néanmoins quelque chose pour être certains d'une parfaite certitude, et ce défaut est suppléé par la foi. » Il ne s'agit ici que des axiomes; mais Huet ne tarde pas à étendre ces maximes à toute espèce de connaissance. « Ces autres propositions, dit-il (*ubi supra*), me deviennent certaines par la foi : l'homme est composé d'un corps et d'une âme; l'homme sent et vit; je suis et je vis, puisque je crois et que je sais que je crois. Ces propositions, que je trouvais certaines par la raison d'une certitude humaine, lorsque la foi survient, deviennent certaines d'une certitude divine, et toutes ces ténèbres qui occupaient mon esprit se dissipent. Véritablement c'est un grand avantage que nous tirons de la foi et de la théologie, que notre entendement chancelant soit confirmé, et qu'il soit amené à une pleine, à une claire et à une certaine connaissance de la vérité. »

Après avoir esquissé les principaux traits du système de Huet, il resterait à en discuter le principe et les conséquences, à voir si la plus sûre manière de philosopher est de renoncer à l'usage de la raison, et si le doute philosophique peut engendrer la foi religieuse; mais au milieu de cet examen, qui a été entrepris tant de fois, mieux vaut faire connaître comment le pyrrhonisme de l'évêque d'Avranches a été jugé par ses contemporains.

Arnauld écrivait en 1692 : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin : car je

n'ai jamais vu de si chétif livre, pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait : car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. »

Voilà le jugement que portait Arnauld de la *Critique de la philosophie cartésienne*, où le pyrrhonisme perce de toutes parts, mais toutefois n'est pas encore érigé en méthode. Veut-on maintenant savoir quel accueil reçut le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, non pas auprès des philosophes qui voyaient les bases de leur science ébranlées, mais parmi le clergé et jusque dans le sein de la Compagnie de Jésus, si rigoureuse à l'égard du cartésianisme, si pleine de défiance à l'égard de la raison? Non-seulement il ne se trouva personne qui osât en prendre la défense; mais le scandale de voir un évêque enseigner le scepticisme et prétendre assurer la foi par cette tactique misérable, alla si loin que les jésuites, amis de Huet, se virent réduits à contester l'authenticité de son livre. Au mois de juin 1725, parut dans les *Mémoires de Trévoux* un article destiné à établir « que le titre et beaucoup plus le dessein de l'ouvrage juraient avec le nom et le caractère de l'auteur à qui on osait l'attribuer, et que c'était quelque pyrrhonien outré qui avait voulu mettre en crédit une doctrine surannée à l'aide d'un nom si respectable aux savants et aux gens de bien ». Après avoir rendu justice « au pieux évêque d'Avranches », les *Mémoires de Trévoux* tonnent contre « l'auteur ténébreux qui s'est transformé ainsi en ange de lumière pour mieux répandre partout ses ténèbres pyrrhoniennes. Heureusement pour les sciences soit humaines, soit divines, cet auteur ne passe pas les bornes du grammairien sophiste, et ne saurait imposer aux plus forts esprits, et beaucoup moins aux esprits populaires les plus faibles. Tout son ouvrage n'est qu'un réchauffé d'Empiricus et de quelques anciens rhéteurs qui n'ont donné d'autres preuves de philosophie et de raisonnement, que la hardiesse à contredire les philosophes qu'ils n'entendent pas. Encore eussent-ils pu se donner quelque relief de philosophie et de solidité d'esprit, s'ils se fussent bornés à contredire les philosophes qui ne laissent pas de prêter un peu à la contradiction; mais, par bonheur pour les philosophes, on a vu le principe qui faisait agir ces contradicteurs éternels, lorsqu'on les a vus saper également toutes les sciences, la géométrie comme l'almanach; nier qu'il fût jour en plein midi, que deux et deux fissent quatre; combattre toute évidence, et renoncer à toute religion, à tout principe, à toute société, à tout sens commun.... » Spectacle remarquable, sinon unique, dans les annales de la philosophie moderne? Un journaliste de Trévoux, c'est-à-dire un jésuite parlant au nom de la Compagnie, se porte le défenseur de l'autorité de la raison contre le pyrrhonisme professé par un des princes de l'Église de France. Ce qui suit n'est pas moins remarquable. « On veut croire, continuent les *Mémoires de Trévoux*, que l'auteur a une intention saine; mais son intention ne corrige en aucune sorte le vice du système qu'il propose. Les pyrrhoniens étaient peut-être malintentionnés; mais ils raisonnaient conséquemment, en sapant ouvertement les principes de la religion après avoir sapé ceux de la raison. En effet, l'auteur a bonne grâce, après nous avoir rendu suspects nos yeux, nos oreilles, notre cerveau, notre cœur, notre esprit, notre pensée; après nous avoir dit qu'il est impossible d'atteindre aux vérités les plus communes; après avoir traité l'histoire, la morale, la géométrie de frivoles illusions; après nous avoir mis en défiance contre Dieu, qu'il nous permet de regarder comme occupé à nous tromper; il a bonne grâce de venir nous prêcher la foi, la religion et les mystères! Un esprit faible ou même un esprit fort que son premier livre aurait séduit, serait bien en état d'être ramené par le second?... La foi, dit-il, supplée au défaut de la raison. C'est un sophisme : car si la foi supplée au défaut de la raison, c'est, comme le dit saint Thomas, à l'égard des choses divines à quoi la raison ne peut atteindre; mais la foi fait-elle que nous concevions mieux qu'il soit jour en plein midi; qu'un triangle ait trois angles; qu'il y ait des corps et un univers? Un ignorant en devient-il plus éclairé dans les sciences humaines pour connaître qu'il y a une Trinité en un seul Dieu? »

Que pourrions-nous ajouter à ces lignes? Elles n'établissent pas seulement que le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* a été répudié dès son apparition pour tous les écrivains catholiques de quelque poids; elles prouvent aussi avec une irrésistible évidence que l'idée même de ce livre fameux, le projet d'élever l'édifice des croyances religieuses sur la base chancelante du scepticisme, est une prétention chimérique, désavouée par le sens commun qu'elle outrage, périlleuse par la foi qui ressent l'atteinte de tous les coups portés à la raison et à la philosophie. Soutenir, demande Huet quelque part, que le doute est le chemin de la foi, n'est-ce pas avancer que pour croire, il est bon de ne pas croire? On doit regretter qu'après avoir posé le problème si nettement, le pieux et docte prélat ne l'ait pas mieux résolu.

Voici les titres des principaux ouvrages de Huet : *de Interpretatione libri duo*, in-4, Paris, 1661; — *Origenis Commentaria in sacram Scripturam*, 2 vol. in-f°, Rouen, 1668; — *de l'Origine des romans*, in-12, Paris, 1670; — *Discours prononcé à l'Académie française*, in-4, ib., 1674; — *Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas*, in-4, ib., 1679; — *Demonstratio evangelica*, in-f°, ib., 1679; — *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, ib., 1689; — *Quæstiones Alnetanæ de concordia rationis et fidei* in-4, ib., 1690; — *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, ib., 1692; — *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie*, in-12, ib., 1712; — *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, in-12, ib., 1716; — *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amst., 1718; — *Huetiana*, in-12, Paris, 1722. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. Il faut y joindre le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié par l'abbé d'Olivet avec un éloge historique de l'auteur, in-12, Paris, 1722; Amst., 1741. Huet avait pris soin de faire une traduction latine de son livre, qui a été imprimée à Amsterdam, in-12, 1738. Brucker parle longuement de Huet au tome IV de son grand ouvrage.

Voy. aussi Egger, *de Viribus mentis humanæ contra Huetium*, in-8, Berne, 1735, enfin *Huet, évêque d'Avranches*, ou *le Scepticisme théologique*, par Ch. Bartholmess, Paris, 1850, in-8. C. J.

HUGUES D'AMIENS OU DE ROUEN, ainsi surnommé parce qu'il descendait des comtes d'Amiens, et fut archevêque de Rouen, naquit vers la fin du XIe siècle, et mourut le 11 novembre 1164. Il fit ses études à Laon, dans l'école des célèbres frères Anselme et Raoul. Il embrassa la vie religieuse à Cluny, et fut successivement prieur de Saint-Martial de Limoges, prieur de Saint-Pancrace-de-

Leuves en Angleterre, abbé de Redding, et archevêque de Rouen en 1130. Il ne fut point étranger aux événements politiques et religieux de son temps, et resta toujours fidèle au saint-siége contre les prétentions de la couronne d'Angleterre.

On a de lui sept livres de dialogues sur divers sujets théologiques, publiés par Dom Martenne dans ses anecdotes : trois livres sur l'Église et ses ministres, imprimés à la suite des *Œuvres de Gilbert de Nogent*, par D. Dacheri; quelques autres écrits ou lettres qu'il faut chercher dans divers recueils, et qui, pour la plupart, n'ont rien de commun avec la philosophie. Les questions dont l'examen se trouve dans ces ouvrages sont celles qui se rapportent à Dieu, au libre arbitre, à la vie future. Elles sont exclusivement traitées au point de vue théologique, appuyées de citations de l'Écriture, et ne présentent que des solutions sans originalité et sans intérêt, mais toutes admises à cette époque. H. B.

HUGUES de Saint-Victor. On n'est pas d'accord sur la contrée qui vit naître ce célèbre moine du XII[e] siècle. Les uns le font Flamand, les autres Saxon, d'autres enfin Lorrain. Cette dernière opinion paraît la plus probable. A un âge fort tendre encore, il fit de rapides progrès dans ses études chez les chanoines d'Hamersleben, en Saxe. Il se voua de bonne heure à la vie monastique dans le couvent de Saint-Victor de Marseille, qu'il quitta pour l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Il y enseigna avec succès la théologie, donnant, par la solidité de ses leçons, l'idée de la juste mesure de hardiesse et de prudence qui doit présider à un enseignement si important. Sa vie se passa dans une position fort modeste; il ne s'éleva jamais à aucune des dignités de son ordre, et ne se distingua que par son travail et par son savoir. Il mourut le 11 février 1141, à l'âge de quarante-quatre ans.

Contemporain d'Abailard, et placé tout près du théâtre de ses succès, il ne fut point son rival. Il l'égalait cependant en savoir; mais son jugement droit et son esprit mesuré firent qu'il enseigna avec moins d'éclat sans doute, mais avec plus de sécurité. Il semble d'ailleurs avoir été plutôt son partisan que son adversaire; un passage de son *Traité des Sacrements* (liv. I, 3[e] partie, ch. XXVI) ne permet guère de le justifier d'avoir, dans le mystère de la Trinité, renouvelé, comme Abailard, l'opinion des sabelliens. Ce n'est pas, du reste, le seul exemple qu'il ait donné de l'indépendance de son esprit. Il soutient, contre des docteurs qu'il accuse de n'avoir pas une idée juste de la portée de l'intelligence humaine, que la même foi avait été, il est vrai, celle de tous les âges et de tous les fidèles, mais que tous les âges et tous les fidèles n'en avaient pas une connaissance aussi parfaite. *In his eamdem fidem, non eamdem fidei cognitionem invenimus.*

Dans l'analyse de la notion de Dieu, il dit que l'homme a été créé à son image; que c'est par cette image, qui repose dans l'esprit humain, que nous pouvons connaître Dieu, et non-seulement savoir qu'il est, mais encore pénétrer jusqu'à ses perfections fondamentales, la puissance, la sagesse, la bonté, et tirer la notion de cause de l'idée que nous nous faisons de lui. Il est vrai que, dans un autre endroit, il affirme que Dieu ne peut, quant à son essence, être pensé par l'homme, pas même par analogie, attendu, ajoute-t-il, qu'il est au-dessus de tout ce que nous connaissons, au-dessus des corps et des esprits, et que l'homme ne peut penser que des choses relatives (*ubi supra*, liv. I, 10[e] partie, ch. II).

L'âme, son essence, ses conditions, ses facultés, ont fourni à ce philosophe de nombreuses observations et des réflexions ingénieuses et profondes, dont l'étude n'est point à dédaigner. Ce n'est pas là, sans doute, la psychologie telle que nous l'entendons aujourd'hui. Ces travaux sur l'âme sont mêlés de données empruntées à une physique et à une physiologie telles que le temps permettait de les concevoir. Du reste, l'origine de ce genre de considérations se trouve clairement dans les trois livres *de l'Ame* d'Aristote. On sait que ce philosophe ne s'est pas borné à considérer l'âme dans ses fonctions intellectuelles; mais qu'il en a poursuivi la présence jusque dans la sensibilité et ses organes, et qu'il en a étendu l'idée jusqu'aux animaux et même jusqu'aux plantes. On ne sera donc pas étonné que, fidèle aux enseignements de ce maître légué par l'antiquité au moyen âge, Hugues de Saint-Victor ait exposé sur l'âme la série de considérations dont nous allons esquisser l'analyse.

L'âme est, à ses yeux, placée dans le monde entre les corps et Dieu; en sorte toutefois que Dieu est en elle, et le monde hors d'elle. Avant la chute, car nous ne pouvons séparer le point de vue de l'auteur de la tradition chrétienne, qui en est un élément nécessaire, l'âme voyait par un œil triple, ou plutôt par trois yeux : l'œil de la chair, celui de l'intelligence, celui de la contemplation, par lesquels elle percevait le monde et ce qui est en lui, elle-même et ce qui est en elle, Dieu et ce qui est en Dieu. Le péché éteignit l'œil de la contemplation, obscurcit celui de l'intelligence, et ne laissa intact que l'œil de la chair. L'œil de la contemplation éteint rend nécessaire la foi, la foi qui est la croyance aux choses invisibles ou incompréhensibles, à toutes celles qui ne sauraient être l'objet de l'expérience, à Dieu avant tout. La connaissance de la vie future elle-même n'est plus dans l'homme qu'à l'état de pressentiment.

Une fois admis que la chute est la cause de l'état actuel de l'âme, tout ce que dit Hugues de Saint-Victor de cet état actuel appartient entièrement à la réflexion philosophique. Si le mysticisme y affranchit quelquefois l'auteur des entraves de l'observation, ce n'est plus par l'intervention des données traditionnelles de la religion, c'est par suite de ses dispositions personnelles à un mysticisme philosophique dont d'autres avaient déjà donné l'exemple.

Le système psychologique de Hugues de Saint-Victor n'est pas fondé complétement sur la distinction absolue, telle que la conçut plus tard le cartésianisme, de l'âme et du corps. S'il admet d'une manière formelle cette distinction, ce n'est qu'après avoir, en quelque sorte, épuisé tous les rapports de ces deux substances, ce n'est qu'après avoir conduit l'âme, à travers l'organisme, depuis les hauteurs de la pensée jusqu'aux limites des sens. Il a bien soin toutefois de ne pas distinguer plusieurs âmes, comme l'ont fait d'autres au moyen âge, et, s'il trouve quelque embarras à résoudre tant de fonctions diverses dans l'unité ontologique de la substance immatérielle, du moins s'est-il soustrait à l'absurdité d'une pareille division.

Ame et esprit sont, à ses yeux, des mots qui expriment un seul et même être, âme en tant qu'il anime le corps, esprit en tant que contenant dans son essence propre la connaissance rationnelle par laquelle il s'élève à Dieu. Ce n'est pas, comme plusieurs l'ont cru au moyen âge, et en particulier ceux qui cultivèrent la philosophie hermétique, qu'il y ait une âme sensible ou animale, et une âme raisonnable ou

esprit; c'est que l'âme, une et toujours la même, vit en soi par la raison et la pensée, et communique au corps la sensibilité, en vivifiant les sens; ce sont deux attributs, deux fonctions d'une même force. Il regarde ces deux propriétés de l'âme comme si étroitement unies, comme se confondant si intimement dans la même unité, qu'il va jusqu'à soutenir que sans la raison le corps lui-même ne saurait vivre.

Il donne de l'âme une définition qui montre que, tout en cherchant à expliquer sa liaison avec le corps, il distingue les deux substances. « L'âme, selon lui (*de Anima*, lib. II), est une substance qui communique la vie; elle est plus subtile encore que le feu et l'air; elle est disposée de manière à s'unir au corps, mais elle n'est pas corporelle; bien plus, elle est absolument esprit, en tant que douée de raison; dans l'homme elle est une avec l'esprit, encore que ces expressions aient un sens différent. »

La simplicité de l'âme ne permet pas d'admettre que la diversité de ses fonctions résulte de ses diverses parties; elle résulte de ses diverses propriétés ou facultés. Hugues admet trois facultés générales dans l'âme : elle désire, elle s'irrite, elle connaît. Ainsi la concupiscibilité, l'irritabilité, la raison forment dans son unité une sorte de trinité, conception dans laquelle nous voyons se reproduire l'idée sabellienne. Du reste, l'action de l'âme est graduée comme ses facultés mêmes. Elle communique avec les corps par les sens, en réfléchit la figure par l'imagination, les examine par la réflexion, éclaire leur nature par la raison, en confie le souvenir à la mémoire. La faculté la plus élevée de l'âme conçoit cet ensemble de perceptions, et le soumet soit à la méditation, soit à la contemplation.

Cette analyse, que sans doute une psychologie sévère n'admettrait pas sans restriction, conduit Hugues de Saint-Victor à des subtilités dans lesquelles nous ne le suivrons pas.

Lorsque, cherchant le terme moyen qui lie entre eux le corps et l'esprit, Hugues reconnaît ce *medium* dans l'imagination, sans doute il ne résout pas ce difficile problème; mais il arrête l'attention du psychologue sur des faits qui participent des deux natures, et qui, s'ils ne sont pas ce lien lui-même, sont certainement les effets de cette union, et, en cette qualité, résument le fait observable sous lequel se manifeste la loi à découvrir. Le soin que met Hugues de Saint-Victor à déterminer les points extrêmes par lesquels l'âme s'unit à Dieu et au corps, l'intelligence à la sensibilité physique; celui avec lequel il marque les divers échelons intermédiaires, la sensibilité morale, l'imagination; l'opération analogue qu'il tente pour faire voir de quelle manière le corps s'évertue à s'élever jusqu'à l'âme et à s'unir à elle, sont autant d'efforts vers l'analyse complète des faits de la nature humaine. Cette manière de voir est plus judicieuse que la séparation absolue des phénomènes de l'esprit et de ceux du corps, qui a conduit quelques philosophes modernes à nier la possibilité de concevoir un lien quelconque entre les deux substances. Avec les vues de Hugues de Saint-Victor, on n'a besoin, pour expliquer l'influence de la volonté sur le corps, ni de l'action divine, ni de l'harmonie préétablie, ni d'autres systèmes, qui, peut-être en apparence plus scientifiques, n'en sont pas moins démentis par l'expérience. En arrêtant dans l'imagination le développement le plus élevé de l'intelligence des animaux, Hugues de Saint-Victor s'est montré observateur plus exact que les auteurs des systèmes exclusifs qui ont élevé l'animal jusqu'aux facultés de l'homme, ou l'ont abaissé presque au-dessous du végétal.

Si, à la suite de ces considérations, Hugues de Saint-Victor regarde le feu et l'air comme des forces déliées dont l'âme se sert pour gouverner le corps, cette physiologie, empruntée à la physique des anciens, est d'ailleurs naturelle à l'esprit humain, qui, dans l'impuissance d'atteindre la substance spirituelle en elle-même, se la figure sous l'image des corps les plus subtils.

L'analyse que Hugues de Saint-Victor a donnée des affections de l'âme est peu heureuse, et méthodique seulement en apparence. On trouve dans cette nomenclature la peur, le désir, la justice, et d'autres encore qu'une psychologie bien entendue doit résoudre dans des éléments plus simples. Nous croyons donc inutile de nous arrêter sur ce point.

Le moyen âge a eu, comme notre siècle, sa phrénologie. Moins développée que la nôtre, elle pourrait cependant n'avoir pas été étrangère à la naissance de cette prétendue science parmi nous. Hugues de Saint-Victor, ainsi que beaucoup d'autres philosophes de cette époque, partageait le cerveau en trois parties ou chambres. Dans la partie antérieure ils plaçaient la *sensibilite*; dans la partie postérieure, l'*origine de tous nos mouvements*; dans celle du milieu, l'*activité intelligente*. Ce n'est pas là, sans doute, la division adoptée par les phrénologues contemporains; mais c'est une division du cerveau adaptée à diverses classes de facultés, et, par conséquent, elle constate, à cette époque, la connaissance du principe sur lequel se fonde le système de Gall.

Tels sont les traits principaux de la philosophie de Hugues de Saint-Victor, l'un des hommes les plus savants de son siècle. Ses écrits se distinguent par une simplicité qui ne cherche ni l'éclat ni la subtilité. Il embrasse d'un esprit clair et précis tout l'ensemble du savoir humain à cette époque; mais, loin de tirer gloire et profit de cet avantage, il le subordonne au besoin de faire reposer sur de solides preuves la vérité de la religion. Dans cette tâche difficile il se montra aussi respectueux pour l'autorité de l'Église, que plein de confiance dans l'origine et la portée de la raison.

Le recueil général des œuvres de Hugues de Saint-Victor a été mis jusqu'à six fois sous presse. Les deux premières éditions sont de Paris, 1518 et 1526; la meilleure est celle de Venise, 1588; la dernière et la plus négligée, celle de Rouen, 1648. Il y a beaucoup d'éditions particulières de ses traités séparés. L'*Histoire littéraire de la France* (t. XIII, p. 50 et suiv.) en a donné la liste, ainsi que celle de ses ouvrages non imprimés et des écrits qu'on lui a faussement attribués. Consultez Weis, *Hugonis de sancto Victore methodus mystica*, *Parisiis*, 1839, in-8.

H. B.

HUMANITÉ, voy. DESTINÉE HUMAINE.

HUME (David), un des esprits les plus nets et les plus indépendants du XVIIIe siècle, naquit en 1711, un an après Reid, un an avant Rousseau, dans une ancienne et noble famille d'Édimbourg. « De bonne heure, dit-il lui-même, il se sentit entraîné par un goût pour la littérature qui a été sa passion dominante et la grande source de ses plaisirs. » Destiné par ses parents à la jurisprudence, mais bientôt dégoûté de cette étude, il se jeta dans la philosophie et dans l'histoire. Attiré en France par l'esprit qui y régnait, mais trop pauvre pour vivre à Paris, il passa, aux environs de Reims et de la Flèche, trois années studieuses et fécondes, de 1734 à 1737. C'est « sous ce beau climat », qu'excité par

les écrits de Locke et de Berkeley, et animé par l'amour de la gloire, il composa son *Traité de la nature humaine* (2 vol. in-8, Londres, 1738). « Mais jamais début littéraire ne fut plus malheureux ; l'ouvrage mourut en naissant, sans même obtenir l'honneur d'irriter les dévots. » Ce mot de Hume est plus piquant que vrai : le *Traité de la nature humaine* essuya quelques critiques violentes. Toutefois, l'auteur continua de vivre dans la solitude, et y écrivit la première partie de ses *Essais de morale et de politique*, livre qui partagea le sort du précédent. Quatre ans plus tard, Hume sollicita la chaire de philosophie morale à l'université d'Édimbourg; protégé par la noblesse, mais repoussé par le clergé, il fut sacrifié à James Beattie. Au lieu de la robe de professeur, il prit l'uniforme d'officier, pour accompagner le général Saint-Clair en ambassade à Vienne et à Turin : deux années s'écoulèrent au milieu de ces fonctions diplomatiques. Son retour en Angleterre fut marqué par la publication des *Essais sur l'entendement humain*. Cette production passa d'abord inaperçue, comme l'ouvrage dont elle est une élégante refonte, c'est-à-dire comme *le Traité de la nature humaine*. Telle est néanmoins la force du tempérament et du caractère, que ces revers ne firent que peu ou point d'impression sur Hume. Retiré chez son frère dans un château d'Écosse, il fit réimprimer ses *Essais de morale* avec un égal défaut de succès, et paraître coup sur coup ses *Discours politiques*, et ses *Recherches sur les principes de morale*. C'est de la publication de ce dernier écrit que date un changement dans la destinée de cet esprit opiniâtre. Après avoir été traité pendant quarante ans avec une indifférence extrême, il parvint à jouir, durant vingt autres années, d'une réputation de plus en plus brillante. C'est son adversaire infatigable, le savant critique de Voltaire, le docteur Warburton, qui appela principalement sur Hume l'attention du public. Dix autres antagonistes, pour la plupart laïques, lui rendirent le même service : de ce nombre étaient Reid, Beattie, Oswald, Hurd, Tytler, Price, Adam, Douglas. La véritable origine de sa haute renommée n'est toutefois que dans son *Histoire des révolutions d'Angleterre*. Il venait d'être élu bibliothécaire dans sa ville natale, quand lui vint l'idée de cette vaste et patriotique entreprise. A peine le premier volume eut-il paru, que lord Bute, ministre d'État, lui offrit une pension. Pendant qu'il préparait le second volume, et qu'il corrigeait les épreuves d'une *Histoire naturelle de la religion*, il reçut de lord Hertfort l'invitation de le suivre à Paris, comme secrétaire de légation. L'accueil enivrant qu'on lui fit dans « ce café de l'Europe » est chose fort connue. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il fut plus fêté par les dames de la cour que par les encyclopédistes. Ceux-ci, dit-on, trouvaient que Hume « avait dépouillé quelques anneaux, mais non toute la chaîne des superstitions ». Après avoir été chargé d'affaires jusqu'à l'arrivée du duc de Richmond, il quitta Paris pour être nommé sous-secrétaire d'État, emploi dont il se démit en 1769. C'est vers cette époque qu'eut lieu sa querelle avec Jean-Jacque, tristes récriminations entre deux caractères qui auraient dû éviter de se rencontrer. En sortant de la carrière politique, Hume eut l'intention de se fixer à Paris; mais le souvenir d'Édimbourg nuisit à ce projet. Dans cette moderne Athènes vivaient, non-seulement les antagonistes de Hume, mais ses meilleurs amis, Adam Smith, Ferguson, Blair, Black, Home; ce sont eux qu'il préféra aux beaux esprits de la France. Il ne lui fut pas permis cependant de jouir longtemps du bonheur de vivre au milieu d'eux. Hume expira presque subitement en 1776, avec la grave et douce simplicité d'un sage, laissant inachevée une suite de pensées qui avaient pour objet la *religion*, l'*immortalité* et le *suicide*.

Hume est un sceptique. Les écrits où il expose ses doctrines sont nombreux ; nous nous bornerons à l'analyse de deux principaux, du *Traité de la nature humaine*, et des *Essais sur l'entendement humain :* deux ouvrages qui se ressemblent singulièrement par le fond des pensées et par l'esprit général, mais qui, sous le rapport de l'expression et de la méthode, diffèrent infiniment l'un de l'autre. Le style de celui-ci est aussi facile, clair et agréable que le langage de celui-là est obscur et embarrassé. La manière didactique et scolastique que l'auteur a adoptée dans le premier est tout l'opposé des libres allures du second. Il semble cependant nécessaire d'étudier le *Traité*, quand on veut arriver à une parfaite intelligence des *Essais*. Le *Traité* jette une lumière plus philosophique sur les problèmes discutés, parfois résolus dans les *Essais*; il a une profondeur, une hardiesse, une sévérité qui se cachent adroitement, ou qui peut-être manquent dans les *Essais*. On s'est étonné du bruit que l'un et l'autre livre firent un peu plus tard, de 1760 à 1800. Ils ne contiennent, disait-on, rien de neuf, rien d'original; ils abaissent même, ils dégradent les doctrines des sceptiques d'autrefois : ils revêtent le pyrrhonisme d'une forme vulgaire et usuelle, en lui ôtant les caractères dont la spéculation aimait à l'envelopper !... Sans doute, on y chercherait vainement l'essor métaphysique de certains sceptiques antérieurs, mais Hume y dégage habilement, dans un langage populaire, des convictions à la mode, une série de conclusions qui en découlent naturellement. Il avait du moins le mérite d'être franc et bon logicien, et de pousser sans effort l'empirisme, le sensualisme aux extrémités du doute absolu. Voilà les motifs de l'accueil que reçurent ces deux publications; voilà ce qui explique ces paroles de Joseph de Maistre : « Hume était le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes, celui qui a employé le plus de talent, avec le plus de sang-froid, pour faire le plus de mal. » Ces volumes, aux yeux des contemporains, renfermaient l'histoire du genre humain, le dernier mot de la philosophie et la leçon suprême de l'expérience.

Les œuvres de Reid et de ses disciples, le *Journal* de Maty, le livre de Leland sur les déistes anglais, sont des monuments de leur influence. L'Allemagne les lut avec autant d'avidité que l'Écosse ; tandis que ses poëtes se formaient par le culte de Shakespeare, ses philosophes s'adonnaient à une étude passionnée de Hume. La première traduction française des *Essais* fut faite à Berlin, par un des critiques les plus spirituels de l'auteur anglais, Merian, et accompagnée de notes qui appartiennent à une main moins délicate, à Formey, secrétaire de l'Académie de Prusse. La première version allemande est due à un autre académicien de Berlin, plume élégante et savante à la fois, à Sulzer, qui l'enrichit de remarques précieuses, puisées dans la connaissance du cœur. Quoique, selon Formey, l'Angleterre soit un terroir fécond en semblables fruits, les *Essais* prospérèrent aussi sur le sol germanique, favorisés en même temps par Kant et par Ernest Schulze, adversaire de Kant. Plus tard, Jacobi publia de nouveau en allemand le *Traité*, et Tennemann les *Essais*. Les observations de Jacobi sont intéressantes, et la dissertation dont le célèbre Reinhold fit pré-

céder la traduction que donna Tennemann, forme une de ses plus solides productions. Un fait qui n'atteste pas moins l'importance des travaux de Hume, c'est le grand nombre d'écrits que provoqua la plus téméraire de ses négations, la négation du principe de causalité. L'Angleterre et l'Allemagne abondent en livres nés de cette vive discussion. Outre les pages de Reid, Beattie et Oswald, il faut mentionner celles de Dugald Stewart, Thomas Brown, Robert Scott. Kant s'avoua ébranlé ou, comme il s'exprimait, « réveillé du sommeil dogmatique ». Jacobi, son gracieux rival, répondit par un dialogue intitulé *David Hume*. Tetens, Feder, Abel, Ulrich, psychologues scrupuleux, dialecticiens exercés, s'unirent à Reimarus, à Mendelssohn, pour défendre les croyances natives de l'humanité. Chacun pouvait prendre part, ce semble, à une querelle dont l'objet intéressait tout le monde.

Rien n'est plus simple en apparence, ni plus conséquent que le système de Hume, disons mieux, que la manière dont Hume continue et achève le système de Locke. « La science ne mérite confiance qu'à deux conditions : il faut que tous les éléments portent le cachet de la nécessité et de l'universalité. Or, nos idées étant l'effet d'impressions variables ou de pures habitudes, ne présentent rien d'universel, rien de nécessaire : il n'y a donc nulle véritable science. » Tel est le raisonnement dont les divers ouvrages de Hume ne sont que le commentaire.

Locke avait laissé subsister les notions de cause et de substance, bien qu'il eût ébranlé tout ce qui les fonde et les soutient ; il avait déclaré relatifs et individuels les rapports que les objets ont entre eux, il les avait réduits à des associations d'idées. La substance et la cause n'étaient autre chose pour lui que des collections d'impressions, auxquelles l'esprit prête un sujet, un point de départ et d'appui. A Locke succéda Berkeley, selon lequel nous ne percevons que nos idées ; selon lequel nos idées, au lieu d'être causes les unes des autres, ne font que se succéder. Marchant sur les traces de Berkeley et de Locke, Hume ne pouvait pas ne pas rejeter les principes de substance et de cause, c'est-à-dire qu'il devait effacer la différence qui sépare l'accident de la substance, l'effet de la cause, détruire d'un coup la croyance raisonnée au monde extérieur et la foi au monde intérieur ; n'admettre d'autre existence que celle des phénomènes qui se succèdent en nous, ni d'autre loi que l'habitude ou la fréquente répétition de phénomènes analogues. Comme Locke et Berkeley, Hume débute par la question de l'origine de nos idées. Deux sortes de représentations, quoique toutes nos connaissances n'aient qu'une source, savoir l'expérience. Ces deux sortes de représentations sont les impressions et les pensées. Les impressions se distinguent des pensées, parce qu'elles sont plus vives et plus fortes. Les pensées supposent les impressions, matière première de toute réflexion. Penser, c'est renouveler et combiner les impressions. Ainsi, pour s'assurer si une pensée est vide de sens ou réelle, on n'a qu'à examiner si elle dérive d'une impression déterminée. De la sorte Hume réduit l'expérience à l'observation sensible, et la métaphysique, comme la psychologie, à la physiologie et à la physique. Ce résultat était inévitable pour qui considérait le *moi* comme un faisceau d'impressions (*a bundle of perceptions*), et regardait de prime abord comme inévitable la maxime de l'école sensualiste : *Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens*. Les notions de l'entendement sont donc ou des faits, ou des relations d'idées. Les relations d'idées donnent naissance à la géométrie, à l'algèbre, à l'arithmétique, à toutes les propositions qui sont certaines, soit par intuition, soit par démonstration. La raison approuve ces sciences, sans pouvoir affirmer si elles correspondent à une réalité. La démonstration porte sur la grandeur et le nombre ; mais grandeur et nombre sont choses abstraites. Toute autre démonstration est sophisme ou illusion. Pourquoi, s'il en est ainsi, Hume a-t-il commencé par n'admettre qu'une seule source de connaissances ? Si les quantités ne viennent pas du dehors, il y a deux sources de connaissances, et il existe des idées qui ne sont pas des copies d'impressions. Berkeley, afin d'écarter cette contradiction, avait nié le côté abstrait des sciences exactes, et Kant s'appuya depuis sur cette même opposition des vérités mathématiques pour combattre l'empirisme et le scepticisme.

« Les choses de fait sont loin d'avoir l'évidence démonstrative des sciences exactes ; contingentes, elles peuvent être ou n'être pas, elles ne procurent qu'une certitude inductive, de la probabilité. » Hume serait en droit de s'arrêter ici. Si, comme il le soutient, l'expérience sensible est l'unique mère de la connaissance humaine, et qu'elle ne donne que des vraisemblances, sa thèse est prouvée. Mais Hume sent qu'il importe de démontrer que tout dérive en effet de l'expérience matérielle ; il sent que ce principe prétendu suprême repose, en définitive, sur un fondement rationnel, et c'est ce fondement qu'il veut détruire.

Tant qu'on pourrait croire que les choses exercent sur nous une action directe, c'est-à-dire tant qu'elles pourraient être envisagées comme des causes, l'empirisme sceptique ou le scepticisme empirique auraient peu de chances de succès. De là, les efforts que Hume fait pour établir que nulle liaison n'existe entre un fait et un autre ; que le second n'est pas le produit du premier ; qu'on n'est pas autorisé à conclure du second au premier, ou du premier au second ; qu'enfin ni les sens, ni l'entendement n'attestent aucune génération, aucune filiation, ni physique, ni intellectuelle. « La raison peut-elle rien affirmer sur la relation de causalité ? Non, répond Hume, car elle ne peut sortir d'elle-même, ni s'élever au-dessus d'une proposition identique. A l'égard de l'expérience, elle nous apprend, il est vrai, que tel fait est ordinairement accompagné de tel autre ; mais elle ne nous autorise pas à dire : tel fait est l'effet, le fruit de tel autre, et en résultera toujours. Nous sommes accoutumés à voir une chose succéder à une autre, et nous nous imaginons que celle qui suit dépend de celle qui précède. Nous attribuons à celle qui précède une force, un pouvoir, dont celle qui suit serait l'exercice ou la manifestation ; nous supposons une liaison de dépendance entre l'antécédent et le conséquent. Toutefois la sensation nous révèle seulement une simultanéité, une succession, une conjonction entre deux faits ; elle n'atteste pas de connexion nécessaire.... On objecte que la réflexion nous conduit à croire que nous avons en nous une force par laquelle nous faisons obéir les organes du corps aux volontés de l'esprit. Mais, comme nous ignorons par quels moyens l'esprit agit sur le corps, avons-nous le droit de conclure que l'esprit est une force réelle ? Réduits à l'expérience, nous ne savons que ceci : il y a fréquemment coexistence ou succession des mêmes phénomènes. Inférer de là l'existence d'une liaison nécessaire, d'un pouvoir et d'une force, d'une cause enfin, c'est mal raisonner, c'est trop

présumer. L'idée d'une liaison de ce genre est le fruit de l'habitude. Rien ne justifie *a priori* l'idée de cause, et *a posteriori* elle n'est qu'une habitude. » (*Traité*, liv. I, p. 270 et suiv.; *Essais*, liv. IV, V et VII.) Sans discuter ici, d'une manière approfondie, cette argumentation célèbre, faisons quelques observations. Hume confond la notion expérimentale de cause avec le principe de causalité. Il accorde qu'une certaine force soumet les organes à l'esprit; il nie ensuite la réalité de ce pouvoir, sous prétexte qu'on ignore comment il s'exerce. Il parle de liaison nécessaire; il a donc l'idée de nécessité : or, peut-on l'avoir s'il n'y a point de causes? Il attribue l'origine de l'idée de cause à l'habitude, à un fait d'expérience : en ce cas l'expérience, l'habitude est cause de l'idée même de cause. Il fixe le sens des mots de force et de pouvoir : cela se peut-il, si rien en nous, ou hors de nous, ne nous domine et ne nous détermine? Il prétend borner la succession des phénomènes à la condition de temps : cette condition ne suffit pas, et Hume lui-même y mêle continuellement celle d'action, celle d'influence et de dépendance. Hume admet des raisons et des conditions pour les phénomènes que l'expérience fait passer devant nous : que sont ces conditions, ces raisons, si ce ne sont des causes de changement? La source de ces erreurs a déjà été indiquée. Un système où toutes les représentations ne sont que des copies du monde extérieur, où le *moi* est purement passif, doit finalement mettre en doute jusqu'à la réalité du monde extérieur. Si le *moi* n'est pas doué de spontanéité, de volonté, s'il ne se reconnaît pas une cause, il ne reconnaîtra nulle cause au dehors, ni au-dessus de lui. Tout lui paraîtra accident, phénomène, hasard.

Si les notions de substance et de cause (dans le *Traité*, Hume anéantit la substantialité du *moi* avant de nier la causalité) sont des actions produites par l'habitude, quelle valeur peut-on accorder aux autres liaisons d'idées, et si toute connaissance se réduit à une association, aux autres connaissances? La ressemblance des idées ne garantit pas celle des objets, et la contiguïté de temps et de lieu n'est pas un gage assuré de l'existence réelle des choses dans l'espace et dans la durée. C'est, en effet, à ce résultat que Hume aboutit, après avoir rangé toutes les associations d'idées en trois classes : *ressemblance*, *contiguïté de temps et de lieu*, et *causalité*. Dans le *Traité*, il avait admis une quatrième classe, *contraste ou contrariété*, qu'il supprime dans les *Essais*, parce que, dit-il, *le contraste est une ressemblance*.... « Mais, si à nos liaisons d'idées ne correspond rien d'extérieur, nulle réalité, il n'y a point de science. Si l'esprit n'est pas autorisé à induire, à déduire, à rien affirmer sur la nature des choses, notre savoir n'est que *croyance* et *probabilité* (*belief*, *probability*).... » Nouvelle inconséquence. Hume ramène furtivement le principe de causalité sous le titre de croyance, de foi fondée sur la perception immédiate, et sur l'habitude. Cette foi entraîne, dit-il, « un *involontaire* sentiment d'assurance. » Pourquoi involontaire? Y aurait-il une force supérieure à notre volonté, à notre nature, à nos habitudes mêmes?... Hume se contredit encore davantage, quand il admet (*Essais*, V) une « sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ». Qui l'aurait établie? D'où savez-vous qu'elle existe? Se révèle-t-elle d'elle-même, ou n'est-elle qu'une supposition de l'esprit. A ces questions Hume répond : « Elle est l'ouvrage de l'habitude, de ce principe si admirable et si nécessaire pour conserver notre espèce, aussi bien que pour régler notre conduite. »

Cette croyance résulte, selon Hume, de preuves tirées de l'expérience et de probabilités; elle est même le partage des animaux. Elle n'est pas définie de la même manière dans les deux écrits. Dans le *Traité* et dans les *Essais*, Hume rejette également l'existence substantielle de l'âme, du *moi;* la raison lui paraît un instinct supérieur, perfectionné par l'éducation. Dans le *Traité*, il laisse subsister encore la réalité du monde extérieur, qu'il laisse s'évanouir dans les *Essais*, avec le principe de causalité. Dans le *Traité*, il cherche à se séparer de Berkeley, en maintenant la réalité de l'univers; mais, n'osant l'affirmer positivement, il s'efforce de trouver un terme moyen, c'est-à-dire qu'il imagine une disposition inhérente à l'homme, en vertu de laquelle il croit les objets réels, alors même qu'ils ont cessé de l'affecter. Cette disposition, Hume la dérive de l'imagination gouvernée par l'habitude, par le penchant qui nous porte à prendre des représentations semblables pour des représentations identiques. C'est ce penchant qui est cause à la fois de la croyance à l'existence substantielle du *moi* et à la réalité permanente de l'univers. C'est ce penchant qui est le rival de l'habitude, et son rival victorieux. Le penchant est une croyance instinctive et irrésistible, ce que l'habitude n'est pas. Voilà comment Hume, après mille détours, revient aux convictions universelles du genre humain.

Après avoir mis en question l'existence de l'âme et celle du monde extérieur, il n'est pas étonnant que Hume refuse à la raison le pouvoir de rien affirmer sur l'existence et les attributs de Dieu. Il attaque dans les *Essais* l'argument tiré de l'ordre du monde, qui serait nul, sans doute, si l'idée de cause était une chimère. Dans ses *Dialogues sur la religion naturelle* et son *Histoire de la religion*, espèce d'anatomie du sentiment religieux, il tâche de détruire ainsi la preuve qui se fonde sur les causes finales. Après avoir nié les causes efficientes, il ne restait plus qu'à nier les causes finales, *vierges belles, mais stériles*, selon Bacon. Hume nie les unes et les autres, et persiste à parler de rapports et d'affinités naturelles, de desseins et d'harmonies. On sait que Kant n'eut pas le courage de suivre Hume jusqu'au bout, mais qu'après avoir méprisé, comme Hume, l'argument fondé sur l'ordre du monde, auquel il donne le nom d'*argument cosmologique*, il s'efforça de sauver celui des causes finales. Après avoir déclaré le principe de causalité purement logique et subjectif, Kant reconnaît des causes volontaires et libres dans la sphère morale et pratique.

Hume ne se contredit pas moins quand il traite de philosophie pratique. De même qu'il avait accordé, pour les vérités spéculatives, une exception en faveur de la *croyance*, il en admet une en faveur du sentiment et du goût moral. « La morale, dit-il, n'est pas l'objet de l'entendement, mais du sentiment; le bien est senti comme le beau : le bien est le beau moral; il y a un sens, un instinct moral. » C'est Hutcheson qui a fourni à Hume le principe de sa morale, comme Locke lui avait fourni le principe de sa métaphysique. En résumé, Hume est tombé dans la contradiction ordinaire au pyrrhonisme : « la science et la vie sont diamétralement opposées l'une à l'autre; l'habitude est démentie par l'instinct.... » Dans un de ses derniers écrits, les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume avoue que le procès intenté par les sceptiques au vieux dogmatisme n'est qu'un jeu ou une querelle de mots. L'exemple de Hume donne à

cette parole un grand poids. Tout son esprit n'a pas réussi à justifier le vers fameux :

La nature, crois-moi, n'est rien que l'habitude.

Berkeley s'était proposé de détruire le scepticisme et l'athéisme, en révoquant en doute l'existence du monde extérieur. Hume a voulu extirper le sentiment religieux en attaquant un des principes les plus nécessaires et les plus universels de la raison. Ni l'un ni l'autre n'ont réussi, parce que le scepticisme est repoussé par tous les instincts et toutes les facultés de l'homme. Il perd également toutes les causes qu'il veut défendre.

De là, deux conclusions : l'une, c'est que le principe de causalité est inattaquable, fondé à la fois dans la nature des choses et dans celle de l'homme ; l'autre, c'est que le sensualisme, conduisant à la négation des causes, et par suite au scepticisme absolu, est un système erroné dans son principe. C'est là ce que Hume a mis en lumière avec une bonne foi, une persévérance, une vivacité et une souplesse d'esprit, un talent d'analyse et d'observation qui lui assureront toujours une place éminente dans l'histoire de la philosophie.

Les œuvres philosophiques de D. Hume ont été réunies à Édimbourg, 1826, en 4 vol. in-8. Il en a été publié une traduction française à Londres en 1788, 7 vol. in-12. Nous avons encore un volume de Mémoires, Londres, 1777, in-12, traduit en français la même année et dans le même format. Enfin on a publié sa correspondance à Édimbourg en 1847. C. Bs.

HUTCHESON (François). Ce philosophe, qui par son enseignement à l'université de Glascow, et en même temps par les travaux qu'il publia, eut la gloire d'être le fondateur de l'école écossaise, appartenait par son origine à l'Irlande. Il naquit dans la partie septentrionale de ce pays, le 8 août 1694, et y eut pour père John Hutcheson, ministre d'une congrégation dissidente. Après des études achevées à Glascow, dans cette université qui devait un jour le compter parmi ses plus illustres membres, il ouvrit une école à Dublin, et ce ne fut qu'en 1729, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans, qu'il fut appelé à Glascow pour y occuper la chaire de philosophie morale. Il conserva cette position jusqu'à sa mort, en 1747.

Les écrits de Hutcheson sont au nombre de six, dont quelques-uns d'une étendue assez considérable. Trois sont composés en latin : 1° *Logicæ compendium* ; 2° *Synopsis metaphysicæ* ; 3° *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*. Les trois autres ouvrages de Hutcheson sont écrits en anglais. L'un est intitulé *Recherche sur le type de nos idées du beau et du bien* (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, in-8). Cet ouvrage, publié en 1725, et dédié à lord Carteret, lord-lieutenant d'Irlande, fut traduit en français, sur la quatrième édition anglaise, par Eidous (2 vol. in-12, Amst., 1749). Un autre ouvrage, publié en 1728, c'est-à-dire encore pendant le séjour de Hutcheson en Irlande, est un traité de psychologie morale sous ce titre : *Essai sur la nature et la direction des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral* (*Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense*, in-8). Enfin, un dernier écrit de Hutcheson, et le plus considérable d'entre tous ses ouvrages, fut traduit en notre langue en 1770, à Lyon : c'est l'ouvrage intitulé *Système de philosophie morale* (*System of moral philosophy*, 2 vol. in-4, 1755), publié tout à la fois à Glascow et à Londres, après la mort de l'auteur et d'après ses manuscrits, par son fils, Francis Hutcheson. Ce dernier écrit est très-considérable. Il est divisé en trois livres, dont le premier traite de la constitution de la nature humaine ; le second, de la félicité humaine ; le troisième de la société civile. Cet ouvrage est précédé d'une courte dédicace au révérend lord Bishop d'Elphim, ainsi que d'une notice sur la vie, les écrits et le caractère de l'auteur, par le révérend William Leechmann.

Ces différents écrits contiennent une logique, une ontologie, une théodicée, une morale, une psychologie. La logique est comprise dans le traité latin qui a pour titre *Logicæ compendium*, et n'est autre chose qu'un résumé des questions et des solutions de la vieille logique des écoles, assez semblable à la *Logique de Port-Royal*. Il en est à peu près de même de l'ontologie de Hutcheson, qui constitue l'une des parties du traité latin intitulé *Metaphysicæ synopsis*. Ici encore, c'est l'abrégé des questions et des solutions qu'on rencontre partout dans les traités de métaphysique de cette époque. Mais les autres parties de la philosophie de Hutcheson méritent un examen spécial, soit par leur développement, soit par leur originalité.

La psychologie de Hutcheson est éparse dans ses différents écrits, mais il n'en traite pas moins tous les principaux problèmes qui touchent l'âme humaine.

Et d'abord la théorie d'Hutcheson sur les facultés de l'âme est la même que celle de Locke. A l'exemple du philosophe anglais, Hutcheson (*Syst. de phil. mor.*, liv. I, ch. I, sect. 5) admet deux facultés générales, l'entendement et la volonté. L'entendement se compose de plusieurs facultés élémentaires, qui sont la perception extérieure ou sensation, la conscience, le jugement, le raisonnement. La volonté, à son tour, comprend le désir, l'aversion, le plaisir, la peine. Cette analyse n'est ni exacte, ni complète. Ainsi, parmi les facultés qui se rattachent à l'entendement, nous ne rencontrons ni la mémoire, ni l'association des idées, ni l'abstraction, ni la généralisation, qui pourtant sont des fonctions de l'intelligence tout aussi réelles que la perception extérieure, la conscience, le jugement, le raisonnement. D'autre part, le désir, l'aversion, le plaisir, la peine ne peuvent être considérés comme des formes de la volonté.

La théorie de Hutcheson est de plus inconséquente ; en effet, dans un traité spécial sur le type de nos idées du beau et du bien (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*), il rapporte nos idées du beau et du bien à certains pouvoirs qui n'ont pas trouvé place dans sa théorie officielle des facultés de l'âme, le *sens interne* et le *sens moral*. « Je désigne par le nom de *sens interne* la faculté que nous avons d'apercevoir la beauté qui résulte de la régularité, de l'ordre, de l'harmonie, et par le nom de *sens moral* cette détermination à approuver les affections, les actions ou les caractères des êtres raisonnables qu'on nomme vertueux. » (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, préf. de la 4e édit.) On a beaucoup reproché à Hutcheson ces dénominations de *sens interne* et de *sens moral*. Assurément, plusieurs passages de ses écrits où ces termes sont employés pourraient avoir plus de clarté et de précision ; mais quand on envisage l'ensemble, il devient évident qu'ils servent à désigner de véritables fonctions de l'entendement, et qu'ils n'ont pas chez lui d'autre valeur que, chez les Latins, les expressions de *sensus pulchri*, *sensus recti*, *sensus honesti*.

Ce *sens moral* et ce *sens interne* sont d'ailleurs distingués très-explicitement par Hutcheson d'avec les sens corporels. Et d'abord, en ce qui concerne le sens moral : « Que cette conception du bien et du mal moral, dit-il (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, 2e partie, sect. 1), diffère essentiellement de celle du bien matériel, c'est ce dont chacun peut se convaincre en réfléchissant aux différentes manières dont il est affecté par la présence de ces objets.» Il en est de même de cette autre faculté que Hutcheson appelle *sens interne :* « On croit assez communément, dit-il (*ubi supra*, 1re partie, section I), que les animaux sont doués des mêmes perceptions que nous, quant aux sens extérieurs; on soutient même qu'il y en a chez qui elles sont plus vives; mais il en est peu et même point qui possèdent cette faculté de connaître que nous appelons *sens interne*, ou, si elle existe en quelques-uns, elle y est certainement bien inférieure à ce qu'on remarque dans l'homme. Une autre raison encore pourrait nous engager à appeler *sens interne* le pouvoir dont nous jouissons d'acquérir l'idée du beau, c'est que, dans certaines choses auxquelles nos sens externes prennent très-peu de part, nous découvrons une sorte de beauté très-analogue, à plus d'un égard, à celle que nous observons dans les objets sensibles, et accompagnée d'un plaisir semblable. Telle, par exemple, la beauté conçue dans les théorèmes ou vérités universelles, dans les causes générales, ou dans quelques puissants principes d'action. »

En ce qui concerne les caractères de ces facultés par lesquelles nous concevons le beau et le bien, Hutcheson en signale d'abord un capital, à savoir, le caractère instinctif. L'auteur de la nature, dit-il (*ubi supra*, préface de la 4e édit.), nous a portés à la vertu par des moyens beaucoup plus simples que ceux qu'il nous a plu d'imaginer, je veux dire par un instinct presque aussi puissant que celui qui nous porte à veiller à la conservation de notre être.... Les occasions de percevoir par les sens extérieurs s'offrent à nous dès l'instant de notre naissance, et de là vient peut-être que nous regardons ces sortes de perceptions comme naturelles, tandis que nous nous figurons tout le contraire sur les idées supérieures qui sont en nous du beau et du bien. Ce n'est vraisemblablement qu'au bout de quelque temps que les enfants commencent à réfléchir, ou, du moins, nous font connaître qu'ils réfléchissent sur les proportions, les rapports, les affections, les caractères, et qu'ils jugent des actions qui les manifestent. D'où vient que nous nous persuadons à tort que le sens interne qu'ils ont du beau et le sens moral qu'ils ont du bien viennent uniquement de l'instruction et de l'éducation qui leur a été donnée.

Le *sens interne* et le *sens moral* ont encore le caractère d'universalité. « Voyez, dit-il (*Recherches sur les idées du beau et du bien*, 1re partie, sect. 6), si jamais quelqu'un a été dépourvu de ce sens. On n'a jamais vu d'homme choisir, de propos délibéré, un trapèze ou quelque courbe irrégulière pour en faire le plan de sa maison, ou négliger le parallélisme et l'égalité dans la construction des murailles opposées entre elles, à moins d'y être obligé par des motifs de convenance. De même, on ne s'est jamais servi de trapèzes ou de courbes irrégulières pour les portes et les fenêtres, bien que ces figures eussent pu être également employées au même usage, et eussent souvent épargné aux ouvriers du temps, du travail et de la dépense. Qui jamais s'est plu dans l'inégalité des fenêtres d'un même étage, ou dans celle des jambes, des bras, des yeux ou des joues d'une maîtresse? »

Sur la question de l'origine des idées, Hutcheson suit encore la philosophie de Locke.

Dès le début du livre qu'il a intitulé *Système de philosophie morale*, nous le voyons distinguer les idées en deux classes, les unes émanant de la sensation, les autres de la réflexion. « Ces deux pouvoirs, dit-il (*ubi supra*, liv. I, ch. I, sect. 4), la sensation et la conscience, introduisent dans l'esprit tous les matériaux de connaissance. Toutes nos idées, ou notions premières et directes, dérivent de l'une ou l'autre de ces deux sources. » On peut dire de Hutcheson comme de Locke, que, s'il eût commencé par approfondir les caractères fondamentaux des idées, il eût reconnu, à côté des notions contingentes qui sont toutes réductibles à la sensation ou à la réflexion, certains principes universels qui, en vertu de leur caractère de nécessité, ne peuvent avoir une origine purement expérimentale.

La morale de Hutcheson est comprise dans les mêmes traités que sa psychologie, à laquelle elle se trouve presque constamment mêlée. De même que, sur la question de l'origine des idées, il avait reproduit le système de Locke, de même, sur la question du fondement de nos devoirs, il paraît avoir imité Richard Cumberland, en admettant pour règle de nos actions la bienveillance. Voici comment il s'exprime à cet égard : « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensitifs. Si la tempérance ne nous rendait plus propres au service du genre humain, elle ne saurait être un bien moral. Le courage proprement dit n'est qu'une vertu d'insensé quand il ne sert pas à défendre l'innocent. La prudence ne passerait jamais pour vertu si elle ne favorisait que notre intérêt; et quant à la justice, si elle ne tendait au bonheur de l'homme, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable. » Ce passage, dans lequel vient se résumer toute la morale de Hutcheson, soulève plus d'une difficulté. On pourrait d'abord demander au philosophe écossais quelle bienveillance pour nos semblables il entre dans la tempérance, dans la prudence, et même dans l'activité. Cet élément y est tellement étranger, que ces vertus ont reçu le nom de *vertus individuelles*. En ce qui concerne les vertus sociales, la bienveillance peut s'y mêler assurément, mais à titre d'élément accessoire, et non de principe fondamental. La bienveillance, en effet, est susceptible de plus ou de moins; elle s'éteint et se ranime; son caractère est celui d'une incessante variation. Or, dira-t-on que ce soit là le caractère de nos devoirs sociaux? Dira-t-on que ces devoirs commencent avec la bienveillance, et qu'ils finissent où elle expire? Ajoutons qu'en fait la bienveillance ne se joint pas constamment, même à titre d'élément secondaire, à l'accomplissement des devoirs sociaux. L'expérience n'atteste-t-elle pas, en effet, qu'il nous arrive quelquefois d'accomplir nos devoirs de justice même envers ceux qui ne nous inspirent qu'éloignement et antipathie? La thèse de Hutcheson ne saurait donc se soutenir. Nous la trouverions tout aussi défectueuse si, après l'avoir envisagée au point de vue des devoirs individuels et des devoirs sociaux, nous la suivions sur le terrain des devoirs religieux. Pour que la théorie de Hutcheson soit complète de tout point, il faut que la bienveillance préside à nos devoirs envers Dieu, comme elle préside à nos devoirs envers nos semblables et envers

nous-mêmes. Mais qu'est-ce que la bienveillance de l'homme envers Dieu? La bienveillance se conçoit d'égal à égal, ou de supérieur à inférieur; elle ne saurait se concevoir de l'homme à Dieu. Il est vrai qu'ici Hutcheson remplace le terme de bienveillance par celui d'amour. Mais l'amour ne saurait pas plus être la base de nos vertus religieuses, que la bienveillance celle des vertus individuelles ou des vertus sociales. De part et d'autre, le principe des devoirs est, non dans la sensibilité, mais dans la raison. Au reste, l'erreur de Hutcheson en ce qui touche les devoirs religieux paraît avoir été la même que celle de Fénelon. L'archevêque de Cambrai aussi donnait l'amour pour base aux devoirs religieux, lorsque, dans ses *Lettres sur la métaphysique et la religion*, il écrivait : « Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira. Ce qu'il lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait. *Nec colitur nisi amando.* »

La morale individuelle et la morale religieuse n'occupent l'une et l'autre qu'assez peu de place dans la philosophie de Hutcheson. Il n'en est pas de même de la morale sociale. Nous la trouvons surtout traitée avec beaucoup de développement au livre II et au livre III de son traité intitulé *Système de philosophie morale*. On y rencontre une série de chapitres sur les notions générales qui concernent les droits et les lois, sur la nécessité de la vie sociale, sur les contrats qui lient les membres de la société civile, sur le mariage, sur les motifs qui président à l'établissement des gouvernements. Ici, le traité de Hutcheson prend un caractère plus politique encore que social, quand nous voyons ce philosophe aborder la question des droits de gouvernants, celle des différentes formes de gouvernement, celle des avantages et des inconvénients attachés à ces diverses formes. Après avoir partagé les différents modes de gouvernement en deux catégories, d'une part les modes mixtes, qui peuvent être assez variés, d'autre part les modes simples, qui sont la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, Hutcheson estime qu'une forme mixte, qui se constituerait de la réunion de ces trois modes simples, neutraliserait les inconvénients de chacun d'eux et maintiendrait leurs avantages. On reconnaît dans cette conclusion l'optimisme du citoyen anglais, invinciblement pénétré de l'excellence de la constitution de son pays. Il est pourtant dans la politique de Hutcheson quelques passages qui se rapprochent moins de l'esprit de la constitution anglaise que de celui du *Contrat social*, témoin cet endroit du traité intitulé *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, où il est dit (liv. III, ch. VII) que « ceux qui sont investis du commandement suprême n'ont pas d'autre pouvoir et d'autre droit que ceux qui leur ont été conférés par des décrets primitifs du peuple » ; et cet autre encore (liv. III, ch. V), dans lequel, combattant la théorie du droit divin, Hutcheson établit que « Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, pour régler le mode et les limites du pouvoir ».

La théodicée de Hutcheson se rencontre plus particulièrement dans quelques parties de son traité intitulé *Metaphysicæ synopsis* et de l'ouvrage qui a pour titre *Système de philosophie morale*. Le chapitre IX du livre Ier de ce dernier écrit traite, avec de très-grands détails, des justes notions que nous devons nous faire de la nature de Dieu. Les preuves que le philosophe écossais apporte de l'existence de Dieu sont tirées, 1° du plan général de l'univers; 2° de la structure du corps des animaux; 3° de la propagation des animaux; 4° des rapports du soleil et de l'atmosphère avec la terre que nous habitons et avec le corps des animaux. Ces preuves appartiennent uniquement à l'ordre physique. Il est regrettable que sur ce point comme sur plusieurs autres déjà signalés, Hutcheson se soit montré le trop fidèle imitateur de Locke, et qu'il ait écarté les arguments métaphysiques, ou, comme les appelle Fénelon, les preuves tirées des idées intellectuelles. Au surplus, ce tort a été généralement celui de la philosophie anglaise et écossaise, et n'est point particulier à Locke ou à Hutcheson. Préoccupés sans cesse de l'univers matériel, de ses lois, des phénomènes dont cet univers est le théâtre, il semble à cette philosophie que l'ordre et l'harmonie du monde visible soit la seule voie par laquelle il nous soit donné de nous élever à la connaissance de Dieu, comme si Dieu ne se révélait pas en même temps et avec une égale évidence dans les idées qui sont en nous de l'immensité, de l'éternité, de l'infini, de la suprême perfection. Ne voyons-nous pas Beattie lui-même, le plus religieux des philosophes écossais, fonder exclusivement sa théodicée sur l'argument des causes finales? Et antérieurement à Beattie, plus près de Hutcheson, ne voyons-nous pas Reid regarder presque comme des écarts de l'imagination les spéculations de Clarke et de Newton, qui consistaient à tirer la preuve de l'existence de Dieu des idées d'éternité et d'immensité qui sont en notre esprit?

La question de l'existence de Dieu est, dans Hutcheson, suivie de celle de ses attributs. Celui sur lequel il insiste spécialement est la bonté, qu'il prouve par le plan de l'univers. Rencontrant l'objection tirée de l'existence du mal, il y répond, comme l'ont fait saint Thomas et Leibniz, par cette réflexion, que l'Être tout-puissant a permis l'existence de quelque mal pour faciliter celle d'un plus grand bien. Cette question de l'existence du mal, en tant que liée à celle de la véritable fin de l'homme, sert de transition au philosophe écossais pour aborder le problème de l'immortalité de l'âme et de la vie future. Il s'attache à démontrer, 1° que l'attente d'une vie à venir est universelle; 2° que la preuve du contraire est impossible; 3° que l'âme se distingue du corps; 4° que la nécessité d'un état futur se déduit directement de l'harmonie conçue par la raison entre la vertu et le bonheur, et de l'insuffisance de cet accord ici-bas.

En résumé, la philosophie de Hutcheson est loin de former un système homogène. Sur les questions de logique et de métaphysique il reproduit sommairement les idées et la manière de l'école. Sur les questions de l'origine et de la formation des idées, des facultés de l'âme, de l'existence de Dieu, il est, sauf quelques différences accessoires, l'imitateur de Locke. Sur la question du fondement de la morale, il serait difficile de méconnaître en lui le disciple de Richard Cumberland. On s'aperçoit en même temps que, sur plusieurs points, il est un adversaire qu'il s'attache spécialement à combattre; et cet adversaire, c'est Hobbes. En politique Hobbes avait fait prévaloir l'absolutisme; Hutcheson lui oppose la théorie de la pondération des pouvoirs et celle de la souveraineté du peuple. En morale, Hobbes avait posé le principe de l'égoïsme; Hutcheson, sur les traces de Cumberland, lui oppose celui de la bienveillance : c'est un progrès assurément, puisqu'il y a dans le principe de la bienveillance plus d'élévation et de noblesse que dans le principe d'utilité, mais un progrès insuffisant : car la bienveillance

ne saurait être érigée en règle absolue de nos actions. Les qualités de Hutcheson, comme écrivain, sont la clarté, l'élégance, l'abondance, cette dernière dégénérant quelquefois en diffusion. La psychologie, la morale, mais surtout la morale sociale et politique, tiennent la place la plus considérable dans ses écrits. A ce titre, Reid, Ferguson et Beattie sont ceux des philosophes ses compatriotes et ses successeurs avec lesquels il offre le plus d'analogie. Les traits qui caractérisent spécialement ces divers philosophes se trouvent, par une heureuse alliance, réunis en Hutcheson, et l'on ne saurait méconnaître en lui non-seulement le fondateur, mais encore le représentant le plus complet de l'école écossaise.

Indépendamment des ouvrages de Hutcheson mentionnés au début de cet article, on peut consulter la notice annexée en forme d'introduction au *Système de philosophie morale* (*Some account of the life, writings, and character of the author*), par le révérend William Leechmann, professeur de théologie en l'université de Glasgow (Glasgow et Londres, 1755), et le *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle*, par V. Cousin (*École écossaise*, leçons 2 et 3). C. M.

HUTTEN, voy. ULRICH.

HYLOBIENS (*Hylobii*, de ὕλη, forêt, et de βίος, vie). C'est le nom que les Grecs donnaient à certains philosophes indiens qui vivaient solitaires dans les bois pour se livrer sans trouble à la contemplation. Ils avaient pour règle de ne faire servir à leur nourriture et à leurs vêtements que des substances végétales. Voy. GYMNOSOPHISTES. X.

HYLOZOISME (de ὕλη, matière, et de ζωή, vie), opinion qui consiste à regarder la vie et la matière comme inséparables l'une de l'autre. Mais tous ceux qui partagent cette opinion ne comprennent pas la vie de la même manière. Les uns la divisent, pour ainsi dire, entre toutes les parties de la matière, et la matière n'est pour eux qu'un agrégat d'atomes animés ou vivants qui ne dépendent d'aucun principe supérieur; les autres, au contraire, se représentent l'univers tout entier comme un seul et même être, comme un animal ou comme une plante, dont la vie, le mouvement et la forme sont le résultat d'une force unique, appelée du nom de nature ou d'âme du monde. La première de ces deux hypothèses a été soutenue par Straton de Lampsaque, et la seconde par les stoïciens. Straton de Lampsaque, également éloigné du mécanisme pur de Démocrite et de la pensée que le monde est un animal, faisait intervenir à la fois dans la génération des choses ce qu'il appelle la nature, c'est-à-dire la vie, et le hasard ou la rencontre fortuite des diverses parties de la matière. Le hasard donne l'impulsion, puis la nature suit son cours. Les stoïciens, quoique regardant le principe actif et le principe passif, c'est-à-dire l'esprit et la matière comme nécessaires l'un à l'autre et, par conséquent, comme inséparables, ne reconnaissaient pas une vie, une activité distincte dans chaque partie de la matière; mais l'univers tout entier ne formait à leurs yeux qu'un seul être et leur paraissait animé d'un même principe. C'est ce principe qui devait donner à tout le mouvement, la forme, la vie. Il était aussi considéré comme la loi inévitable des choses, comme la raison universelle. Plus tard l'hylozoïsme reparaît dans l'école d'Alexandrie, à côté du mysticisme le plus exalté; car, selon les disciples de Plotin, la présence de l'âme du monde se fait sentir dans les moindres atomes de la matière. On le trouve aussi chez Cardan, dans l'école de Paracelse, et même dans la doctrine de Spinoza, qui affirme que la vie existe à différents degrés dans toute la nature : *Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt;* et qui ne concevait pas un mode de l'étendue sans un mode correspondant de la pensée. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer avec plus d'étendue ni d'apprécier ces divers systèmes, à chacun desquels est consacré un article séparé : nous dirons seulement que tous semblent avoir confondu la vie avec la force. Il est vrai que la matière ne peut pas être conçue sans force : car l'inertie même en est une, et dans les corps les plus inertes en apparence il y a un travail de composition et de décomposition, il y a des répulsions et des affinités électives qui supposent évidemment un certain degré d'activité. Mais la vie ne peut exister qu'avec l'organisme. Or, comme on est forcé de reconnaître une nature inorganique, il s'ensuit que la vie n'est pas partout : elle n'est donc pas essentielle à la matière; elle y est donc venue et s'y est répandue par degrés d'une source supérieure.

HYPATIE, la plus célèbre des néo-platoniciennes, était d'Alexandrie, et avait pour père Théon. On ignore la date, même approximative, de sa naissance, que l'on place généralement vers 370. Elle périt, sinon à la fleur, du moins dans la force de l'âge. Son éducation comprit le cercle entier des études connues. Fille du premier mathématicien et astronome de l'époque, elle ne recula point devant les théories abstraites, devant les calculs des deux sciences cultivées par son père; elle y joignit la culture de la philosophie. On peut en croire ceux qui veulent que Théon lui-même l'ait initiée au péripatétisme; mais, pour le platonisme, il faut reconnaître qu'elle eut d'autres maîtres. Comme on ne les désigne pas, et qu'il reste douteux que leur élève soit née en 370, on ne peut que conjecturer leurs noms. Au cas pourtant où l'on adopterait cette date, il deviendrait présumable qu'à Prohérèse et à Plutarque reviendrait l'honneur d'avoir instruit Hypatie dans les principes néo-platoniciens. Prohérèse, plus sophiste que philosophe, habita Alexandrie; Plutarque était le chef de l'école d'Athènes, et il est de fait qu'Hypatie séjourna dans cette ville assez longtemps pour y avoir de l'influence. D'autres femmes, au reste, s'y occupaient de philosophie, ainsi qu'elle, entre autres Asclépigénie, la fille du maître. De retour dans sa ville natale, Hypatie ne tarda point à y devenir l'objet d'une vive admiration. Sa beauté, l'étendue de ses connaissances, son talent d'élocution firent de sa maison un centre à la mode. Il paraît qu'en réalité il n'y avait point alors dans Alexandrie d'enseignement philosophique, ou qu'au moins cet enseignement ne jetait aucun éclat. Hypatie s'empara de la place qui restait ainsi à prendre. Quant à ses doctrines, quoique née d'un père voué au culte d'Aristote et nourrie dans l'étude des sciences positives, elle était néo-platonicienne. Synésius, dont le néo-platonisme déborde jusque dans ses hymnes, se reconnaît son élève; et son accent, toutes les fois qu'il parle d'elle, est celui d'un homme qui partage ses doctrines philosophiques. Si tel était le langage d'un évêque, on comprend combien, parmi des laïques, et surtout parmi les païens, la parole et la personne d'Hypatie devaient éveiller d'enthousiasme. On l'appelait *la philosophe*, ἡ φιλόσοφος, et, du nom de Théon, son père, on avait fait celui de Théotecne (père d'un enfant divin). Bien qu'elle portât souvent le manteau des philosophes, sa beauté fit naître plus d'une passion dans son auditoire, et sa haute réputation de vertu y ajoutait encore sans doute. On assure que l'évêque d'Alexandrie, saint Cyrille, passant un jour devant la maison

d'Hypatie au moment du cours, fut étonné de l'affluence qui s'y dirigeait ou en sortait et ressentit un mouvement de jalousie; mais si le fait est vrai, ce ne fut pas jalousie de bel esprit, ce fut dépit d'apôtre chrétien et d'homme politique. Le paganisme au commencement du ve siècle était encore vivace; et la philosophie, le néo-platonisme surtout, en le rajeunissant, en l'interprétant, lui venait en aide de toutes ses forces, et gardait une attitude hostile en face de l'Église. D'autre part, l'énorme puissance des évêques d'Alexandrie dans la capitale de leur diocèse les mettait à tout instant en conflit de pouvoir avec les préfets, et ceux-ci, même lorsqu'ils étaient chrétiens, cherchaient partout, pour contre-balancer leurs rivaux, des auxiliaires. A ce titre, le judaïsme, le paganisme, le néo-platonisme trouvaient près d'eux accueil ou ménagement. Ce fut surtout ce qui arriva à partir de l'avénement de saint Cyrille à l'épiscopat (en 412). Saint Cyrille, dès l'abord, se montra bien autrement exigeant que son oncle, l'impérieux Théophile. Représentant à la fois la philosophie et le paganisme, Hypatie lui pesait donc comme ennemie de la foi; amie d'Oreste, le préfet, et ne manquant pas d'influence sur lui, c'était de plus une ennemie personnelle, puisqu'elle voulait des bornes à la toute-puissance de l'évêque. Les années 413 et 414 avaient été signalées par des collisions déplorables. Saint Cyrille en personne, avec des bandes à lui, avait occupé les synagogues, chassé les juifs et permis le pillage de leurs biens; saint Cyrille encore, après le supplice d'Ammonius (mis à mort pour avoir participé à l'émeute suscitée par les cinq cents moines de Nitria au nom de l'évêque, et pour avoir failli crever l'œil au gouverneur), avait fait faire des obsèques solennelles au séditieux, et l'avait qualifié de martyr. Il est vrai qu'entre ces deux actes, il avait été trouver Oreste, les Évangiles à la main, et lui avait offert de vivre désormais en paix avec lui, et qu'Oreste avait refusé cette satisfaction, que n'accompagnait ni punition des coupables, ni réparation des dommages. Probablement c'est à l'influence d'Hypatie que Cyrille attribua la froideur d'Oreste. C'est aussi en vertu de ses conseils qu'on supposait avoir eu lieu la mort d'Hiérax, ce misérable maître d'école, espion de l'évêque, qu'Oreste fit un jour arrêter au théâtre et appliquer à la torture (413), ce qui avait été le point de départ des désordres. Quoi qu'il en puisse être, Cyrille avait tout fait pour passionner démesurément ses amis et la foule, et c'est lui plus qu'Oreste qui dominait dans Alexandrie lorsque, au commencement de 415, un jour de carême, Hypatie en voiture voit accourir à elle une foule furieuse. On arrête son char, on l'en arrache, on l'entraîne; elle arrive ainsi en face de la grande église, dite l'*Impériale;* là bientôt on lui enlève ses vêtements; les tuiles, les débris de poterie pleuvent sur elle : elle est lapidée. Sa mort même n'assouvit pas ses meurtriers; on se précipite sur son cadavre; on l'insulte, on le déchire, on promène par les rues d'Alexandrie ces restes sanglants comme des trophées du christianisme. Un peu plus tard, on les réunit, et on les brûle au Cinaron.

Hypatie avait écrit deux *Commentaires :* l'un sur le *Canon astronomique* de Ptolémée, l'autre sur les *Sections coniques* d'Apollonius de Perga. Les deux ouvrages sont perdus, et il ne nous reste de leur auteur qu'un *Canon,* ou table astronomique, inséré dans les *Tables manuelles* attribuées à Théon. On lui a, mais faussement, attribué une *Lettre à saint Cyrille,* qui nous la montrerait assez disposée à embrasser le christianisme, si elle n'était arrêtée par ce dogme que Dieu est mort pour les hommes, et les malheurs de Nestorius, condamné, banni pour avoir soutenu des idées plus conformes à la raison. Nestorius n'ayant été condamné qu'en 431, il est trop clair que la pièce est apocryphe; mais elle est curieuse en montrant que la mémoire de l'illustre néo-platonicienne survivait même parmi les chrétiens. Pendant longtemps en effet on donna le nom de *seconde Hypatie* aux femmes qui se distinguaient par l'étendue et la profondeur de leurs connaissances, et on lit dans l'*Anthologie* une épigramme en son honneur, probablement de Paul le Silentiaire. Synésius nomme Hypatie en plusieurs passages, lorsqu'il écrit à son frère, et de plus ses lettres 10, 14, 15, 33, 80, 124, 153 (édit. Petau) lui sont adressées. Le ton qui y règne est celui d'une respectueuse amitié. Avec la dernière de ces lettres, il lui envoie deux ouvrages (son *Dion* et son *Traité des Songes*), les soumettant à son examen, et déclarant qu'il ne les publiera que s'ils ont son approbation. Les sept lettres et le fragment authentique ont été publiés par Wolf dans son *Mulierum græcarum.... Fragmenta, etc.* Socrate, Somozène, Philostorge, dans leurs *Histoires ecclésiastiques,* Saxius, Brucker, Montucla, Fabricius et une foule d'autres, dans leurs grands Recueils, ont parlé d'Hypatie. Il faut surtout y joindre Tillemont (*Hist. ecclésiast.,* t. XIV, *Vie de saint Cyrille,* art. 3). Mais, de plus, il existe plusieurs monographies sur cette femme célèbre Ménage d'abord, ensuite Schmid (*Deatrib. de Hipparcho,* 2 *Theon, atque Hypatia,* in-4, Iéna, 1691), donnèrent l'exemple. Toland le suivit, dans le n° 3 de son *Tetradymus;* mais l'emportement avec lequel il s'exprime sur saint Cyrille nuit à l'effet qu'il veut produire. L'abbé Goujet, sous les initiales M. G., a, au contraire, tenté de justifier le prélat dans sa *Continuation des Mémoires* du P. Desmolets, § 138-187 et 187-191. Enfin Wernsdorf a donné quatre *Dissertations sur Hypatie,* in-4, Wittemberg, 1747 et 1848.

HYPOTHÈSE (ὑπόθεσις, littéralement *supposition*). Aristote, en créant la logique, a été obligé d'en composer aussi la langue, et c'est lui qui s'est servi pour la première fois du mot que nous essayons de définir. Ayant donné le nom de *thèse* (θέσις) à toute proposition qui, sans être un axiome, sert de base à la démonstration et n'a pas besoin elle-même d'être démontrée, il distingue deux espèces de thèses, l'une qui exprime l'essence de la chose, et l'autre son existence ou sa non-existence. La première est la définition (ὁρισμὸς), et la seconde l'*hypothèse,* c'est-à-dire ce qui est subordonné à la thèse (*Dern. Analyt.,* liv. I, ch. II). Mais il n'emploie jamais cette expression que par rapport à l'argumentation syllogistique, en considérant à la fois la position de celui qui parle et de celui qui écoute. « Tout ce que l'on prend comme démontré, dit-il (*ubi supra,* ch. X), sans l'avoir démontré soi-même, et qui est accepté par celui à qui l'on démontre, est une hypothèse, non point absolue, mais relativement à cette personne seule. » Si, au contraire, celui qui écoute refuse de croire à une proposition de ce genre, alors le mot d'*hypothèse* est remplacé par celui de *postulat.* « Le postulat, pour nous servir encore de ses propres termes (*ubi supra*), est ce qui est à demi contraire à la pensée de celui qu'on instruit, ou ce que l'on prend pour démontré et qu'on emploie comme tel, sans l'avoir soi-même démontré. » A cette définition purement scolastique on a substitué depuis longtemps un sens à la fois plus précis et

plus large. On entend aujourd'hui par hypothèse la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer l'existence de ces choses. Ce n'est pas assez pour la satisfaction de notre esprit d'observer et de connaître les phénomènes ; il faut qu'il remonte à leur cause, qu'il les voie, en quelque façon, dans le principe même d'où ils sortent. Or, quand la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience ni à la démonstration, il a recours aux hypothèses. Les véritables causes des faits que nous avons observés sont souvent si éloignées des principes dont nous sommes entièrement sûrs, et des expériences que nous pouvons faire, qu'on est obligé d'y suppléer par des explications plus ou moins probables. La probabilité, c'est-à-dire l'hypothèse, ne doit donc pas être rejetée d'une manière absolue du domaine de la science ; il faut un commencement dans toutes les recherches, et ce commencement est presque toujours une tentative imparfaite et sans succès. La vérité est comme un pays inconnu dont on ne peut trouver la bonne route qu'après avoir essayé de toutes les autres.

Une hypothèse étant admise, on la soumet à l'épreuve de l'expérience. Si l'expérience la confirme ; si elle s'accorde avec tous les faits pour l'explication desquels elle a été imaginée ; si toutes les conséquences qu'on en peut tirer se trouvent dans le même cas, et qu'en même temps elle ne soit pas en contradiction avec les principes ou les lois essentielles de notre intelligence, il nous est impossible alors de lui refuser notre assentiment, et on peut la regarder comme définitivement acquise à la science. Rien ne démontre mieux l'utilité des hypothèses, ou l'intervention de l'imagination dans les découvertes de la raison, que l'histoire de l'astronomie et des sciences qui en dépendent. Par exemple, c'est par l'hypothèse de l'ellipticité des orbites des planètes que Képler parvint à découvrir la proportionnalité des aires et des temps, et celle des temps et des distances. Ce furent ensuite ces deux fameux théorèmes, qu'on appelle les *analogies de Képler*, qui mirent Newton à portée de démontrer que la supposition de l'ellipticité des orbes des planètes s'accorde avec les lois de la mécanique, et d'assigner la proportion des forces qui dirigent les mouvements des corps célestes. C'est de la même manière qu'on est parvenu à savoir que Saturne est entouré d'un anneau qui réfléchit la lumière et qui est séparé du corps de la planète et incliné à l'écliptique : car l'existence de cet anneau ne fut d'abord qu'une hypothèse imaginée par Huyghens pour expliquer les observations qu'il avait faites sur ce corps céleste. Les sciences naturelles, la géologie, la physiologie, la philologie même considérée dans ses dernières et plus brillantes découvertes, pourraient nous offrir des preuves sans nombre à l'appui de la même proposition.

Il y a deux excès à éviter au sujet des hypothèses : celui de leur faire une trop grande part, de les regarder comme la vérité elle-même, avant de leur avoir fait subir toutes les épreuves nécessaires pour les changer en démonstrations ; et celui de les proscrire entièrement. En philosophie, le premier peut être reproché à l'école allemande, et le second à l'école écossaise. Les anciens accueillaient trop favorablement et trop facilement les hypothèses ; leur physique surtout ou leur cosmologie n'avait pas d'autre base. Les modernes ont eu beau les proscrire en principe, il leur a été impossible de les éviter, soit dans les sciences naturelles, soit dans les sciences morales et métaphysiques. Qu'y a-t-il de plus hypothétique que la physique de Descartes, que la psychologie sensualiste de Locke et de Condillac, et que la plupart des théories philosophiques du XVIIIe siècle ? C'est en vain que l'on chercherait à proscrire l'hypothèse ; il faut seulement songer à en régler l'usage : car elle est une des conditions du développement de l'esprit humain. C'est par des hypothèses que Copernic, Képler, Huyghens, Descartes, Leibniz, Newton, Cuvier, Champollion ont signalé leur génie et fait marcher la science. Consultez Bacon, *Novum Organum*, liv. VI, ch. XII; liv. II, ch. XXXVI ; — Th. Reid, 1er *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme.*

I, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions particulières et affirmatives. Il représente encore, dans les propositions complexes et modales, la négation du mode et l'affirmation de la proposition. Consultez Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2e partie. — Voy. PROPOSITION, SYLLOGISME.

IBN-BADJA (Abou-Becr Mohammed ben-Yahya), surnommé *Ibn-al-Çayeg* (Fils de l'orfévre) et cité par les scolastiques sous le nom corrompu d'*Aven-Pace* ou *Avempace*, est un des philosophes les plus célèbres parmi les Arabes d'Espagne. On vente aussi ses connaissances étendues dans la médecine, les mathématiques, l'astronomie, et, comme Farabi, il joignit à un esprit profond et spéculatif un talent distingué pour la musique et notamment pour le jeu du luth. Les détails de sa vie nous sont peu connus. Il naquit à Saragosse vers la fin du XIe siècle. En 1118, nous le trouvons à Séville, où probablement il s'était fixé et où il composa alors différents traités ayant rapport à la logique (Cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. I, p. 179). Plus tard il se rendit en Afrique, où, à ce qu'il paraît, il jouissait d'une haute considération auprès des princes Almoravides. Il mourut à un âge peu avancé, à Fez, l'an 533 de l'hégire (1138). Quelques auteurs arabes rapportent qu'il fut empoisonné par les médecins, dont il avait excité la jalousie.

Ibn-Abi-Océibia, qui dans son *Histoire des médecins* nous donne quelques détails sur Ibn-Bâdja et sur ses écrits, cite un certain Aboul-Hasan-Ali qui avait réuni divers traités d'Ibn-Bâdja dans un recueil précédé d'une introduction, où notre philosophe est présenté comme le premier qui ait su tirer un profit réel des écrits philosophiques des Arabes d'Orient, répandus en Espagne depuis le règne d'Al-Hakem II (961-976). A la vérité, Ibn-Bâdja fut précédé par un philosophe distingué que les théologiens chrétiens, notamment saint Thomas d'Aquin et Albert le Grand, citent souvent sous le nom d'Avicebron ; mais nous avons montré ailleurs qu'Avicebron (voy. ce mot) était juif, et que ses doctrines, qui au XIIIe siècle firent tant de sensation parmi les docteurs chrétiens, étaient entièrement inconnues aux Arabes (voy. l'art. JUIFS). Ibn-Bâdja peut donc être réellement considéré comme le premier qui ait cultivé la philosophie avec succès parmi les Arabes d'Espagne. Son illustre compatriote, Tofaïl, qui ne l'avait pas connu personnellement, mais qui florissait peu de temps après lui, lui rend le témoignage d'avoir surpassé tous ses contemporains par la justesse de son esprit, par sa profondeur et sa pénétration ; mais en même temps il regrette que les affaires de ce monde et une mort prématurée n'aient pas permis à Ibn-Bâdja d'ouvrir tous les trésors de sa science, car, dit-il, ses écrits les plus impor-

tants sont restés incomplets, et ceux qu'il a pu achever ne sont que de petites dissertations écrites à la hâte (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Haï Eben-Yokdhân*, p. 15).

Ibn-Abi-Océibia nous a donné la nomenclature des écrits d'Ibn-Bâdja ; nous y remarquons, outre quelques ouvrages de médecine et de mathématiques, divers traités de philosophie, dont nous parlerons plus loin, et des commentaires sur plusieurs ouvrages d'Aristote, notamment sur la *Physique* et sur certaines parties de la *Météorologie*, du traité *de la Génération et de la Destruction*, et des derniers livres du traité *des Animaux* (c'est-à-dire des livres qui font suite à l'*Histoire des animaux*, tels que le traité *des Parties des animaux*, etc.). Ses principaux écrits philosophiques, signalés par Tofaïl comme inachevés, sont : divers traités de logique, qui se conservent à la bibliothèque de l'Escurial (voy. Casiri, *ubi supra*), un traité *de l'Ame*, et un autre intitulé *du Régime du solitaire*. On cite aussi son *Traité de la Conjonction de l'intellect avec l'homme* et sa *Lettre d'adieux* (*Risâlet al widâ*). Cette dernière a été traduite en hébreu sous le titre de *Iggéreth ha-petirah*, que Wolf, dans sa *Bibliotheca hebræa* (t. I, p. 6), a rendu par *Epistola de discessu, sive abductione animæ a rebus mundanis*; mais le contenu ne justifie guère cette traduction. La *Lettre d'adieux*, dont la version hébraïque se trouve à la Bibliothèque nationale (manusc. de l'Oratoire, n° 111), contient des réflexions sur le premier mobile dans l'homme, ou sur ce qui donne l'impulsion à l'homme intellectuel, et sur le véritable but de l'existence humaine et de la science (qui est de s'approcher de Dieu et de recevoir l'*intellect actif* émané de lui); et l'auteur ajoute quelques mots très-vagues et très-obscurs sur la permanence de l'âme individuelle, qu'il ne paraît admettre ni plus ni moins qu'Aristote lui-même. Le titre de *Lettre d'adieux* lui vient probablement de ce que l'auteur, sur le point de faire un long voyage, l'adressa à un de ses jeunes amis, afin de lui laisser, s'il ne le revoyait plus, ses idées sur les sujets importants qui y sont traités. C'est cette lettre qui, dans la version latine des œuvres d'Averroès, est appelée *Epistola expeditionis*. Nous reconnaissons dans cet écrit une tendance manifeste à réhabiliter la science et la spéculation philosophique, qui seules, selon Ibn-Bâdja, peuvent conduire à la connaissance de la nature et qui, *par le secours qui vient d'en haut*, amènent aussi l'homme à se connaître lui-même et à se mettre en rapport avec l'intellect actif. L'auteur blâme Gazâli d'avoir cherché à se faire illusion par une certaine exaltation mystique; selon lui, Gazâli s'est trompé lui-même et a trompé les autres, en prétendant, dans son livre intitulé *Al-monkidh* ou *Délivrance de l'erreur* (voy. l'art. Gazali), que, vivant dans la solitude, le monde intellectuel s'ouvrait à lui, et qu'il voyait alors les choses divines, ce dont il éprouvait une grande jouissance, qui, selon lui, serait le but de la méditation.

Le traité intitulé *du Régime du solitaire* était sans doute l'ouvrage le plus remarquable et le plus original d'Ibn-Bâdja. Ibn-Roschd, à la fin de son traité *de l'Intellect matériel* ou *de la Conjonction* (voy. Ibn-Roschd), parle de cet ouvrage en ces termes : « Abou-Becr Ibn-al-Çayeg a cherché à établir une méthode pour le régime du solitaire dans ces pays ; mais ce livre est incomplet et, en outre, il est difficile d'en comprendre toujours la pensée. Nous tâcherons d'indiquer dans un autre endroit le but que l'auteur s'était proposé : car il est le seul qui ait traité ce sujet, et aucun de ceux qui l'ont précédé ne l'a devancé sur ce point. » Malheureusement nous ne possédons plus le traité d'Ibn-Bâdja, et nulle part dans les écrits que nous connaissons d'Ibn-Roschd nous ne trouvons les renseignements promis dans le passage que nous venons de citer. Mais un philosophe juif du xive siècle, Moïse de Narbonne, dans son commentaire hébreu sur le *Haï-Ebn-Yokdhân*, de Tofaïl, nous fournit sur l'ouvrage d'Ibn-Bâdja des détails précieux, qui nous permettront d'en indiquer ici les points principaux, et d'en présenter une analyse succincte.

Il nous semble qu'Ibn-Bâdja avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le seul moyen du développement successif de ses facultés, peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. Il considère l'homme isolé de la société, participant à ce qu'elle a de bon, mais se trouvant hors de l'influence de ses vices. Il ne recommande pas la vie solitaire, mais il indique la voie par laquelle l'homme, au milieu des inconvénients de la vie sociale, peut arriver au bien suprême. Cette voie peut être suivie par plusieurs hommes ensemble, qui auraient les mêmes sentiments et viseraient au même but, ou même par une société tout entière, si elle pouvait être parfaitement organisée. Acceptant la société telle qu'elle est, Ibn-Bâdja recommande seulement que l'on cherche à vivre dans le meilleur État possible, c'est-à-dire dans celui qui renferme dans son sein le plus grand nombre de sages ou de philosophes.

Ibn-Bâdja commence par expliquer ce qu'il entend par le mot *tedbir* (régime) : ce mot ne saurait s'appliquer à une action unique ; mais il indique un concours d'actions dirigées ensemble vers un certain but, comme le *régime* politique, le *régime* du monde, attribué à Dieu. Ce concours réglé d'actions, demandant la réflexion, ne peut se trouver que chez l'homme. Le régime du solitaire doit être l'image du régime politique de l'État parfait, de l'État modèle, ce qui amène l'auteur à entrer dans des détails sur le régime politique. Un des traits principaux de son État idéal est l'absence des médecins et des juges. La médecine y est inutile, parce que les citoyens ne s'y nourriront que de la manière la plus convenable, et ils ne prendront pas d'aliments qui puissent leur nuire par leur qualité ou leur quantité; les maladies qui viennent du dehors se guérissent ordinairement par la nature. Il sera également inutile d'y rendre la justice, car les relations des citoyens seront fondées sur l'amour, et il n'y aura jamais de différend parmi eux. Les *solitaires*, dans un État imparfait, doivent tâcher de devenir des éléments de l'État parfait ; on leur donne le nom de *plantes*, parce qu'on les compare aux plantes qui poussent spontanément (par la nature) au milieu de leur espèce (cultivée par l'art) ; ce sont eux, ajoute Ibn-Bâdja, que les soufis appellent *étrangers*, parce qu'ils sont en quelque sorte étrangers dans leur famille et dans la société qui les entoure.

Entrant ensuite en matière, Ibn-Bâdja considère les différentes espèces d'actions humaines, afin de désigner celles qui peuvent conduire au but et qui seules peuvent être considérées comme véritablement *humaines*. Il y a des rapports entre l'homme et l'animal, de même qu'il en existe entre l'animal et la plante, et entre celle-ci et les minéraux. Les actions particulières à l'homme et véritablement *humaines* sont celles qui résultent du *libre arbitre*, c'est-à-dire, comme l'ajoute Ibn-Bâdja, d'une volonté émanée de la réflexion et non pas d'un certain instinct qu'on trouve aussi chez les animaux. Ainsi, par

exemple, un homme qui casse une pierre, parce qu'elle l'a blessé, fait une action *animale;* mais s'il la casse, afin qu'elle ne blesse pas les autres, c'est une action *humaine*. Il est rare de rencontrer chez un homme des actions purement animales; mais on en rencontre souvent qui sont purement humaines, et telles doivent être celles du *solitaire*. Celui-ci doit s'efforcer de ne point avoir égard, dans ses actions, à l'âme animale; il ne doit se laisser guider que par l'âme rationnelle, et faire plutôt ce qui est juste et équitable que ce qui est utile. Il faut que, lorsque l'âme rationnelle et l'âme animale sont en collision, la première remporte toujours une victoire complète; il faut que le solitaire cherche ainsi à perfectionner ses qualités morales, et que par là ses actions soient plutôt divines qu'humaines. En donnant à ses actions une pareille direction, le solitaire arrivera successivement à comprendre le monde spirituel, ce qui doit être le but de tous ses efforts.

Ibn-Bâdja entre ensuite dans de longs détails sur ce qu'il appelle les *formes spirituelles*. On sait quelle est la valeur des mots *forme* ou *matière* dans la philosophie péripatéticienne. Par formes spirituelles il faut comprendre ici les formes pures sans matière et les idées abstraites de toutes les facultés de l'âme humaine, formes qu'elle reçoit et dont elle est, pour ainsi dire, la matière. Les formes spirituelles sont de différentes espèces plus élevées les unes que les autres à mesure qu'elles sont plus éloignées de la *corporéité*. On en distingue quatre espèces: 1° les formes des corps célestes, c'est-à-dire les substances spirituelles qui les mettent en mouvement: ce sont là des formes pures qui n'ont aucun rapport à la matière sublunaire; 2° l'intellect actif, lequel, quoique forme pure, est mis en rapport avec la matière, en agissant sur l'*intellect passif* appelé aussi *intellect matériel;* 3° les *formes intelligibles* ou les idées abstraites des choses, ou, comme les appelle Ibn-Bâdja, *al-ma koulât al-hayyoulâniyya* (*intelligibilia materialia*), qui ont leur siége dans l'intellect matériel ou passif, où elles sont en puissance, et que l'intellect actif fait passer à l'entéléchie; 4° les idées qui correspondent aux autres facultés de l'âme, c'est-à-dire au sens commun, à l'imagination et à la mémoire. Cette dernière espèce est appelée aussi *forme spirituelle individuelle*, tandis que la deuxième et la troisième espèce constituent ensemble la *forme spirituelle générale*. Ibn-Bâdja dit qu'il ne s'arrêtera pas à la première espèce, qui n'a aucun rapport à son sujet, son but étant de s'occuper de l'esprit par excellence, ou de l'intellect actif, et des formes intelligibles. Il considère ensuite les actions humaines dans leur rapport avec ce qu'il appelle la *forme corporelle* (c'est-à-dire ce qui satisfait aux besoins matériels du corps), avec la *forme spirituelle individuelle* et avec la *forme spirituelle générale*. Nous ne pouvons pas ici suivre Ibn-Bâdja dans les détails de ses théories qu'Ibn-Roschd lui-même trouva très-obscures. Par une infinité de distinctions subtiles, Ibn-Bâdja élimine de ses formes spirituelles tout ce qui n'amène pas directement au but, et fait parvenir son solitaire aux *formes* ou *idées spéculatives* (*intelligibilia speculativa*) qui ont leur entéléchie en elles-mêmes, et qui sont, pour ainsi dire, les idées des idées; la plus élevée est l'*intellect acquis*, émanation de l'intellect actif, et par lequel l'homme parvient à se comprendre lui-même comme être intellectuel. *Adeptus igitur intellectus est*, dit Albert le Grand (*de Intellectu et intelligibili*, tr. III, c. VIII) *quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum*. Par là, l'homme parvient à s'identifier avec l'intellect actif, et devient *intellect en action*, ce qui est le véritable fruit de toute science.

Ibn-Bâdja ne nous dit pas clairement comment se fait la *conjonction* entre l'intellect actif et l'intellect matériel ou passif, et on a vu plus haut qu'il fait intervenir un secours surnaturel. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est qu'Ibn-Bâdja imprima à la philosophie arabe en Espagne un mouvement tout opposé aux tendances mystiques de Gazâli, et qu'il proclama la science spéculative seule capable d'amener l'homme à concevoir son propre être ainsi que l'intellect actif, comme il le dit clairement dans la *Lettre d'adieux*, et comme nous l'apprend Tofaïl (*ubi supra*, p. 7). C'est ainsi qu'il eut le mérite de tracer la voie dans laquelle marcha son illustre disciple Ibn-Roschd. S. M.

IBN-ROSCHD (Aboul-Walid Mohammed Ibn-Ahmed), que nous appelons communément Averroès, le célèbre commentateur des œuvres d'Aristote et le plus illustre parmi les philosophes arabes, naquit dans le premier quart du XIIe siècle à Cordoue, où sa famille occupait depuis longtemps un rang élevé dans la magistrature. Son grand-père, appelé, comme lui, Aboul-Walîd Mohammed, le plus illustre jurisconsulte de son temps, avait été, sous les Almoravides, kâdhi al-kodhâ (grand juge) de toute l'Andalousie et un des personnages politiques les plus influents (voy. Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en Espana*, 3e partie, ch. XXIX, édit. de Paris, p. 423 et suiv.). Il existe à la Bibliothèque nationale un recueil volumineux de ses consultations juridiques; né l'an 450 de l'hégire (1058), il est mort l'an 520 (1126). Son fils Ahmed, le père de notre philosophe, fut, dit-on, revêtu des mêmes dignités. Le jeune Ibn-Roschd étudia d'abord la théologie positive et la jurisprudence, qui, l'une et l'autre fondées sur le *Koran*, ne forment chez les Arabes qu'une seule science connue sous le nom de *fik'h;* selon Ibn-Abi-Océibia, il était un phénix dans cette science. Il paraît cependant qu'elle ne put satisfaire à ses goûts: car, contrairement à l'usage des fakih ou docteurs musulmans, qui ne sortent guère de leur spécialité, il aborda avec un grand zèle la médecine, les mathématiques et la philosophie; le célèbre Ibn-Bâdja et un certain Abou-Djaafar Haroun furent ses précepteurs. Il est à regretter qu'Ibn-Abi-Océibia, qui écrivit son *Histoire des médecins* environ quarante ans après la mort d'Ibn-Roschd, et qui lui a consacré quelques pages, ne nous ait donné que très-peu de détails sur sa vie, et ne nous ait rien dit sur son éducation et sur la marche de ses études. Ce qu'il dit d'Ibn-Roschd se rapporte principalement à ses dernières années; pour ce qui concerne tout le reste de sa longue carrière, il se borne à nous apprendre qu'il était kâdhi à Séville avant de l'être à Cordoue, et nous sommes réduits à recueillir quelques dates que nous rencontrons çà et là dans ses écrits. Le titre d'al-kâdhi qui précède toujours son nom, soit en tête soit à la fin de ses ouvrages, nous montre qu'il exerça pendant un grand nombre d'années les fonctions de juge. Une grande révolution s'éleva dans le Maghreb pendant la jeunesse d'Ibn-Roschd; les Mowahhedîn ou Almohades renversèrent la dynastie des Almoravides et s'emparèrent successivement du nord-ouest de l'Afrique et de l'Espagne musulmane. Ibn-Roschd, à ce qu'il paraît, fut en faveur auprès de la nouvelle dynastie, de même que ses amis, le célèbre Abou-Merwân Ibn-Zohar et le philosophe Abou-Becr Ibn-To-

faïl (voy. Tofaïl). En 548 (1153) nous le trouvons à Maroc, où probablement il remplissait alors une mission (*Comment. sur le traité du Ciel*, vers la fin du livre III); vers cette même époque, le roi Abd-al-Moumen s'occupa de la fondation de divers collèges et établissements littéraires qui devaient illustrer sa résidence de Maroc (Conde, *ubi supra*, c. xliii, p. 179). Ce fut sans doute vers l'an 565 (1169), sous le règne de Yousouf, fils d'Abd-al-Moumen, qu'Ibn-Roschd fut nommé kâdhi de Séville : car, à la fin de son *Commentaire sur les traités des Animaux*, il dit l'avoir achevé au mois de safar 565 (novembre 1169), à Séville, après s'y être transporté de Cordoue; et dans un passage du XIVe livre (liv. IV du traité *des Parties des animaux*), il s'excuse des erreurs qu'il peut avoir commises sur ce qu'il était alors très-occupé des affaires publiques et éloigné de sa maison (à Cordoue), ce qui l'avait empêché de s'entourer d'un certain nombre d'exemplaires et de vérifier les textes. Il dit à peu près la même chose à la fin de son *Commentaire moyen sur la Physique*, achevé à Séville le 1er rédjeb de la même année (21 mars 1170). Il resta au moins deux ans à Séville : car, dans son *Commentaire sur la Météorologie*, en parlant des tremblements de terre qui eurent lieu à Cordoue en 566, il ajoute qu'il était alors à Séville, mais qu'il arriva à Cordoue peu de temps après. Ce fut depuis cette époque qu'il composa la plupart des ouvrages qui ont illustré son nom. Par ses travaux littéraires il faisait diversion aux graves préoccupations et aux fatigues que lui causèrent les affaires publiques, et dont il se plaint bien souvent. A la fin du premier livre de son *Abrégé de l'Almageste*, il dit qu'il avait dû se borner à rapporter les théorèmes les plus indispensables, et il se compare à un homme qui a vu sa maison subitement enveloppée d'un incendie et qui n'a que le temps de sauver les choses les plus précieuses et les plus nécessaires à la vie. Il acheva ses commentaires moyens sur la *Rhétorique* et sur la *Métaphysique* dans les premiers mois de l'an 570 (1174); accablé de fatigues et atteint d'une grave maladie, il se hâta de mettre la dernière main à la *Métaphysique*, de crainte de laisser ce travail inachevé; et il se promit, si Dieu lui accordait la vie, d'écrire plus tard sur ce livre et sur d'autres ouvrages d'Aristote des commentaires plus développés, projet que la Providence lui permit de réaliser. Il paraît que ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages; son traité *de Substantia orbis* est daté de Maroc l'an 574 (1178), et l'année suivante nous le retrouvons à Séville, où il acheva alors un traité de théologie dont nous parlerons plus loin (voy. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. I, p. 185). En 578 (1182), le roi Yousouf l'appela de nouveau à Maroc et le nomma son médecin; mais, quelque temps après, il lui conféra la dignité de kâdhi de la ville de Cordoue (voy. Conde, *ubi supra*, c. xlvii, p. 493). Ibn-Roschd jouissait d'une égale faveur auprès du roi Yaakoub, surnommé Almançour, qui succéda à son père Yousouf en 580 (1184). Probablement Ibn-Roschd, déjà avancé en âge, se retira des affaires et consacra ses loisirs à ses grands travaux philosophiques. Lorsque le roi Almançour vint à Cordoue, en 1195, pour se mettre en campagne contre Alphonse, roi de Castille et de Léon, il fit venir Ibn-Roschd auprès de lui et le combla d'honneurs. Cependant les dernières années de notre philosophe furent troublées par quelques nuages; sa position élevée lui avait suscité des jalousies. Ses ennemis surent le rendre suspect; il fut accusé, ainsi que plusieurs autres savants d'Espagne, de prôner la philosophie et les sciences de l'antiquité au détriment de la religion musulmane. Ibn-Roschd, dépouillé de ses dignités, fut relégué par Almançour dans la ville d'Elisana (Lucena) près de Cordoue, et il lui fut défendu d'en sortir. La ville de Lucena avait été, sous les dynasties précédentes, abandonnée aux juifs; cette circonstance a donné lieu aux récits absurdes de Léon Africain, qui prétend qu'Ibn-Roschd fut relégué chez les juifs de Cordoue et qu'il chercha un refuge chez son disciple Maimonide. Ces détails, ainsi que les autres fables débitées par Léon, ont été répétés par Brucker et par une foule d'autres écrivains, sans qu'on se soit aperçu de ce qu'il y a de fabuleux et d'impossible dans les récits de Léon Africain, qui a fait d'énormes anachronismes. A l'époque où Ibn-Roschd tomba en disgrâce, le judaïsme était proscrit, dans le Maghreb, depuis près d'un demi-siècle; personne alors n'osait s'avouer juif dans l'empire des Almohades; Maimonide avait déjà passé trente ans en Égypte, et il est plus que probable qu'il n'avait jamais été le disciple d'Ibn-Roschd (voy. *Notice sur Joseph ben Iehoudah, disciple de Maimonide*, par S. Munk, dans le *Journal asiatique* de juillet 1842, p. 31, 32, 39 et suiv.). Pour expliquer la conduite d'Almançour à l'égard d'Ibn-Roschd, Ibn-Abi-Océibia cite deux motifs personnels allégués par le kâdhi Abou-Merwân-al-Bâdji : d'abord Ibn-Roschd aurait manqué d'égards envers le roi Almançour, et lui aurait parlé sur un ton trop familier en lui disant toujours : « Écoute, mon frère. » Ensuite Almançour aurait appris qu'Ibn-Roschd, dans son *Commentaire sur le traité des Animaux*, après avoir parlé de la girafe, avait ajouté : « J'ai vu la girafe *chez le roi des Berbers*, » c'est-à-dire à la cour de Maroc, expression qu'Almançour aurait trouvée injurieuse pour la dynastie des Almohades. Cependant le fanatisme des Almohades suffit seul pour expliquer la conduite d'Almançour; Ibn-Abi-Océibia rapporte lui-même, dans la vie d'Abou-Becr Ibn-Zohar, qu'Almançour ordonna de sévir contre ceux qui seraient convaincus d'étudier la philosophie grecque, et qu'il fit confisquer et livrer aux flammes tous les livres de logique et de philosophie qu'on put trouver chez les libraires et chez les particuliers. Quoi qu'il en soit, Ibn-Roschd, sur l'intercession de quelques grands personnages de Séville, rentra en grâce auprès d'Almançour; il retourna encore une fois à la cour de Maroc, et il mourut dans cette ville au commencement de l'an 595 (novembre 1198) à un âge très-avancé.

Ibn-Roschd était sans contredit l'un des hommes les plus savants dans le monde musulman et l'un des plus profonds commentateurs des œuvres d'Aristote. Il possédait toutes les sciences alors accessibles aux Arabes, et il était un de leurs écrivains les plus fertiles. Comme médecin il se fit connaître par plusieurs traités fort estimés et notamment par son livre *Colliget* ou mieux *Colliyyat* (*Généralités*), traité de thérapeutique générale, qui a été publié en latin. Il révéla ses connaissances astronomiques dans un abrégé de l'*Almageste*, qui existe encore en hébreu dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale, et où il suit rigoureusement le système de Ptolémée, dont plus tard, dans son *Commentaire sur la Métaphysique*, il attaqua les hypothèses relatives aux excentriques et aux épicycles, partageant les opinions de son ami Tofaïl, qui rejeta ces hypothèses comme invraisemblables et contraires à la nature, sans cependant leur en substituer d'autres plus plausibles. Mais ce qui surtout a illustré le nom d'Ibn-

Roschd ce sont ses commentaires sur les ouvrages d'Aristote et différentes dissertations qui s'y rattachent.

C'est par une grave erreur que plusieurs écrivains renommés, et entre autres de Rossi (*Dizz. Stor. degli autori arabi*) et Jourdain (dans la *Biographie universelle*), ont fait d'Ibn-Roschd le premier traducteur arabe d'Aristote. On sait qu'il existait dès le xe siècle plusieurs traductions arabes des ouvrages d'Aristote (voy. Arabes); d'ailleurs Ibn-Roschd ne savait ni le grec ni le syriaque, et il n'a pu ni faire une nouvelle traduction comme le prétend Buhle (*Aristot. Opera*, t. I, p. 323), ni même corriger celles qui existaient déjà, et dont çà et là, dans ses commentaires, il accuse l'obscurité et l'imperfection.

Ibn-Roschd nous a laissé des commentaires plus ou moins développés sur la plupart des ouvrages d'Aristote; il en est même quelques-uns qu'il a commentés deux ou trois fois : on distingue de grands commentaires, des commentaires moyens et des paraphrases ou analyses. Nous croyons pouvoir affirmer qu'Ibn-Roschd écrivit les commentaires appelés moyens avant les grands : car çà et là, dans les commentaires moyens, il promet d'en écrire plus tard d'autres plus développés, comme nous l'avons fait observer plus haut au sujet de la *Métaphysique*. Dans ses commentaires moins développés, Ibn-Roschd commence chaque paragraphe par quelques mots du texte d'Aristote précédés du mot *Kâl* (*dixit*), et il résume le reste du paragraphe en y ajoutant les développements et les explications nécessaires, en sorte qu'il est souvent difficile, sans avoir le texte sous les yeux, de distinguer ce qui appartient à Aristote de ce qui a été ajouté par le commentateur. Dans les grands commentaires, Ibn-Roschd cite d'abord *in extenso* chaque paragraphe du texte et le fait suivre d'une explication développée de chaque phrase. Dans les paraphrases ou analyses, généralement composées avant les commentaires moyens ou en même temps, Ibn-Roschd donne les résultats des divers traités d'Aristote, éliminant les discussions qu'ils renferment et les opinions des anciens qui y sont citées, mais y joignant souvent ses propres réflexions et les opinions des autres philosophes arabes. Il avait pour but de faciliter par là l'étude de la philosophie péripatéticienne à ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas aborder les sources. Ce sont, à proprement dire, des traités particuliers dans lesquels Ibn-Roschd parle en son propre nom, prenant pour guides les divers traités d'Aristote, comme l'avait fait avant lui Ibn-Sina, et comme l'a fait après lui Albert le Grand. Dans ces traités, Ibn-Roschd abandonne quelquefois l'ordre suivi dans les textes qui nous sont parvenus d'Aristote, pour adopter une méthode plus sévère et plus rationnelle. Ainsi, par exemple, dans l'*Epitome de la Métaphysique*, après avoir développé l'idée de cette science, il recueille dans les différents livres de la *Métaphysique* d'Aristote et dans les autres traités tout ce qui a rapport à ce sujet; il place en tête les définitions des termes employés dans cette science (le livre V de la *Métaphysique* d'Aristote), et traite ensuite successivement de l'être en général, des catégories, de l'opposition de l'un et du multiple, des principes et de la relation des êtres avec le premier principe ou l'être absolu, des attributs de cet être, des intelligences des sphères et du premier moteur, etc. Ces sujets sont traités dans quatre livres; un cinquième livre, qui ne nous est pas parvenu, traitait des différentes parties de la science philosophique, et renfermait aussi la réfutation des erreurs que plusieurs philosophes de l'antiquité avaient commises à cet égard.

Les ouvrages d'Aristote sur lesquels nous possédons les trois espèces de commentaires sont : les *Derniers Analytiques*, la *Physique*, le traité *du Ciel*, le traité *de l'Ame* et la *Métaphysique*. Nous en avons de deux espèces, c'est-à-dire des commentaires moyens et des paraphrases, sur les traités qui composent l'*Organon* (à l'exception des *Derniers Analytiques* qui ont trois commentaires), y compris la *Rhétorique* et la *Poétique*, et ayant en tête l'*Isagoge* de Porphyre; sur le traité *de la Génération et de la Destruction*, et sur la *Météorologie*. Sur l'*Éthique à Nicomaque* nous ne connaissons qu'un commentaire moyen, et le philosophe juif Joseph-ben-Schem-Tob, de Ségovie, qui, en 1455, composa un commentaire très-prolixe sur l'*Éthique*, nous dit, dans sa préface, qu'Ibn-Roschd n'avait pas écrit de grand commentaire sur ce traité. En outre, nous avons des commentaires que nous devons placer dans la catégorie des paraphrases ou analyses sur les petits traités appelés *Parva naturalia*, et qui en arabe sont compris sous le titre commun du *Sens et du Sensible*, et sur les livres XI et XIX du traité *des Animaux*, c'est-à-dire sur les quatre livres du traité *des Parties des animaux*, et sur les cinq livres du traité *de la Génération des animaux*. Il n'existe aucun commentaire d'Ibn-Roschd sur les dix livres de l'*Histoire des animaux*, ni sur la *Politique* d'Aristote. Ibn-Roschd nous dit dans le *post-scriptum* de son commentaire sur l'*Éthique*, écrit dans les derniers mois de l'an 572 (1177), que la traduction arabe de la *Politique* existait en Orient, mais qu'elle n'était pas parvenue en Espagne.

Nous devons ici combattre une erreur assez répandue qui concerne la *Métaphysique*. Selon Jourdain (*Recherches, etc.*, 2e édit., p. 177), les Arabes pensaient que la première partie du livre I de la *Métaphysique* (qui dans la version arabe est le second) était l'œuvre de Théophraste, et d'après cette idée ils ne l'ont pas traduite. Nous ne connaissons pas la version arabe de la *Métaphysique*, mais nous possédons encore la version hébraïque exactement calquée sur l'arabe. Les premiers mots du livre II de la version hébraïque correspondent dans le texte grec à ceux-ci : Ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἴδει τιθέντων (liv. I, ch. v, édit. de Brandis, p. 19). On voit que la version arabe commençait au milieu d'une phrase, et par conséquent le motif de la suppression des chapitres qui précèdent ne saurait être celui qu'indique Jourdain; il est évident que la version arabe avait été faite sur un manuscrit grec ou syriaque incomplet. Jourdain fait entendre plus loin (*ubi supra*, p. 178) que les XIe, XIIIe et XIVe livres manquaient entièrement dans la version arabe, et un auteur plus moderne (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 81) affirme que les traductions dont se servit Averroès ne comprenaient pas ces trois livres. Cette opinion erronée est basée sur les versions latines accompagnées du grand commentaire d'Ibn-Roschd; les livres XI, XIII et XIV y manquent en effet, parce qu'il n'existe pas de grand commentaire d'Ibn-Roschd sur ces trois livres; mais ils se trouvent longuement expliqués dans le commentaire moyen que nous possédons encore en hébreu, et Ibn-Abi-Océibia, à l'article *Aristote*, dit expressément, dans deux endroits, que la *Métaphysique* se compose de treize livres (ne comptant pas le premier, qui était incomplet).

Outre ses *Commentaires sur Aristote*, Ibn-Roschd a composé un assez grand nombre de

traités philosophiques plus ou moins importants, énumérés par Ibn-Abi Océibia, qui en grande partie existent encore, et dont quelques-uns ont été publiés en latin. Nous en indiquerons ici les principaux : 1° *Tehâfot al-Tehâfot* (*la Destruction de la destruction*) ou *Réfutation de la Destruction des philosophes*, par Gazâli (voy. ce nom). La version hébraïque de cet ouvrage existe dans plusieurs bibliothèques, et une version latine barbare, faite sur l'hébreu par Calo Calonymos, a été publiée plusieurs fois à Venise, 1497, 1527, in-f°, et dans le dernier volume des deux éditions latines des œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès. 2° *Questions* ou *Dissertations sur divers passages des livres de l'Organon*, publiées en latin, sous le titre de *Quæsita in libros Logicæ Aristotelis*, dans les mêmes éditions latines d'Aristote (t. I, 3e partie). Quelques-unes de ces dissertations existent encore en hébreu; l'une d'elles, qui se rapporte à quelques points obscurs des *Premiers Analytiques*, est datée du mois de rébia II, 591 (mars 1195), d'où il résulte qu'Ibn-Roschd écrivit ces dissertations dans les dernières années de sa vie, et au moment même où il subissait, à cause de ses écrits philosophiques, la disgrâce du roi Al-mançour. 3° *Dissertations physiques*, ou petits traités sur diverses questions se rattachant à la *Physique* d'Aristote. Ces opuscules roulent sur les définitions de la matière première, du mouvement et du temps, sur la substance des sphères célestes, etc. Ils existent en hébreu avec un commentaire de Moïse de Narbonne, et quelques-uns ont été réunis sous le titre commun de *Sermo de substantia orbis*, dans le dernier volume des deux éditions latines d'Aristote; l'un d'eux est daté de Maroc, 574 (1178). 4° Deux dissertations sur la nature de l'intellect actif et passif, et sur la conjonction de l'intellect avec l'âme humaine. Ces deux dissertations se trouvent également dans le dernier volume des œuvres d'Aristote : l'une est intitulée *de Animæ beatitudine*, l'autre *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*. 5° Une autre dissertation sur la question de savoir s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous comprenne les formes séparées ou abstraites, question qu'Aristote avait promis de traiter, mais qu'il n'a abordée nulle part. Ce fut donc dans le but de suppléer au silence d'Aristote qu'Ibn-Roschd composa cette dissertation. Elle est restée inédite; mais nous en possédons encore la version hébraïque intitulée *Traité de l'intellect matériel* ou *de la Possibilité de la conjonction;* et deux philosophes juifs, Moïse de Narbonne et Joseph-ben-Schem-Tob, l'ont accompagnée de leurs commentaires. Nous en parlerons encore plus loin. 6° *Réfutation de la division des êtres, établie par Ibn-Sina* (voy. ce nom). 7° *Traité sur l'accord de la religion avec la philosophie :* ce traité, traduit en hébreu, existe à la Bibliothèque nationale (ancien fonds hébr., n° 345). 8° Un autre traité *Sur le vrai sens des dogmes religieux :* il existe encore en arabe à la bibliothèque de l'Escurial (voy. Casiri, t. I, n° 629, p. 185), sous le titre de *Voies de démonstrations pour les dogmes religieux*, et la Bibliothèque nationale en possède la version hébraïque (Manuscr. du fonds de l'Oratoire, n° 111). Nous reviendrons encore sur ces deux traités. Outre ces deux ouvrages, Ibn-Abi-Océibia en énumère encore quelques autres qui sont perdus : tels sont l'*Analyse de la Métaphysique de Nicolas*, c'est-à-dire, très-probablement de la *Philosophie première* de Nicolas de Damas, qui, par conséquent, aurait existé chez les Arabes; un exposé comparatif de l'*Organon* d'Aristote et de la *Logique* d'Al-Farâbi; des recherches sur diverses questions agitées dans la *Métaphysique* d'Ibn-Sina, et quelques autres écrits de moindre importance.

Si nous possédons encore la plus grande partie des ouvrages d'Ibn-Roschd, c'est aux juifs seuls que nous en sommes redevables. L'acharnement avec lequel les Almohades persécutèrent la philosophie et les philosophes n'a pas permis que les copies arabes des écrits d'Ibn Roschd se multipliassent, et elles ont été de tout temps extrêmement rares. Scaliger pensait au XVIe siècle qu'il serait difficile de trouver dans toute l'Europe un seul ouvrage arabe d'Ibn-Roschd (voy. Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. III, p. 104). Dans la riche collection de manuscrits arabes que possède la Bibliothèque nationale on ne trouve pas un seul des ouvrages d'Ibn-Roschd, et nous savons qu'il n'en existe que quelques petits traités parmi les manuscrits arabes de l'Escurial. Mais les ouvrages du philosophe de Cordoue, proscrits par le fanatisme des musulmans, furent accueillis avec le plus grand empressement par les savants rabbins de l'Espagne chrétienne et de la Provence; on en fit des traductions hébraïques, qui se sont conservées dans plusieurs bibliothèques, et notamment dans celle de Paris, qui possède presque tous les ouvrages d'Ibn-Roschd en hébreu, et même les copies, en caractères hébraïques, de quelques-uns des originaux arabes, savoir : l'*Epitome de l'Organon*, les commentaires moyens du traité *de la Génération et de la Destruction*, de la *Météorologie*, et du traité *de l'Ame*, et la paraphrase des *Parva naturalia*. Les versions latines imprimées sont également dues en grande partie à des savants juifs; celles d'Abraham de Balmis sont assez bien écrites; et si les autres sont quelquefois peu intelligibles et même barbares, nous avons, pour les contrôler et les rectifier, les versions hébraïques, qui sont de la plus scrupuleuse exactitude. Pour celui qui sait l'arabe, elles peuvent remplacer les originaux dont elles sont le calque fidèle.

Nous devons maintenant donner quelques détails sur ce qu'on a appelé la doctrine ou le système philosophique d'Ibn-Roschd. Lui-même ne prétendit nullement à l'honneur de fonder un système; il ne voulut être que simple commentateur d'Aristote, pour lequel il professait un véritable culte, et aux doctrines duquel, disait-il, on n'a pu rien ajouter qui fût digne d'attention. Nous rappellerons le passage que nous avons cité de la préface d'Ibn-Roschd à son grand commentaire sur la *Physique* (voy. le tome I de ce recueil, p. 172); il nous serait facile d'y joindre plusieurs autres citations analogues, mais nous nous bornerons ici à une seule : vers la fin du XVe livre de la paraphrase des traités *des Animaux* (liv. I du traité *de la Génération des animaux*), il s'exprime en ces termes : « Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection et qui l'a placé seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme, dans aucun siècle, n'a pu arriver; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le *Koran*) : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut. » Il est évident qu'avec une foi aussi exclusive et aussi absolue dans le génie du philosophe grec, Ibn-Roschd n'a pu avoir la prétention de présenter un système nouveau, ou même de modifier en quoi que ce soit la doctrine de son maître. Cependant, comme les autres philosophes arabes, Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néo-platoniciens, et, par là, il a porté des modifications notables dans le système péripatéticien. Il y a en outre, dans

la doctrine d'Aristote, une foule de points obscurs sur lesquels les anciens commentateurs ne sont pas d'accord, ou qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer; et en prétendant démêler la véritable opinion d'Aristote, Ibn-Roschd est arrivé quelquefois, sans le vouloir, à établir des doctrines qui lui appartiennent en propre, qui portent un cachet particulier et qui peuvent prétendre à une certaine originalité.

Il faut user d'une grande circonspection, en cherchant à démêler dans les commentaires d'Ibn-Roschd les doctrines particulières de ce philosophe. Souvent il n'a fait que reproduire les opinions des autres commentateurs, et même celles qu'il n'admettait pas lui-même et qu'il se proposait de réfuter ultérieurement, sans qu'il ait jugé convenable de nous en avertir immédiatement. Nous invoquons à cet égard son propre témoignage, que nous trouvons à la fin de son commentaire moyen sur la *Physique* (dont les trois premiers livres seulement ont été publiés en latin) : « Ce que nous avons écrit sur ces sujets, dit-il, nous ne l'avons fait que pour en donner l'interprétation dans le sens des péripatéticiens, afin d'en faciliter l'intelligence à ceux qui désirent connaître ces choses, et notre but a été le même que celui d'Abou-Hâmed dans son livre *Makâcid* (voy. GAZALI) : car lorsqu'on n'approfondit pas les opinions des hommes dans leur origine, on ne saurait reconnaître les erreurs qui leur sont attribuées et les distinguer de ce qui est vrai. »

Nous pourrions ajouter d'autres citations qui prouveraient qu'Ibn-Roschd a quelquefois changé d'avis, et que dans ses commentaires il rétracte çà et là les opinions qu'il avait émises dans les paraphrases.

Le caractère général de la doctrine d'Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C'est la doctrine d'Aristote modifiée par l'influence de certaines théories néo-platoniciennes. En introduisant dans la doctrine péripatéticienne l'hypothèse des *intelligences des sphères*, placées entre le premier moteur et le monde, et en admettant une émanation universelle par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sublunaire, les philosophes arabes croyaient sans doute faire disparaître le dualisme de la doctrine d'Aristote et combler l'abîme qui sépare l'énergie pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Roschd admet ces hypothèses dans toute leur étendue : le ciel est considéré par lui comme un être animé et organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière même est supérieure à celle des choses sublunaires; il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient de la cause première et du désir qui l'attire lui-même vers le premier moteur. La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de précision qu'elle ne l'a été par Aristote : elle est non-seulement la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors; mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière : car si elle était produite seulement par la cause première, ce serait là une création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et à Dieu le fait participer, jusqu'à un certain point, à la science supérieure, principe de l'ordre universel; c'est par la science seule, et non par une vide contemplation, que nous pouvons arriver à saisir l'être, et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus absolu que son maître Ibn-Bâdja; les œuvres n'ont pas pour lui la même valeur que leur attribuait son maître, et les idées morales ne jouent dans la doctrine d'Ibn-Roschd qu'un rôle fort secondaire.

Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous ces rapports, est plus ou moins conforme à celle des autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intellect a un caractère distinct que nous devons faire ressortir plus particulièrement, tant à cause du cachet assez original que porte cette théorie, qu'à cause de la sensation qu'elle fit au XIIIe siècle parmi les théologiens chrétiens. En expliquant dans la doctrine d'Aristote la théorie des deux intellects, l'un actif, l'autre passif, il établit, après avoir discuté les opinions des autres commentateurs, une théorie particulière qu'il soutient être en réalité celle d'Aristote. Nous laisserons parler Ibn-Roschd lui-même en citant quelques passages de son commentaire moyen sur le traité *de l'Ame*, qui est resté inédit, mais dont nous possédons encore l'original arabe.

« Il faut donc, disons-nous, que cette faculté qui reçoit l'impression des choses intelligibles soit entièrement impassible (ἀπαθής), c'est-à-dire qu'elle ne reçoive pas le changement qui arrive aux autres facultés passives à cause de leur mélange avec le sujet (ὑποκείμενον) dans lequel elles se trouvent. Il faut qu'elle n'ait d'autre passivité que la perception seule, et qu'elle soit en puissance comme la chose qu'elle perçoit, mais non pas la chose même. On peut se figurer cette faculté par voie de comparaison : c'est la faculté qui est aux choses intelligibles comme le sens aux choses sensibles, avec cette différence que la faculté qui reçoit l'impression des choses sensibles est mêlée en quelque sorte au sujet dans lequel elle se trouve; l'autre, au contraire, doit être absolument libre de tout mélange avec une forme matérielle quelconque. En effet, puisque cette faculté qu'on appelle l'intellect matériel entend toutes les choses, c'est-à-dire perçoit les formes de toutes les choses, il faut qu'elle ne soit mêlée à aucune forme, c'est-à-dire qu'elle ne soit point mêlée au sujet dans lequel elle se trouve, comme les autres facultés matérielles : car, si elle était mêlée à une forme quelconque il en résulterait de deux choses l'une : ou bien la forme du sujet auquel cette faculté serait mêlée deviendrait un obstacle aux formes que cette même faculté doit percevoir, ou bien elle changerait les formes perçues. Et s'il en était ainsi, les formes des choses n'existeraient plus dans l'intellect telles qu'elles sont; mais elles seraient changées en d'autres formes qui ne seraient plus les formes des choses. Or, comme il est dans la nature de l'intellect de percevoir les formes des choses de manière que leur nature reste sauve, il faut nécessairement que ce soit une faculté qui n'est mêlée à aucune forme.... Puis donc qu'il en est ainsi de l'intellect, sa nature ne peut être que celle d'une simple disposition : je veux dire que l'intellect en puissance est une simple disposition et non pas quelque chose dans quoi se trouverait la disposition. A la vérité cette disposition se trouve dans un sujet; mais, comme elle ne se mêle pas à lui, son sujet n'est pas lui-même intellect en puissance. C'est l'opposé dans les autres facultés (appelées) matérielles : je veux dire que leur sujet est une substance, soit composée de forme et de matière, soit simple, ce qui serait la matière première. Tel est le sens de l'intellect passif dans la doctrine d'Aristote, selon l'interprétation d'Alexandre (d'Aphrodise). » Après avoir exposé l'opinion des autres commentateurs qui voient dans l'intellect passif une substance portant en elle une disposition, il continue ainsi : « Et lorsqu'on tient compte des éléments douteux que renfer-

ment ces opinions, il devient manifeste que l'intellect est, sous un rapport, une disposition dépouillée des formes matérielles, comme le dit Alexandre, et, sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette disposition; je veux dire que cette disposition qui se trouve dans l'homme est une chose qui s'attache à la substance séparée, parce que celle-ci est jointe à l'homme; mais que la disposition n'est ni une chose inhérente à la nature de la substance séparée, comme l'ont pensé les commentateurs, ni une pure disposition, comme l'a pensé Alexandre. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'est pas une pure disposition, c'est que l'intellect matériel peut concevoir cette disposition vide de formes; il faudrait donc qu'il pût percevoir le néant, puisqu'il peut se percevoir lui-même vide de formes. Par conséquent, la chose qui perçoit cette disposition et les formes qui lui surviennent, doit être nécessairement quelque chose en dehors de la disposition. Il est donc clair que l'intellect matériel est une chose composée de la disposition qui existe en nous, et d'un intellect qui se joint à cette disposition et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance), et non pas un intellect en action; mais qui est intellect en action, en tant qu'il n'est plus joint à la disposition. Cet intellect est lui-même l'intellect actif, dont l'essence sera encore expliquée plus loin. C'est que, en tant qu'il est joint à cette disposition, il faut qu'il soit intellect en puissance, ne pouvant pas se percevoir lui-même, mais pouvant percevoir ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire les choses matérielles; mais en tant qu'il n'est pas joint à la disposition, il faut qu'il soit intellect en action, se percevant lui-même et ne percevant pas ce qui est (au dehors), c'est-à-dire les choses matérielles. Nous expliquerons cela clairement plus loin, après avoir montré qu'il y a dans notre âme deux espèces d'action, l'une celle de faire les (formes) intelligibles, l'autre celle de les recevoir: en tant qu'il (l'intellect) fait les formes intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif; mais ce n'est qu'une seule et même chose. Par ce que nous venons de dire, vous connaîtrez les deux opinions sur l'intellect matériel, savoir celle d'Alexandre et celle des autres (commentateurs); et vous reconnaîtrez aussi que l'opinion véritable, celle d'Aristote, est la réunion des deux opinions, ainsi que nous l'avons exposé: car, par notre hypothèse, nous évitons de faire d'une chose qui est une substance séparée une espèce de disposition (comme l'ont fait les commentateurs), puisque nous supposons que la disposition s'y trouve, non pas par la nature (de la substance), mais parce qu'elle (la substance) est jointe à une autre substance où ladite disposition se trouve essentiellement, et qui est l'homme. En posant ensuite qu'il y a une chose que cette disposition touche d'une manière accidentelle, nous évitons de faire de l'intellect en puissance une simple disposition (comme l'a fait Alexandre). »

L'intellect qui se joint à la disposition qui est en nous, pour former l'intellect en action ou l'intellect actif individuel, appelé aussi l'intellect acquis, est lui-même l'émanation de l'intellect actif universel, dans lequel les philosophes arabes ont vu une des intelligences des sphères célestes, et qu'ils ont placé dans la sphère de la lune, la plus rapprochée de notre globe, et qui est le plus directement en rapport avec notre nature. C'est à tort qu'on a considéré cette doctrine comme étant particulière à Ibn-Roschd: elle est généralement admise par les philosophes arabes les plus anciens. Pour mieux faire connaître les doctrines d'Ibn-Roschd à l'égard des divers intellects et de l'union finale de l'intellect humain avec l'intellect universel, nous devons nous appuyer surtout sur un traité inédit dont nous avons déjà parlé plus haut (p. 748, col. 1, 5°), en énumérant les traités particuliers d'Ibn-Roschd. Dans cet écrit Ibn-Roschd se propose de rechercher s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous, c'est-à-dire l'intellect matériel ou passif devenu intellect en action ou intellect acquis, comprenne les formes ou substances séparées, ou en d'autres termes s'il lui est possible dans cette vie de s'identifier avec l'intellect actif universel. Cette question, dit Ibn-Roschd, Aristote avait promis, dans son traité *de l'Ame*, de la traiter plus tard; mais elle ne reparaît nulle part dans les écrits qui nous restent d'Aristote. Le passage auquel Ibn-Roschd fait allusion se trouve au livre III, ch. VIIIe du traité *de l'Ame*, où Aristote traite de la faculté d'abstraire que possède l'intellect; il est conçu en ces termes (traduction de M. B. Saint-Hilaire, p. 319, 320): « En résumé, l'intelligence en acte est les choses quand elle les pense. Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque chose qui en soit séparé. »

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qu'Aristote lui-même a entendu par τὰ κεχωρισμένα; il est certain que les commentateurs arabes, ainsi que les scolastiques, entendaient par là les esprits supérieurs, soit les anges, ou, ce qui pour les philosophes était la même chose, les intelligences des sphères et particulièrement celle qui préside à l'orbite de la lune, et qui est l'intellect actif. « Substantiæ enim separatæ, dit saint Thomas d'Aquin, dicuntur angeli et dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum vel malorum, etc. » (*Quæstiones disputatæ de Anima*, art. 17, édit. de Lyon, f° 164, verso.) Albert le Grand, en parlant des substances séparées, s'exprime ainsi: « Et ideo quæ (substantia) nec dividitur divisione corporis, nec movetur motu corporis, nec operatur instrumentis corporis, illa separata est, non per locum, sed a corporalis materiæ quantumcumque simplicis obligatione. Hæc autem omnia competunt substantiis cœlorum, etc. » (*Parva naturalia, de Motibus animalium*, lib. I, tr. I, c. IV.) Saint Thomas, en traitant la même question qu'Ibn-Roschd (qu'il a résolue dans le sens contraire), la rattache expressément, comme Ibn-Roschd, au passage du traité *de l'Ame* que nous avons cité: « Hanc quæstionem Aristoteles promisit se determinaturum in tertio *de Anima*, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus, qui ad nos pervenerunt. » (*Ubi supra*, art. 16, f° 163, verso.)

Nous résumerons maintenant, autant que le permettent les limites de cet article, le traité qui nous montrera à son point culminant ce qu'on peut appeler le système d'Ibn-Roschd.

Notre philosophe commence par rappeler la division des facultés de l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démontré, par divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif universel: car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect acquis, l'intellect humain et individuel, il y aurait en lui, par cette perception, un accident nouveau. Or, une substance éternelle, comme l'intellect actif universel, ne peut être sujette à des accidents nouveaux; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui perçoive l'intellect universel, c'est-à-dire il faut que l'intel-

lect humain puisse s'élever à l'intellect universel et s'identifier, en quelque sorte, avec lui, tout en restant un être périssable. C'est que l'élément périssable (l'intellect acquis) s'efface alors : car au moment où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme d'une autre manière que la première fois, lors de la réunion des deux intellects, et lorsque l'intellect acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'intellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune forme, peut percevoir toutes les formes. Il naît alors en lui une seconde disposition, pour lui faire percevoir l'intellect actif universel.

Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces détours? Pourquoi la première disposition que vous appelez l'intellect passif ou matériel ne se joint-elle pas de prime abord à l'intellect universel? il répondra : L'intellect actif exerce deux actions diverses sur l'intellect matériel : l'une a lieu tant que l'intellect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes intelligibles; l'autre consiste à attirer vers lui l'intellect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette seconde action pouvait s'exercer de prime abord, l'intellect acquis n'existerait point, et cependant il est une condition nécessaire de notre existence intellectuelle. Il naît donc par la première action de l'intellect actif; mais il s'efface lorsque nous devons arriver à la connaissance de l'intellect actif universel : car la forme plus forte fait disparaître la forme plus faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition essentielle de l'existence de l'imagination. Cependant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation disparaît : car l'imagination ne produit son effet que lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés, par exemple dans les visions.

Du reste, la seconde des deux actions dont nous venons de parler résulte de la nature des deux intellects : de même que le feu, lorsqu'il est approché d'un objet combustible, brûle cet objet et le transforme, de même l'intellect actif universel agit sur l'intellect matériel, lorsque déjà, par sa première action, il en a fait l'*intellect acquis*. Ou bien alors l'intellect actif agit directement, pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le fait par un intermédiaire qu'on appelle l'*intellect émané*. Nous ne nous arrêterons pas à cette dernière hypothèse, qu'Ibn-Roschd propose sans la juger nécessaire; en effet, d'autres philosophes arabes, par exemple Ibn-Bâdja, identifient complétement l'intellect acquis avec ce qu'on a appelé l'intellect émané. L'intellect matériel, ajoute Ibn-Roschd, ressemble donc beaucoup aux âmes des corps célestes, en ce qu'il n'a aucune forme determinée : car l'âme et la vie de ces corps ne sont autre chose que le désir du mouvement qu'ils reçoivent de leur forme ou intelligence respective; mais il y a cette différence entre les corps célestes et l'homme, que chez les premiers l'impulsion est éternelle, tandis que chez l'homme elle est périssable.

La faculté d'arriver à ce dernier degré de perfection, c'est-à-dire de s'identifier complétement avec l'intellect actif universel, n'est pas la même chez tous les hommes; elle dépend de trois choses : savoir, de la force primitive de l'intellect matériel (qui, à son tour, dépendra de la force de l'imagination), de la perfection de l'intellect acquis, qui demande des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins prompte de la forme destinée à transformer l'intellect acquis. Par cette dernière condition, Ibn-Roschd paraît entendre une espèce de secours surnaturel, qui vient de la grâce divine, et qu'Ibn-Bâdja, comme on l'a vu, fait également intervenir dans la *conjonction*.

En somme, on n'arrive à cette perfection que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à tous les désirs qui se rattachent aux facultés inférieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif; ceux-là sont dans une grande erreur, qui, comme les soufis, s'imaginent qu'on peut y arriver sans étude, par une méditation stérile et par une vide contemplation.

Ce bonheur de la plus haute intelligence métaphysique n'arrive à l'homme que dans cette vie, par l'étude et les œuvres à la fois; celui à qui il n'est pas donné d'y arriver dans cette vie, retourne après sa mort au néant ou bien à des tourments éternels : car, ajoute Ibn-Roschd, la destruction de l'âme est une chose très-dure. Il y en a qui ont fait de l'intellect matériel ou passif une substance individuelle, qui ne naît ni ne périt; ceux-là peuvent admettre à plus forte raison la possibilité de la conjonction des deux intellects, car ce qui est éternel peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas sa pensée; il est évident que n'ayant pas fait de l'intellect matériel une substance individuelle, mais une simple disposition qui naît et périt avec l'homme, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que l'intellect universel. L'homme, par la conjonction, ne gagne rien individuellement qui aille au delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère. Les notions générales qui émanent de l'intellect universel sont impérissables dans l'humanité tout entière; mais il ne reste rien de l'intelligence individuelle qui les reçoit.

On sait quelle sensation fit cette doctrine d'Ibn-Roschd parmi les théologiens chrétiens du XIII[e] siècle. Albert le Grand crut devoir réfuter le philosophe arabe dans un écrit particulier intitulé *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animalibus non remanet nisi intellectus unus et anima una* (*Alberti opera*, t. V, p. 218 et suiv., édit. de Jammy). Saint Thomas d'Aquin en fit autant. Les disputes entre les averroïstes et les orthodoxes continuèrent jusqu'au XVI[e] siècle, et le pape Léon X se vit obligé de lancer une bulle contre les partisans du philosophe arabe (voy. Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. IV, p. 62 et suiv., éd. de Leipzig).

Malgré ses opinions philosophiques si peu d'accord avec les croyances religieuses, Ibn-Roschd tenait à passer pour bon musulman. Selon lui les vérités philosophiques sont le but le plus élevé que l'homme puisse atteindre; mais il n'y a que peu d'hommes qui puissent y parvenir par la spéculation, et les révélations prophétiques étaient nécessaires pour répandre parmi les hommes les vérités éternelles également proclamées par la religion et par la philosophie. Nous devons tous, dans notre jeunesse, nous laisser guider par la religion et suivre strictement ses préceptes; et si plus tard nous arrivons à comprendre les hautes vérités de la religion par la voie de la spéculation, nous ne devons pas dédaigner les doctrines et les préceptes dans lesquels nous avons été élevés. Il se prononce en ce sens dans plusieurs endroits de ses écrits, et notamment à la fin de sa réfutation de la *Destruction* de Gazâli. On a vu plus haut qu'Ibn-Roschd composa deux traités particuliers dans lesquels il chercha à démontrer que la religion et la philosophie enseignaient les mêmes

vérités (ce sont le 7e et le 8e des traités que nous avons énumérés). Dans l'un il établit, par plusieurs versets du *Koran*, que la religion elle-même commande la recherche de la vérité par le moyen de la science, que la religion enseigne ses hautes vérités d'une manière populaire accessible à tous les hommes, mais que le philosophe seul est capable de saisir le vrai sens des doctrines religieuses par le moyen de l'interprétation, tandis que le vulgaire s'arrête au sens littéral; dans l'autre il développe lui-même le vrai sens des dogmes religieux, après avoir montré d'abord que les sectes qui se partageaient alors le monde musulman, savoir les ascharites, les motazales, les batenites (allégoristes) et les haschawites (qui ne reconnaissaient que le sens littéral et professaient un grossier anthropomorphisme), suivaient toutes des opinions également erronées et étaient loin d'avoir saisi le véritable sens de la doctrine du *Koran*. Il distingue les vrais principes qui se trouvent réellement dans la doctrine religieuse d'avec ceux qui lui ont été imposés au moyen de fausses interprétations; et, proposant une interprétation nouvelle d'accord avec la philosophie, il aborde successivement les principaux dogmes de la religion musulmane : Dieu, son unité, ses attributs, le Dieu révélé ou le Créateur, la mission des prophètes, le destin ou le décret divin, etc. Les limites dans lesquelles nous devons nous renfermer ici, et que peut-être déjà nous avons dépassées, ne nous permettent pas d'analyser cet intéressant écrit; mais, pour donner un seul exemple de la manière dont Ibn-Roschd interprète les dogmes religieux, nous résumerons brièvement ce qu'il dit sur la doctrine du décret divin ou de la prédestination, qui a engendré le fatalisme si fameux des musulmans. C'est là, dit-il, la plus difficile des questions religieuses. Dans le *Koran* on trouve des passages qui paraissent dire clairement que tout est prédestiné, et d'autres qui attribuent à l'homme une participation dans ses œuvres. De même, la philosophie paraît s'opposer d'un côté à ce que nous regardions l'homme comme l'auteur absolu de ses œuvres : car elles seraient alors en quelque sorte une création indépendante de la cause première ou de Dieu, ce que la philosophie ne saurait admettre; de l'autre côté, si nous admettions que l'homme est poussé à tout ce qu'il fait par certaines lois immuables, par une fatalité contre laquelle il ne peut rien, tous les travaux de l'homme, tous ses efforts pour produire le bien seraient chose inutile. Mais la vérité, dit Ibn-Roschd, est dans le juste milieu entre les deux opinions extrêmes; nos actions dépendent en partie de notre libre arbitre et en partie de certaines causes qui sont hors de nous. Nous sommes libres de vouloir agir de telle manière ou de telle autre; mais notre volonté sera toujours déterminée par quelque cause extérieure. Si, par exemple, nous voyons quelque chose qui nous plaise, nous y serons attirés malgré nous, de même que nous fuirons nécessairement ce qui nous déplaît. Notre volonté sera donc toujours liée par les causes extérieures; ces causes existent par un certain ordre des choses qui reste toujours le même, et qui est fondé sur les lois générales de la nature. Dieu seul en connaît d'avance l'enchaînement nécessaire, qui pour nous est un mystère; le rapport de notre volonté aux causes extérieures est bien déterminé par les lois naturelles, et c'est là ce que, dans la doctrine religieuse, on a appelé *al-kadhâ wal-kadr* (le décret et la prédestination).

Dans les doctrines d'Ibn-Roschd la philosophie arabe est arrivée à son apogée. Il eût été difficile d'aller plus loin dans les conséquences du système péripatéticien et de l'interpréter dans ses moindres détails avec plus de subtilité que ne l'a fait Ibn-Roschd. Après lui nous ne trouvons plus chez les Arabes aucun philosophe véritablement digne de ce nom; mais ses doctrines retentirent longtemps dans les écoles juives et chrétiennes, et elles trouvèrent dans les unes comme dans les autres des admirateurs dignes de les commenter et de les propager, mais aussi de savants adversaires capables de les combattre jusqu'à ce que la renaissance des lettres fît tomber dans l'oubli les œuvres du célèbre commentateur, qui cependant encore aujourd'hui peuvent être consultées avec fruit par ceux qui font une étude spéciale de la philosophie d'Aristote. Consultez *Averroës et l'Averroïsme*, par E. Renan, Paris, 1852, in-8. S. M.

IBN-SINA (Abou-Ali al-Hoséin Ibn-Abdallah), honoré des épithètes d'*al-schéikh al-réis*, et que nous appelons communément AVICENNE, le plus célèbre de tous les médecins arabes, et qui s'est acquis aussi une grande réputation comme philosophe, était Persan d'origine, de la province de Mawaralnahar (Transoxiane). Son père, natif de Balkh, s'était établi à Bokhara, sous le règne de Nouh ben-Mançour, de la dynastie des Samanides, et avait été nommé gouverneur de Kharméithan, l'une des principales villes de la province de Bokhara. Il se maria avec une femme d'Afschena, bourg près de Kharméithan, et ce fut là que naquit Ibn-Sina, au mois de safar de l'an 370 (août 980). Au bout de quelques années son père retourna à Bokhara, où le jeune Ibn-Sina fut élevé avec le plus grand soin. Il dit lui-même, dans une courte notice sur sa vie, qu'à l'âge de dix ans il savait parfaitement le *Koran* et une bonne partie des sciences profanes, notamment les principes du droit musulman et la grammaire, et que sa précocité fut généralement admirée. Son père accueillit dans sa maison un certain Abou-Abdallah Natili, qui se donnait pour philosophe. Il fut chargé de l'éducation d'Ibn-Sina; mais celui-ci surpassa bientôt son maître. Ibn-Sina aborda seul les hautes sciences, et étudia successivement les mathématiques, la physique, la logique et la métaphysique. Il s'appliqua ensuite, avec un grand zèle, à la médecine, sous la direction d'un médecin chrétien, nommé Isa ben-Yahya. A peine âgé de seize à dix-sept ans, il avait acquis une si grande réputation comme médecin, que le prince Nouh ben-Mançour, qui résidait à Bokhara et qui était alors atteint d'une grave maladie, le fit appeler auprès de lui. Ibn-Sina parvint à guérir le prince qui le combla de faveurs. L'immense bibliothèque du palais fut ouverte à Ibn-Sina, qui trouva ainsi l'occasion de satisfaire à toute son ardeur pour les sciences, et de se perfectionner dans toutes les branches des connaissances humaines. Quelque temps après, un incendie ayant dévoré tous les trésors de cette bibliothèque, on accusa Ibn-Sina d'y avoir fait mettre le feu, afin de posséder seul les connaissances qu'il y avait puisées. Le prince Nouh mourut quelque temps après, au mois de rédjeb de l'an 387 (juillet-août 997), et la dynastie des Samanides marcha rapidement vers sa chute. Ibn-Sina était âgé de vingt-deux ans, lorsqu'il perdit son père, que dans les derniers temps il avait assisté dans les affaires publiques, tout en s'occupant de plusieurs ouvrages importants qu'il composa à la demande de divers grands personnages. Après la mort de son père, Ibn-Sina quitta Bokhara et habita successivement Djordjân et plusieurs autres villes de Kharezmie et de Khorasan, et ensuite Dahistan, près de la mer Caspienne, où il fut atteint d'une grave maladie.

Revenu à Djordjân, il fit la connaissance d'un grand personnage nommé Abou-Mohammed Schirâzi, qui lui donna une maison où il ouvrit des cours publics. Ce fut là qu'Ibn-Sina commença son célèbre *Canon de médecine*, qui, plus que tous ses autres ouvrages, a contribué à immortaliser son nom et à le rendre populaire même en Europe, où, pendant plusieurs siècles, les ouvrages d'Ibn-Sina furent en quelque sorte considérés comme la base des études médicales. Les troubles qui agitèrent alors ces contrées l'obligèrent encore de changer souvent de résidence. A Hamadan le prince Schems-Eddaula le nomma son vizir; mais les troupes, mécontentes d'Ibn-Sina, s'emparèrent de sa personne et demandèrent même sa mort, et il fallut toute l'autorité du prince pour l'arracher à la fureur des soldats. Après s'être tenu caché pendant quelque temps, il fut rappelé à la cour de Schems-Eddaula pour donner ses soins au prince, qui souffrait souvent des intestins. Ibn-Sina composa alors plusieurs parties de son grand ouvrage de philosophie, intitulé *Al-Schefâ*. Chaque soir un nombreux auditoire assistait à ses leçons de philosophie et de médecine, et après les leçons, Ibn-Sina, qui aimait les plaisirs et la bonne chère, faisait venir des musiciens et passait, dit-on, avec ses disciples une partie de la nuit dans les orgies. Après la mort de Schems-Eddaula, ayant déplu à son fils et successeur, il correspondit secrètement avec Alâ-Eddaula, prince d'Ispahan et ennemi du prince de Hamadan. Il fut découvert et subit les rigueurs de son maître, qui le fit enfermer dans une forteresse. Au bout de quelques années, il parvint à se rendre à Ispahan. Son nouveau maître Alâ-Eddaula se faisait souvent accompagner par lui dans ses expéditions, et ces fatigues contribuèrent à user ses forces et à miner sa santé déjà gravement compromise par une vie laborieuse et agitée, et par des excès de tout genre, auxquels sa constitution robuste ne put résister à la longue. Atteint d'une maladie des intestins, Ibn-Sina augmenta son mal en prenant les remèdes les plus violents. Ayant accompagné son maître dans une expédition contre Hamadan, sa maladie prit le caractère le plus grave. Ibn-Sina, voyant approcher sa fin, montra un profond repentir, il fit distribuer de riches aumônes, et, se livrant à des actes de dévotion, il se prépara à mourir en bon musulman. Il expira à Hamadan au mois de ramadhan de l'an 428 (juillet 1037), âgé d'environ cinquante-sept ans. La *Vie d'Ibn-Sina*, écrite par son disciple Djordjâni (Sorsanus), a été traduite en latin et imprimée en tête de plusieurs éditions latines des œuvres d'Ibn-Sina.

Ibn-Sina fut un des génies les plus extraordinaires et un des écrivains les plus féconds. Au milieu de ses fonctions publiques, de ses fréquents voyages et d'une vie troublée par les orages politiques et agitée par les passions, il trouva le temps de composer plusieurs ouvrages gigantesques, dont un seul aurait suffi pour lui assurer une des premières places parmi les écrivains de l'Orient. Il ne resta étranger à aucune des sciences cultivées de son temps, et plus de cent ouvrages plus ou moins développés témoignent de ses vastes connaissances et de son activité prodigieuse. Ses écrits, en grande partie, se sont conservés jusqu'à nos jours, et plusieurs de ses grands ouvrages, notamment son *Canon* et divers traités de philosophie, ont été traduits en latin et ont eu de nombreuses éditions. Les ouvrages qui nous intéressent ici particulièrement sont les livres *Al-Schefâ* (*la Guérison*) et *Al-Nadjah* (*la Délivrance*). Le premier était une vaste encyclopédie des sciences philosophiques, en dix-huit volumes; il existe encore presque en entier dans divers manuscrits de la Bibliothèque boldéienne, à Oxford (voy. le Catalogue de Nicoll et Pusey, p. 581 et 582). Le second ouvrage, divisé en trois parties, est un abrégé du premier; Ibn-Sina fit cet abrégé pour satisfaire au désir de quelques amis. L'original arabe du *Nadjah* a été imprimé à la suite du *Canon* (Rome, 1593, in-f°); il renferme la *Logique*, la *Physique* et la *Métaphysique*; mais on n'y trouve pas les *Sciences mathématiques* qui, selon l'introduction, devaient prendre place entre la *Physique* et la *Métaphysique*. On a aussi des éditions latines de divers ouvrages philosophiques d'Ibn-Sina; ce sont généralement des parties de l'un ou de l'autre des deux ouvrages dont nous venons de parler. Nous nous contentons de nommer ici le recueil publié à Venise en 1495, in-f°, sous le titre suivant: *Avicennæ peripatetici philosophi, ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper, quantum ars niti potuit, per canonicos emendata*. Ce volume renferme les traités suivants: 1° *Logica*; 2° *Sufficientia* (cette partie traite de la physique et paraît être extraite du livre *Al-Schefâ*, dont le nom a été inexactement rendu par *Sufficientia*); 3° *de Cœlo et Mundo*; 4° *de Anima*; 5° *de Animalibus*; 6° *de Intelligentiis*; 7° *Alpharabius de Intelligentiis*; 8° *Philosophia prima*. La *Logique d'Avicenne*, traduite en français par Vattier, a été publiée à Paris, 1658, in-8. Une *Logique* en vers, par Ibn-Sina, a été publiée par M. Schmoelders, dans ses *Documenta philosophiæ Arabum*, in-8, Bonn, 1836.

En général, la philosophie d'Ibn-Sina est essentiellement péripatéticienne, quoiqu'elle ait, comme celle des autres philosophes arabes, quelques éléments étrangers à la doctrine d'Aristote. Tofaïl, dans son *Haï Ebn-Yokdhân* (édit. Pocok, p. 18), fait remarquer qu'Ibn-Sina déclare lui-même, au commencement de son *Al-Schefâ*, que la vérité, selon son opinion, n'est pas dans les doctrines qu'il expose dans ce livre, où il ne fait que reproduire la philosophie des péripatéticiens, et que celui qui veut connaître la vraie doctrine doit lire son livre de la *Philosophie orientale*. Mais ce dernier ouvrage d'Ibn-Sina (qui, comme on le verra ci-après, enseignait probablement le panthéisme oriental) ne nous est pas parvenu, et nous ne pouvons que nous en tenir à ses écrits péripatéticiens, et faire ressortir quelques points dans lesquels Ibn-Sina se montre plus ou moins indépendant. Il avoue, du reste, qu'il a beaucoup puisé dans les œuvres d'Al-Farabi, notamment pour ce qui concerne la logique.

On remarque généralement dans les écrits d'Ibn-Sinâ une méthode sévère : il cherche à coordonner les différentes branches des sciences philosophiques dans une suite très-rigoureuse, et à montrer leur enchaînement nécessaire. Dans son *Al-Schefâ*, Ibn-Sina divise les sciences en trois parties: 1° la science supérieure, ou la connaissance des choses qui ne sont pas attachées à la matière : c'est la philosophie première, ou la métaphysique; 2° la science inférieure, ou la connaissance des choses qui sont dans la matière : c'est la physique et tout ce qui en dépend; elle s'occupe de toutes les choses qui ont une matière visible et de tous leurs accidents; 3° la science moyenne, dont les différentes branches sont en rapport tantôt avec la métaphysique, tantôt avec la physique : ce sont les sciences mathématiques. L'arithmétique, par exemple, est la science des choses qui ne sont pas par leur nature même dans la matière, mais auxquelles il arrive d'y être; l'intelligence les abstrait vé-

ritablement de la matière, et par là elles sont en relation avec la métaphysique. La géométrie s'occupe de choses qu'on peut se figurer sans matière; nous comprenons cependant qu'elles ne peuvent exister que dans la matière, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes matière visible. La musique, la mécanique, l'optique s'occupent de choses qui sont dans la matière, mais qui sont plus élevées les unes que les autres, selon qu'elles sont plus ou moins éloignées de la physique. Quelquefois les diverses sciences se trouvent mêlées ensemble, comme, par exemple, dans l'astronomie, qui est une science mathématique, mais dont le sujet forme la partie la plus élevée de la science physique. On reconnaît dans ces divisions le fidèle disciple d'Aristote; mais on trouvera qu'ici, comme ailleurs, Ibn-Sina expose avec beaucoup de clarté et de précision ce qui, dans les écrits de son maître, n'est exprimé que d'une manière vague et indécise. Ainsi Aristote distingue trois espèces de philosophie spéculative, les mathématiques, la physique et la théologie, faisant des sciences mathématiques une partie essentielle de la philosophie (voy. *Métaphysique*, liv. VI, ch. I; liv. XI, ch. IV; *de l'Ame*, liv. I, ch. I); il distingue également dans les sciences mathématiques quelques-unes qui ont pour objet en quelque sorte ce qui n'est pas mû, et ce qui est séparé de la matière (*Métaphysique*, liv. VI, ch. I), et il en signale quelques autres (l'optique, l'harmonie et l'astronomie), comme se rapportant plus particulièrement à la physique (*Physique*, liv. II, ch. II); mais nulle part il ne propose une classification aussi méthodique et aussi nette que celle d'Ibn-Sina.

Dans sa théorie de l'être, Ibn-Sina, en admettant la distinction du *possible* et du *nécessaire*, a ajouté des développements qui lui appartiennent en propre, et auxquels nous devons nous arrêter un moment. Il divise l'être en trois parties: 1° ce qui est possible seulement, et dans cette catégorie entrent toutes les choses sublunaires qui naissent et périssent; 2° ce qui est possible par lui-même et nécessaire par une cause extérieure, ou bien tout ce qui, à l'exception de la cause première, n'est pas sujet à la naissance et à la destruction, comme les sphères et les intelligences, qui, selon Ibn-Sina, ne sont par elles-mêmes que des êtres possibles, mais qui reçoivent de leur rapport avec la première cause la qualité d'êtres nécessaires; 3° ce qui est nécessaire par lui-même, c'est-à-dire la première cause ou Dieu (voy. *Al-Nadjah, Métaphysique*, liv. II). Ibn-Roschd a attaqué cette classification dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et dans un écrit particulier dont nous possédons encore la version hébraïque (Manusc. hébreu de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 356, fol. 28, verso). Il objecte que ce qui est nécessaire par une cause extérieure ne saurait être par lui-même dans la catégorie du possible, à moins qu'on ne suppose que la cause puisse cesser, ce qui dans le cas donné est impossible: car la première cause, nécessaire par elle-même, ne saurait jamais cesser. « Ibn-Sina, dit-il ailleurs, a adopté jusqu'à un certain point l'opinion des motécallemîn, selon lesquels le monde, avec tout ce qui est, se trouve dans la catégorie du possible, et pourrait être autrement qu'il n'est en effet; et il a été le premier à se servir des distinctions du possible et du nécessaire pour établir l'existence d'un être incorporel. Après avoir montré ce que le raisonnement d'Ibn-Sina a de vicieux, Ibn-Roschd ajoute : « Nous avons vu dans ce temps-ci beaucoup de partisans d'Ibn-Sina, à cause de cette difficulté, *interpréter* l'opinion d'Ibn-Sina (pour lui donner un autre sens). Selon eux, Ibn-Sina n'admettait pas l'existence d'une substance séparée; cela, disent-ils, résulte de la manière dont il s'exprime, dans plusieurs endroits, sur l'être nécessaire, et c'est là aussi ce qui fait la base de sa *Philosophie orientale*, qu'il a appelée ainsi, parce qu'elle est empruntée aux Orientaux, qui identifient Dieu avec les sphères célestes; ce qui est conforme à sa propre opinion. » (Voy. *Destr. Destructionis*, à la fin de la disput. X.) Ce panthéisme oriental n'a pas laissé de traces dans les écrits péripatéticiens d'Ibn-Sina, qui seuls nous occupent ici. Bien qu'Ibn-Sina, comme on vient de le voir, paraisse faire des concessions aux motécallemîn, il n'hésite pas à admettre avec les philosophes l'éternité du monde; elle se distingue de l'éternité de Dieu en ce qu'elle a une cause efficiente (qui cependant ne tombe pas dans le temps), tandis que Dieu est éternel par lui-même.

Ibn-Sina admet, avec les autres philosophes, que la première cause étant l'unité absolue, ne peut avoir pour effet immédiat que l'unité. Comment alors faire émaner le multiple, ou le monde, de Dieu qui est unique? Pour résoudre cette difficulté, Ibn-Sina suppose que ce n'est pas de Dieu qu'émane immédiatement le mouvement des sphères (car on sait que, dans le système des péripatéticiens, l'action de la première cause sur le monde consiste dans le mouvement, qui donne la forme à la matière). De Dieu émane la première sphère environnante, qui seule communique le mouvement; ce premier moteur agit sur la deuxième sphère; quoique émané de l'être unique, il est composé en ce que son intelligence a pour objet à la fois la première cause et lui-même. Mais, objecte Ibn-Roschd, c'est là une erreur, selon les principes des péripatéticiens: car l'intelligent et l'intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine, et, à plus forte raison, dans les intelligences séparées (voy. *Destr. Destructionis*, disput. III, dans le tome IX des *Œuvres d'Aristote*, de l'édition de Venise, in-8, 1562, f° 51, verso).

Ibn-Sina admet encore avec les autres philosophes que la connaissance de Dieu s'étend sur les choses universelles, et non sur les choses particulières et accidentelles (voy. le tome I de ce recueil, p. 173); mais il attribue aux âmes des sphères la connaissance des choses partielles, et c'est par leur intermédiaire que la providence divine s'étend sur toutes les choses sublunaires. Cette connaissance des choses accidentelles et individuelles ne pouvant pas plus être attribuée aux intelligences des sphères qu'à l'intelligence divine, Ibn-Sina suppose que les âmes des sphères ont la faculté de l'imagination, dont les objets se multiplient à l'infini. Cette hypothèse est toute particulière à Ibn-Sina, comme nous le dit Ibn-Roschd, qui la rejette (*ubi supra*, disput. XVI, f°s 122, verso, 123, verso).

Ces exemples suffiront pour montrer qu'Ibn-Sina cherchait, par ses hypothèses, à rapprocher la cause première du monde sublunaire en établissant des chaînons intermédiaires, par lesquels l'action de l'énergie pure se communique à toutes les parties de la matière.

La théorie de l'âme a été traitée par Ibn-Sina avec un soin tout particulier. Il est inutile de dire qu'il reproduit exactement les distinctions faites par Aristote des différentes facultés de l'âme humaine et sa théorie des intellects actif et passif; mais, comme à l'ordinaire, il ajoute aux idées d'Aristote des observations et des développements qui ont quelquefois le mérite de l'originalité. Quant à l'union de l'intellect actif avec l'âme humaine, Ibn-Sina ne cherche pas à

en pénétrer le mystère. Comme les autres philosophes arabes, il trouve dans cette union le but le plus élevé que l'âme humaine doive chercher à atteindre; pour y arriver, il lui recommande bien aussi les efforts spéculatifs, mais il paraît considérer comme plus essentiel encore de subjuguer la matière et de purifier l'âme, afin d'en faire un vase pur, capable de recevoir l'infusion de l'intellect actif. « Quant à l'âme rationnelle, dit-il (*Métaphysique*, liv. IX, ch. VII), sa véritable perfection consiste à devenir un monde intellectuel, dans lequel doit se retracer la forme de tout ce qui est, l'ordre rationnel qu'on aperçoit dans tout, le bien qui pénètre tout: je veux dire d'abord le premier principe de l'univers, ensuite les hautes substances spirituelles, les esprits liés aux corps, les corps supérieurs avec leurs mouvements et leurs facultés, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tu te retraces tout ce qui est, et que tu deviennes un monde intellectuel, semblable au monde intellectuel tout entier, voyant celui qui est la beauté parfaite, le bien parfait, la gloire parfaite, t'unissant à lui et devenant sa substance.... Mais, étant dans ce monde et dans ces corps, submergés dans les mauvais désirs, nous ne sommes pas capables de sentir cette haute jouissance; c'est pourquoi nous ne la cherchons pas et nous ne nous y sentons pas portés, à moins que nous ne nous soyons débarrassés du lien des désirs et des passions, de manière à comprendre quelque chose de ce plaisir: car alors nous pouvons nous en faire dans notre âme une faible idée, pourvu que les doutes soient dissipés, et que nous soyons éclairés sur les questions relatives à l'âme.... Il semble que l'homme ne peut se délivrer de ce monde et de ses liens que lorsqu'il s'attache fortement à cet autre monde, et que son désir l'entraîne vers ce qui est là, et l'empêche de regarder ce qui est derrière lui. Cette véritable félicité ne peut s'obtenir qu'en perfectionnant la partie pratique de l'âme (c'est-à-dire la vie morale). » Ailleurs il dit: « Il y a des hommes d'une nature très-pure, dont l'âme est fortifiée par sa grande pureté et par son ferme attachement aux principes du monde intellectuel, et ces hommes reçoivent dans toutes choses le secours de l'intellect (actif). D'autres n'ont même besoin d'aucune étude pour s'attacher à l'intellect actif: on dirait qu'ils savent tout par eux-mêmes. C'est là ce qu'on pourrait appeler l'intellect saint; il est très-élevé, et les hommes ne peuvent pas tous y participer. » Ibn-Sina veut parler ici de l'inspiration prophétique qu'il admet positivement, reconnaissant qu'il y a entre l'âme humaine et la première intelligence un lien naturel, sans que l'homme ait toujours besoin de recevoir par l'étude l'intellect acquis (*Aphorismi de Anima*, § 28).

On voit que le principe moral et le principe religieux occupent une grande place dans la philosophie d'Ibn-Sina, et qu'il est encore bien loin, du moins dans son langage, des doctrines irréligieuses professées plus tard par Ibn-Roschd. On a vu dans l'article précédent jusqu'où Ibn-Roschd se laissa entraîner dans sa théorie de l'intellect; Ibn-Sina proclame encore hautement la permanence individuelle de l'âme humaine, dans laquelle il reconnaît une substance qui, même séparée du corps, conserve son individualité.

Nous pourrions citer dans chaque branche des sciences philosophiques quelques développements, quelques aperçus neufs, dont Ibn-Sina a enrichi la philosophie péripatéticienne; mais l'ensemble de la doctrine péripatéticienne n'a subi, dans les œuvres d'Ibn-Sina, aucune modification notable. En somme, Ibn-Sina a reproduit, dans un ordre très-systématique et avec un enchaînement parfait, toutes les parties de la philosophie d'Aristote avec les amplifications des commentateurs néo-platoniciens; et il peut être considéré comme le plus grand représentant du péripatétisme au moyen âge. Quoiqu'il ait fait de nombreuses concessions aux idées religieuses de sa nation, il n'a pu trouver grâce pour l'ensemble de ses doctrines, qui, en effet, ne sauraient s'accorder avec les principes de l'islamisme, et c'est surtout contre lui que Gazâli a dirigé sa *Destruction des philosophes*. S. M.

IBN-TOFAIL, voy. Tofaïl.

IDÉAL. Quand l'imagination s'exerce sur les éléments que lui ont fournis l'expérience et la nature, elle le fait de deux manières: ou elle conserve exactement les rapports qui unissent entre eux ces éléments, et les dégage seulement de ce qu'ils ont d'individuel et de défectueux, pour les élever à la dignité d'un type général, modèle accompli de perfection; ou bien, sans tenir compte de leurs rapports véritables, elle combine de toute façon les éléments de la nature, et en forme un tout, auquel rien de réel ne peut répondre: dans le premier cas elle conçoit un idéal; dans le second elle ne produit qu'une fiction. On trouvera l'exemple d'une fiction dans la Chimère de la fable; l'Apollon du Belvédère est un idéal.

Faisons ressortir davantage les différences qui séparent ces deux produits de l'imagination. Chaque objet se compose d'éléments qui ont entre eux certains rapports naturels et essentiels; et la perfection d'un être est d'autant plus grande que ses éléments sont plus rigoureusement unis par ces rapports. Lorsqu'une étude profonde de la nature nous a appris quels sont ces rapports, l'idéal consiste à ordonner nos créations, ou plutôt nos combinaisons, de manière à n'y faire entrer que les éléments essentiels à l'être que nous nous figurons, et à les y faire entrer dans les rapports les plus naturels, les plus essentiels et les plus capables de nous représenter ce type de vérité et de perfection que la raison nous fait concevoir en toutes choses. La fiction, au contraire, s'affranchit de la loi qui ne recherche que des éléments homogènes, et ne les unit que d'après leurs vrais rapports: elle emprunte toujours, il est vrai, les matériaux de ses combinaisons à la réalité, parce qu'elle ne peut faire autrement; mais elle les emprunte à toute espèce d'êtres; elle les assemble et les unit par les rapports les plus capricieux et les moins naturels, et en forme ainsi un tout, dont les diverses parties peuvent bien être reconnues comme appartenant à des objets perçus par l'expérience, mais qui, lui-même, ne correspond à aucun être, à aucune existence possible. La fiction ne se préoccupe point de la nature réelle des choses; aussi, plus les choses seront ce qu'elles doivent être, conformes à leurs lois et à toutes leurs lois, plus elles s'éloigneront de la fiction. L'idéal ne se fait pas en dehors et sans souci de la nature; il aspire, au contraire, à être tellement conforme à la nature et à la vérité, que plus les choses seront ce qu'elles doivent être, plus elles se rapprocheront de lui. Assurément l'objet de l'idéal n'existe pas plus que celui de la fiction: le modèle de l'Apollon du Belvédère n'existe pas plus que celui du Sphinx. Mais il y a cette différence, que plus un homme sera homme, plus il se rapprochera de l'Apollon et différera du Sphinx et du Centaure; plus un homme sera fort, plus il se rapprochera de l'Hercule du palais Farnèse et s'éloignera de Briarée. Et, de ce qu'un modèle

identiquement semblable ne répond réellement ni à l'idéal ni à la fiction, il ne faut pas en conclure que celui-ci est, comme celle-là, un produit chimérique et mensonger. Loin de là : par l'idéal, l'intelligence atteint, non-seulement la nature telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être dans toute sa perfection. Ce qui réfléchit et représente le mieux la vérité, est ce qu'il y a de plus vrai ; l'idéal aspire donc à être ce qu'il y a de plus vrai : car il aspire à représenter la vérité à son plus haut point de développement, et à être un type auquel la nature répondra d'autant plus qu'elle sera plus parfaite.

L'idéal est donc la vérité ; la fiction est l'erreur et le mensonge. Cette différence entre les produits de l'imagination indique une différence correspondante dans l'emploi de l'un ou de l'autre de ces produits. L'imagination s'exerce sur tout ; et sur tout aussi se fait sentir l'emploi de la fiction ou de l'idéal. En religion et en morale, la fiction peut bien régner pour un temps ; mais on reconnaît bientôt qu'elle n'est que mensonge, et on la rejette à l'instant même. Heureux encore sont les esprits assez justes et assez forts pour ne pas confondre et rejeter avec elle les vérités les plus grandes et les plus saintes ; avec Ixion et Tantale la croyance à la justice divine ! Cette malheureuse confusion n'arrive que trop souvent : aussi dans une religion la fiction est un germe de mort ; l'idéal est seul une condition de vie. Les Furies et les Parques ont passé ; l'idéal de l'homme moral fourni par le christianisme existera toujours, et toujours avec plus de vérité. Chacun sait plus ou moins quelle influence heureuse ou malheureuse l'imagination exerce sur la vie et sur le bonheur ; mais tout le monde ne distingue peut-être pas à quoi tient le bien ou le mal de cette influence. Quand une étude sévère de la vie et une connaissance exacte des choses nous ont révélé ce qu'est chacun de nous dans la nature et dans la société, quels sont les rapports qui nous unissent à l'une et à l'autre, quels sont les conditions et les éléments de la vie et du bonheur, l'imagination peut combiner ces éléments dans leurs rapports essentiels et nous montrer l'idéal d'une vie heureuse et possible, puisque nous savons à quelles conditions nous pouvons la réaliser. L'imagination inspire alors l'ardeur et l'enthousiasme qui portent aux grandes entreprises et en assurent le succès. Il en est tout autrement quand nous ramassons au hasard ce que l'on pourrait appeler les éléments de la vie et du bonheur, et que nous nous en formons un type fictif, sans tenir compte des rapports réels que ces éléments ont entre eux. Nos rêves désordonnés et romanesques nous montrent un monde chimérique, auquel nous sacrifions des devoirs et des biens très-réels. Alors la vie que nous nous proposons, le bonheur après lequel nous courons est une conception tout aussi impossible à réaliser que la Chimère des temps anciens. Le résultat des efforts que nous y consacrons est toujours le découragement, souvent le désespoir : en tout cas c'est la fiction du bonheur. Il en est de même pour l'art et la poésie, qui ne se soutiennent et ne vivent que par l'idéal. La nature peut seule nous intéresser véritablement et fournir les éléments du beau. Si dans la poésie une brillante fiction nous intéresse quelquefois, ce n'est que par les rapports qu'elle présente encore avec la nature, c'est parce qu'elle est une représentation exacte, quoique voilée, de la vérité, une allégorie plutôt qu'une fiction. Plus la poésie a fait de progrès, plus elle a rejeté les fictions : avec la fiction la poésie et l'art restent stationnaires ou périssent : l'idéal seul leur donne la vie et la durée.

C'est donc uniquement à la modification et à la combinaison des idées suivant les vrais rapports des objets, que doit aspirer l'imagination. C'est le vrai qu'elle doit chercher, lorsque, en religion et en morale, elle nous offre l'idéal du bien et du bonheur pour lequel l'homme est créé, et le tableau des actes par lesquels il peut y atteindre. C'est le vrai qu'elle doit chercher jusque dans les brillantes créations de l'art et de la poésie. J. D.-J.

IDÉALISME. On appelle ainsi les doctrines philosophiques qui considèrent l'idée, soit comme principe de la connaissance, soit comme principe de la connaissance et de l'être tout à la fois.

L'idéalisme occupe la place la plus large et la plus éminente dans l'histoire de la philosophie et de la raison humaine. On le trouve au berceau de la science, et on le voit reparaître sous des formes diverses avec plus ou moins d'éclat et de profondeur à toutes les époques et chez tous les peuples où l'intelligence s'est élevée jusqu'à la philosophie. C'est aux écoles idéalistes qu'appartiennent les plus grands esprits et les plus grandes productions de l'intelligence humaine ; ce sont aussi les doctrines idéalistes qui ont exercé l'action la plus puissante et la plus salutaire sur le monde, en l'élevant par les idées au-dessus des formes périssables et fugitives de l'existence, en rappelant, en quelque sorte, l'âme aux sources mêmes de la vie, et en communiquant à ses facultés, à la pensée, à l'imagination, à la volonté, une énergie nouvelle.

Mais c'est en Grèce que l'idéalisme a, pour la première fois, revêtu une forme sévère et scientifique. Préparé par les travaux de l'école pythagoricienne, et surtout par la dialectique des éléates, il donna naissance, entre les mains de Socrate et de Platon, à l'un des systèmes les plus profonds et les plus complets qui aient jamais paru. Depuis cette époque les doctrines idéalistes ont toujours tenu un rang élevé dans l'histoire de la philosophie, et n'ont pas cessé d'exercer, soit pendant le moyen âge, soit depuis la Renaissance, une action bien marquée sur la science et la vie pratique. On peut cependant affirmer que pendant ce temps l'idéalisme est demeuré stationnaire, et que l'on s'est borné à commenter, à imiter ou reproduire la doctrine de Platon, tantôt en l'affaiblissant et en l'altérant, tantôt en y mêlant des éléments étrangers. Ce n'est que dans ces derniers temps que l'idéalisme est entré en Allemagne dans une direction nouvelle ; et s'il n'a pas, comme il le prétend, constitué définitivement la science, il a du moins agrandi le champ des recherches philosophiques, il a ouvert à la pensée des vues neuves et fécondes, et il a embrassé d'un regard plus large et plus profond la science, sa valeur, son action sur le monde, et ses rapports avec la marche générale de l'humanité.

Cette rapide esquisse de l'idéalisme montre déjà qu'il est fondé sur un besoin réel, sur une loi naturelle de l'intelligence, et qu'à ce titre, il a sa part de légitime influence dans les progrès de la science et les destinées de la vie humaine. Mais il y a plus : c'est que sans l'idéalisme il n'y a pas de véritable science, et par conséquent, toute doctrine qui lui est opposée aboutit, sous des formes et par des voies diverses, à la négation de la connaissance. Quelle est en effet la condition essentielle de la science ? C'est d'être fondée sur des lois immuables, sur des principes nécessaires et absolus. Que l'on supprime les principes, il ne restera que le phénomène, c'est-à-dire un élément contingent, relatif, qui, ne se suffisant pas à lui-même, ne saurait fournir une base ferme et invariable à la connaissance. Or,

ou l'on ne reconnaîtra comme vrais et comme réels que les phénomènes et les objets de l'expérience, et en ce cas les principes ne seront que des unités abstraites, des formes logiques vides de toute réalité; ou bien l'on cherchera dans ces principes le fondement de l'être et de la connaissance, et en ce cas toute doctrine, si on la considère dans ses résultats les plus élevés, pourra se ramener à l'idéalisme : car, de quelque façon que l'on se représente les principes, qu'on se les représente comme être, ou comme substance, ou comme cause, ou comme bien absolu, ils ne peuvent être pensés ni connus qu'à l'aide d'une idée. Que l'on supprime l'idée, et non-seulement les réalités métaphysiques deviendront inaccessibles à l'intelligence, mais l'expérience elle-même échappera à la détermination exacte de la pensée, et n'offrira que des représentations vagues, indéfinies, sans liaison et sans valeur. Il suit de là que l'idée n'est pas seulement le principe, mais aussi la limite de la connaissance, et que nous connaissons d'autant mieux les choses, ainsi que leurs rapports, que nous en avons une idée claire et adéquate. Supposons que le principe absolu du monde soit conçu comme cause : en ce cas, ce sera, d'une part, cette idée qui nous en révélera l'existence; et, de l'autre, la plus haute connaissance de ce principe, ce sera dans l'exacte et intime connaissance de cette idée qu'il faudra la chercher.

Il est des philosophes qui rejettent la connaissance par les idées. Suivant eux, admettre les idées, c'est multiplier inutilement les êtres, c'est introduire dans l'intelligence des intermédiaires qui dérobent à la pensée l'objet même qu'elle veut connaître. C'est par une intuition directe, par un acte simple de la pensée, que nous atteignons tous les êtres, le contingent comme le nécessaire, le relatif comme l'absolu, le fini comme l'infini.

Si l'idée est à la fois la condition et la limite de la connaissance, il faut, pour bien définir la valeur et la portée de l'idéalisme, rechercher ce que c'est que l'idée, quelle est sa nature intime et son essence.

L'idée n'est-elle qu'une condition, une forme absolue de la pensée, de telle sorte cependant qu'il y ait une certaine connexion entre la pensée et son objet, et partant, entre l'idée et l'être? ou bien n'est-elle qu'une simple forme logique et subjective, qui ne dépasse point les limites de la pensée, et n'atteint ni l'être ni la réalité des choses? ou bien enfin, l'idée se confond-elle avec l'être, constitue t-elle l'essence même des choses? Ce sont là les trois manières dont on peut concevoir l'idée, et qui ont donné naissance aux trois grands systèmes qui épuisent toutes les formes de l'idéalisme : l'*idéalisme tempéré* de Platon, l'*idéalisme subjectif* de Kant, et l'*idéalisme absolu* de Hegel. Toutes les autres théories idéalistes, telles que celles de Berkeley et de Malebranche, peuvent aisément se ramener à l'une de celles-là.

Si l'on adopte la dernière théorie, on rendra toute métaphysique impossible, ou bien, pour échapper à cette conséquence, on ramènera la métaphysique à la logique, on confondra l'être avec la forme de la pensée, l'essence avec l'idée. C'est là ce qui est arrivé dans ces derniers temps; c'est cette transformation qu'a subie l'idée en passant par des degrés intermédiaires, par les théories de Fichte et de Schelling, depuis Kant jusqu'à Hegel.

Kant comprit que la connaissance métaphysique, c'est-à-dire la connaissance de l'essence et de la raison dernière des choses, n'est possible que par les idées, et que le problème des idées était le problème fondamental de la science. Les philosophes du XVIII[e] siècle avaient, pour ainsi dire, mutilé ce problème; ils ne l'avaient examiné qu'au point de vue purement psychologique, en le ramenant à la question de l'origine des idées. Aucun d'eux n'avait recherché ce que signifient les idées, quelle est leur valeur ontologique et objective, soit qu'on les considère en elles-mêmes, ou dans leur rapport avec les choses. Or, c'est le point décisif de la question; et la solution psychologique, relative à l'origine de la connaissance, n'en est que le préliminaire. Kant, après avoir établi l'existence de certaines notions, de certaines lois primitives de la pensée, se demanda si à ces notions, à ces lois correspondent des objets et des êtres réels. Ses recherches sur ce point le conduisirent à ce résultat, que ces notions n'ont qu'un usage logique, qu'elles règlent la pensée, qu'elles lui fournissent le moyen de classer les phénomènes, de les lier entre eux, et de les ramener à une certaine unité, mais qu'en dehors d'elles il n'y a pas de réalité qui leur corresponde. Kant divise, il est vrai, ces notions en deux classes. Il y en a, suivant lui, qui s'appliquent aux phénomènes, et qu'il appelle *catégories;* il en est d'autres qui ont un objet transcendant et métaphysique, et pour lesquelles il réserve le nom d'*idée;* mais, au fond, les catégories comme les idées ne sont que des formes logiques et subjectives, et, à cet égard, il n'y a aucune différence entre elles. Y a-t-il une cause absolue? Y a-t-il entre les phénomènes un rapport de cause et d'effet? Quant à la première question, Kant nie l'existence d'une cause absolue, parce que l'idée de cause dépasse les limites de l'expérience, et que, considérée en elle-même, elle ne contient que la possibilité de l'existence. Il n'y a donc d'autre réalité que l'idée. Quant à la seconde, Kant reconnaît que c'est une nécessité pour la pensée de percevoir les phénomènes suivant la loi de causalité; mais il prétend en même temps que l'on ne peut transporter cette loi aux choses. Du reste, en refusant une valeur objective à l'idée de cause absolue, Kant s'interdit la possibilité d'établir l'existence réelle des causes relatives. Car, si dans une série de termes que l'on suppose être liés par un rapport de cause et d'effet, et qui aboutissent à une cause dernière, on supprime cette cause, on supprimera par cela même tout rapport de causalité entre les termes subordonnés; et, si l'on fait de cette cause une entité logique, il n'y aura non plus qu'un rapport logique entre ces mêmes termes.

On peut dire que la philosophie allemande, dans les évolutions successives qu'elle a accomplies, n'a fait que développer les germes de la doctrine kantienne, et en tirer les conséquences avec plus de rigueur et de hardiesse. D'une part, des lois abstraites et subjectives de l'entendement, certaines formes vides de la pensée, et, d'autre part, l'expérience qui fournit à ces lois et à ces formes une matière et une réalité, voilà les éléments avec lesquels Kant construit son système. Or, ce sont ces mêmes éléments différemment combinés, obtenus à l'aide d'une nouvelle méthode, et élevés, pour ainsi dire, à une plus haute puissance, que l'on retrouve dans le système de Hegel. Chez Kant l'idée n'est qu'une forme subjective de la pensée; chez Hegel, non-seulement elle représente l'objet, mais elle le façonne et le produit. Kant, tout en posant pour limite de la connaissance l'idée et le phénomène, n'avait pas nié l'existence de l'être caché sous l'idée : il avait seulement prétendu qu'il échappe à la connaissance. Hegel supprime l'être, et l'identifie avec l'idée. Le principe, l'es-

sence du bien, du beau, de l'être, etc., sont pour lui les idées mêmes à l'aide desquelles on les pense. Enfin, chez Kant, la pensée et son objet, l'idée et le phénomène, le monde de formes logiques, et le monde extérieur et matériel semblent comme placés l'un à côté de l'autre sans se toucher, ni avoir une communication réelle entre eux. Il y a, il est vrai, suivant Kant, des lois, des formes que l'entendement impose aux choses; mais les choses sont-elles comme nous les pensons, sont-elles conformes à nos représentations internes? Voilà ce que l'on ne saurait affirmer. Il faudra plutôt dire que comme les objets, pour être connus, doivent passer à travers les formes subjectives de l'entendement, nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont, mais tels que nous les pensons et qu'ils nous apparaissent. Il n'y a, par conséquent, entre l'être de la pensée et l'être de son objet, si l'on peut ainsi parler, aucun rapport réel, mais un rapport purement subjectif et apparent. Pour Hegel, au contraire, bien qu'il y ait différence et opposition entre l'idée et l'objet, celui-ci est parfaitement conforme à l'idée, et nous ne pensons pas les apparences, mais la réalité même des choses.

Ce résultat avait été préparé par les systèmes de Fichte et de Schelling. De fait, bien qu'elle eût abouti à des conclusions négatives, la philosophie de Kant appelait une solution ontologique : car, malgré la part exagérée qu'on y fait à l'expérience, la pensée ne laisse pas d'y conserver une grande prépondérance, et cela par l'importance même qu'on y accorde à l'expérience. De fait, si l'objet, dans ses manifestations phénoménales, prend, pour tomber sous l'intuition, la forme de la pensée, celle-ci n'est pas un principe vide et passif, mais elle agit sur l'objet, le transforme et se l'approprie. C'est là la conséquence tirée par Fichte. Kant avait reconnu la spontanéité de l'entendement; entre les mains de Fichte cette spontanéité devint une puissance créatrice. Le *moi* se pose, et, par cet acte simple et primitif, il produit l'objet en même temps qu'il se le représente. D'après Kant, la diversité de la matière de l'intuition doit être donnée par l'expérience avant que la synthèse de l'entendement ait lieu. Pour Fichte, l'acte de la synthèse et la matière de l'intuition se produisent simultanément. Ici, les catégories ne sont plus de simples règles ou formes de l'entendement; celui-ci n'est plus une faculté morte et passive, qui ne produit rien par elle-même, et qui ne fait qu'unir et coordonner la matière qui lui est fournie par l'intuition; mais il crée et pense son objet, il est actif et passif, un et multiple tout à la fois. *Moi* je suis *moi* (A = A, identité absolue), et dans cette position spontanée et primitive du *moi*, se trouve non-seulement la nécessité de la forme et de la connaissance, mais aussi le contenu, l'être du *moi*. « Le *moi* est comme il se pose, et se pose comme il est. » Mais, par cela même qu'il se pose, il pose en même temps une limite, la réalité, l'objet (— A n'est pas = A), car il ne peut pas se poser infiniment. Enfin, il revient sur lui-même en vertu de sa propre activité, et il produit ainsi la réflexion, la conscience et la pensée, d'où l'autre principe, « le *moi* se pose comme il se pense, et se pense comme il se pose. »

Quelque remarquable que fût ce système par son originalité, par l'énergie et la force de tête qu'il suppose chez son auteur, par l'enchaînement des déductions et la rigueur de la méthode, il ne pouvait servir que de transition à un point de vue plus large et plus élevé. En effet, la pensée y est comme étouffée dans le *moi*, et fait d'impuissants efforts pour en sortir. Quel est le lien qui unit les différents *moi?* Comment tirer une loi objective et universelle de leur activité solitaire? La raison et l'universel sont supprimés dans ce système, et il ne reste plus qu'une série de monades isolées, dont chacune se construit séparément son monde et sa conscience.

C'est là ce qui amena l'idéalisme objectif de Schelling. Aux deux termes de Fichte, au *moi* et au *non-moi*, au sujet et à l'objet, Schelling en ajouta un troisième, l'absolu. La forme de l'absolu, c'est l'identité absolue A = A, qui exprime à la fois l'identité de la pensée et de l'existence. Chez Fichte, cette formule représentait l'état du *moi* pur, du *moi* antérieur à sa position absolue; ici elle représente l'état de l'absolu qui demeure identique à lui-même au milieu des deux termes opposés, et qui est *l'identité de l'identité et de la non-identité.* La proposition A = A ne veut pas dire que A est sujet ou prédicat, mais seulement que l'identité est l'un et l'autre, ou plutôt qu'elle est entièrement indépendante de A comme sujet, et de A comme prédicat.

L'absolu sort de son identité en vertu de son activité infinie pour donner un objet à cette activité, ou plutôt pour en rendre possible l'exercice. Il se développe sur deux lignes parallèles, qui forment deux mondes en apparence opposés, l'être et le connaître, le réel et l'idéal, et, dans la science, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. La nature apparaît comme la lutte des contraires, de l'âme et du corps, du mouvement et du repos, de la vie et de la mort (thèse et antithèse); mais entre ces deux pôles opposés se trouve un point intermédiaire, un point d'indifférence absolue, où les contraires viennent se neutraliser et se confondre (synthèse). C'est ainsi que l'absolu, parcourant dans chacune de ses évolutions ces trois moments, thèse, antithèse et synthèse, sort de lui-même pour revenir toujours sur lui-même, victorieux de toute opposition. Il construit ainsi sa conscience, et, avec sa conscience, la réalité, en s'élevant de puissance en puissance jusqu'à sa plus haute existence, qui est la connaissance de lui-même, ou la philosophie de l'absolu. Il n'y a pas d'intuition positive extérieure de l'absolu : toute définition n'en donnerait qu'une signification négative ; et, si on veut le saisir par une notion, on ne peut le faire qu'en l'objectivant ou en le subjectivant. Mais la forme de l'absolu ne peut être que l'unité : il ne peut donc être saisi que par une *intuition intellectuelle.*

Tels sont les traits caractéristiques de la philosophie de Schelling. Cette philosophie, tout en essayant de concilier la connaissance et l'être, la spéculation et l'expérience, fait une plus large part à la nature qu'à la pensée. En effet, l'absolu étant comme poussé par son propre mouvement à s'objectiver, semble plutôt vivre dans la nature qu'en lui-même, être plutôt le résultat le plus élevé que le principe de l'expérience. Cette tendance de la philosophie de Schelling s'est manifestée plus fortement dans son école, dont les travaux ont principalement porté sur la physique. En outre, ces évolutions successives de l'absolu sont plutôt l'œuvre d'un procédé mécanique et extérieur, que le développement libre et intérieur de la pensée. Aussi cette philosophie, tout en prétendant pénétrer dans l'essence de l'absolu, n'en sait-elle que la forme, et, à cet égard, elle diffère peu du formalisme de Kant. En disant que le magnétisme, l'électricité, l'attraction, la répulsion, etc., sont les prédicats de l'absolu, on ne nous fait point con-

naître leur nature intime; ce que l'on nous fait connaître, c'est l'expérience, la manifestation de ces notions, mais non les notions elles-mêmes et la raison de l'expérience. Ainsi l'ensemble de ces évolutions forme un organisme dont on voit bien l'arrangement extérieur, mais dont on ignore la raison et la structure interne. Ensuite, qu'est-ce que l'absolu de Schelling? Est-il dans le sujet, ou hors du sujet? S'il est hors du sujet, il demeure comme un objet transcendant que nous ne pouvons ni concevoir, ni saisir par une intuition intellectuelle. D'ailleurs l'intuition intellectuelle suffit pour donner la connaissance de l'absolu. Elle n'est qu'un état purement subjectif et accidentel; elle constitue une expérience relative, et non une vue claire, un résultat nécessaire et objectif de la raison.

Si, au contraire, l'absolu n'est pas séparé du sujet, il faut qu'il soit compris et démontré.

Telle est la critique que Hegel dirigea contre la doctrine de Schelling, et qui le conduisit à son système.

La forme objective et nécessaire de la science est, suivant Hegel, la démonstration pure, la démonstration qui n'emprunte rien à l'expérience, et qui se fonde sur les éléments primitifs et essentiels de la pensée, c'est-à-dire les idées. L'idée est l'essence; pénétrer par la réflexion dans l'intimité de l'idée, c'est pénétrer dans l'essence même des choses; et suivre le mouvement et la filiation interne des idées, c'est aussi montrer et, pour ainsi dire, faire toucher au doigt la raison de l'existence et des rapports des choses. C'est là ce qui constitue la vraie méthode démonstrative, qui n'est pas ici un moyen, une forme subjective et extérieure à l'objet de la connaissance, mais qui exprime à la fois la forme de l'être et de la pensée. Ainsi l'idée et la forme essentielle de l'idée, voilà les deux éléments avec lesquels Hegel construit son système. L'idée constitue la matière de la connaissance, et la forme, la méthode ou l'ordre nécessaire des choses. En partant de ce point de vue, on arrivait naturellement à ces deux conséquences : 1° que l'absolu, c'est l'*idée en soi*, ou la *notion*, comme l'appelle Hegel, et que les choses, être et connaissance, ne sont que des formes diverses, des manières d'être, des moments de l'idée; 2° que la vraie méthode est la dialectique. De fait, la science doit expliquer l'unité et la différence, les rapports des choses et leur opposition. La seule méthode vraiment scientifique est donc celle qui montre comment s'opère ce passage de l'unité à la différence, de l'identité à la contradiction, en parcourant successivement, et comme poussée par un mouvement interne et nécessaire, tous les degrés de l'être et de la connaissance. C'est là la dialectique. Mais ce n'est pas une dialectique purement négative; c'est une dialectique à la fois négative et affirmative qui sépare et unit, qui pose les contradictions et les concilie, et qui s'élève ainsi par degrés à une affirmation dernière et absolue, qui enveloppe et légitime toutes les autres.

Dans la sphère des idées pures, la première contradiction est celle de l'*être* et du *non-être*. Hegel part de la notion pure de l'être, et s'attache à démontrer : 1° que l'être appelle nécessairement le néant, que ces deux notions sont inséparables, et que la pensée ne pense l'une qu'en voyant apparaître simultanément l'autre; 2° que du rapprochement et, pour ainsi dire, du choc de ces deux idées en jaillit une troisième, le *devenir*. L'idée engendre et traverse, toujours suivant la même loi et le même rhythme, se posant, s'opposant et se conciliant, d'abord la logique, puis la nature et enfin l'esprit, où s'opère la conciliation de l'idée logique et de la nature.

Ainsi l'idée logique, la nature et l'esprit, voilà la triade de la doctrine hegélienne. Au-dessus de ces trois termes s'élève l'*idée en soi*, dont ils n'expriment que les manifestations, les formes diverses, et qui les enveloppe dans son unité.

L'idée se pose d'abord comme idée abstraite et logique, puis elle se sépare, en quelque sorte, d'elle-même pour se donner un objet dans la nature; enfin elle entre, dans l'esprit, en possession de son existence absolue. L'esprit pense à la fois l'idée et la nature; sa vie c'est le devenir, et le devenir dans l'activité infinie de la pensée. L'esprit va d'un contraire à l'autre, et par là il fait pénétrer l'idée dans la nature, moule, en quelque sorte, la nature à la façon de l'idée, et les concilie toutes deux dans ce mouvement incessant et éternel de fusion et dans l'unité de sa pensée. C'est ainsi que l'idée, qui était tombée dans la nature, se réhabilite et se rétablit dans son état primitif de pure idée. Mais l'idée telle qu'elle se manifeste dans le règne de l'esprit n'est plus l'idée logique, l'idée à l'état de simple virtualité; c'est l'idée réalisée qui, après avoir pénétré dans la nature, et l'avoir, pour ainsi dire, formée à son image, se contemple dans ses œuvres et se reconnaît comme force infinie, comme cause absolue de l'être et de la vérité.

Telle est l'évolution qu'a accomplie l'idéalisme depuis Kant jusqu'à Hegel. Pour le premier, l'idée n'est qu'une entité logique, une simple possibilité; pour le second, elle est la plus haute réalité : et l'être et la connaissance, la nature et la pensée, tout s'explique par elle, tout a en elle sa raison et son fondement.

Nous sommes loin de contester à ces doctrines le mérite de l'originalité et de la profondeur; mais nous croyons qu'en ce qui concerne la valeur et la nature des idées, elles ne sauraient être admises. La doctrine de Kant se réduit à ceci. Il y a dans l'esprit des lois et des formes invariables qui sont la condition nécessaire de toute pensée. De ces formes les unes s'appliquent au monde phénoménal et sensible : ce sont les *catégories;* les autres ont un objet transcendant et purement intelligible : ce sont les *idées*. Pour les premières, nous ne pouvons affirmer si en dehors de nous et dans leur existence propre les choses sont telles que nous les pensons; tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous percevons des phénomènes se succédant dans un certain ordre, se manifestant d'après certaines lois. Pour les secondes, comme elles dépassent les limites de l'expérience, elles ne sont que des formes logiques qui règlent l'intelligence, ou elles n'expriment tout au plus que des possibilités.

Mais d'abord cette division des lois de la pensée en *idées* et en *catégories* nous paraît tout à fait arbitraire. Toute loi, toute notion primitive de l'intelligence est une idée, bien que ces notions s'appliquent à des objets différents. Autrement, il faudrait dire que le bien, le beau, l'infini, etc., ne sont pas des idées au même titre, parce qu'elles n'expriment pas le même objet. Ainsi, de ce que les notions que Kant désigne sous le titre de *catégories* s'appliquent au monde phénoménal, il ne suit pas qu'elles soient autre chose que des idées.

On nous dira que ce qui distingue ces notions, c'est qu'elles trouvent leur justification dans l'expérience, tandis qu'il n'y a rien dans l'expérience qui ressemble aux idées.

Mais toute notion primitive de la pensée est

nécessaire et absolue, et à cet égard il n'y a pas d'équation possible entre le phénomène et la loi, et, par conséquent, celle-ci n'est jamais justifiée par le phénomène. Que si l'on dit qu'au moins ici la loi trouve en dehors d'elle quelque chose qui lui ressemble, bien qu'imparfaitement, tandis que pour l'idée de l'être parfait, par exemple, il n'y a rien qui lui corresponde, nous répondrons qu'il y a, à cet égard, une parité complète entre la loi et l'idée : car le phénomène se comporte vis-à-vis de la loi de causalité, comme le monde vis-à-vis de l'idée de cause absolue, comme le fini vis-à-vis de l'idée d'infini ; et l'on peut dire que, de même que le phénomène n'exprime que d'une manière imparfaite la loi, ainsi le monde n'est qu'une image imparfaite de l'idée de cause absolue. Il suit de là : 1° ce que nous voulions établir, à savoir, que toute notion ou loi primitive de la pensée est une idée ; 2° que, puisque nous pensons toutes choses à l'aide des idées, il faut admettre, ou que les idées portent avec elles leur justification et leur certitude, et qu'elles représentent une réalité, qu'elles s'appliquent d'ailleurs aux objets de l'expérience, ou aux objets métaphysiques ; ou bien, si on leur refuse toute valeur objective, on niera du même coup la possibilité de toute connaissance, de la connaissance phénoménale comme de la connaissance métaphysique. En effet, toute affirmation relative repose sur une affirmation absolue, laquelle ne peut être obtenue qu'à l'aide d'une idée. Il n'y aura pas, par exemple, de science du bien, du beau relatif, si les idées du beau et du bien absolus n'expriment pas des existences réelles.

Ce qui fait, suivant nous, que Kant s'est trompé sur la nature des idées, c'est qu'il les a séparées par les procédés d'abstraction et d'analyse de l'être et du sujet qui les pense, et qu'il a ensuite examiné ce qu'elles contiennent. Il est évident que dans cet état d'isolement elles n'apparaissent que comme des formes logiques et de simples possibilités : car l'idée n'est pas l'être, et, par conséquent, séparée de l'être elle n'est qu'une abstraction. Mais, pour pénétrer dans la nature intime de l'idée, il faut se la représenter dans son état concret et dans sa connexité avec l'être : car d'abord il faut que quelque chose soit, ne fût-ce que celui qui pense l'idée : en d'autres mots, il faut qu'il y ait de l'être. Voilà donc qu'à l'idée de l'être correspond une réalité.

Prenons encore l'idée de cause absolue. Kant commence par isoler cette idée de l'être, et comme dans cet état elle n'est qu'une possibilité, il en conclut que la cause absolue *n'est* pas.

Mais, si quelque chose qui n'était pas est actuellement, il faut qu'elle ait une cause, à moins qu'on ne dise qu'elle vient du néant, que d'ailleurs cette cause soit dans le monde ou séparée du monde, ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Ainsi, si quelque chose existe, la cause absolue existe, et la réalité des choses finies ne peut s'expliquer que par la réalité d'une cause infinie.

Au surplus, la doctrine de Kant a contre elle le bon sens aussi bien que la raison. Comment peut-on supposer, en effet, que l'intelligence soit dans une perpétuelle illusion? que ces idées qui exercent une action réelle et profonde sur la vie humaine, qui éclairent la pensée, gouvernent la volonté, qui agitent et transforment le monde ne soient, pour ainsi dire, que des simulacres vides de réalité, et derrière lesquels il n'y aurait que le néant? Tout a une fin, tout a une raison dans le monde, et l'on ne voit pas quelle serait la fin de ces idées si elles ne nous mettaient en communication avec des êtres. Kant leur assigne une fin logique et subjective. Elles ont, suivant lui, pour objet de classer les phénomènes dans la pensée, de mettre l'unité et l'harmonie dans la connaissance, sans que l'on en puisse conclure la réalité objective de l'unité et de l'harmonie de la nature. Mais l'intelligence humaine n'est pas une existence isolée dans le monde ; elle fait partie de l'ensemble des choses, et elle est, par conséquent, en connexion intime avec elles. D'où il suit que ses lois sont en harmonie avec les choses, et que celles-ci sont telles que nous les pensons.

Mais si les idées représentent des réalités, sont-elles la réalité même, comme le prétend Hegel, constituent-elles l'être, l'essence des choses? Nous ne le croyons pas. En effet, si l'idée est l'être, il faut qu'elle explique l'être et la pensée de l'être, et cela pour la matière comme pour l'esprit. Mais d'abord, si la matière est une idée, l'unité de substance est inévitable, et la matière et l'esprit ne seront que deux manières d'être, deux attributs de l'idée absolue. S'il en est ainsi, la matière sera composée d'éléments intelligibles, ce sera une idée ou un composé d'idées ; mais, en ce cas, il sera difficile d'expliquer ses propriétés essentielles, l'impénétrabilité, la résistance et le mouvement : car il faudrait en chercher la raison dans les idées mêmes d'impénétrabilité et de mouvement. On nous dira que toutes les essences sont simples et purement intelligibles, l'essence de la matière aussi bien que l'essence de l'esprit. Nous en convenons ; mais il s'agit précisément de savoir si cette essence est l'idée ; si l'idée même du mouvement, par exemple, est l'être, la force, la cause qui produit le mouvement. Voilà ce qui nous paraît impossible. En effet, il y a d'un côté l'idée, et de l'autre le phénomène, qui a son être et son principe dans l'idée ; et d'une manière générale, il y a l'idée, et puis la manifestation de l'idée ou la nature. On demandera d'abord si l'idée possède la plénitude de l'être à l'état de pure idée, ou d'idée logique. Si elle la possède, elle se suffit à elle-même, et l'on ne conçoit pas pourquoi elle sort de son existence absolue, et se manifeste dans la vie phénoménale. Mais elle ne la possède pas, suivant Hegel, et voilà pourquoi de son existence logique elle passe dans la nature. En posant la nature, l'idée se limite, se nie elle-même, et par là elle se donne un objet déterminé, et elle s'éveille à l'activité de la vie, si l'on peut ainsi parler. Ni la logique ni la nature ne constituent l'état définitif de l'idée : car elle s'ignore dans la vie logique, et elle ne se connaît que comme idée finie et limitée dans la nature. Ce ne sont là, par conséquent, que deux degrés, deux formes inférieures de l'existence, que l'idée franchit pour entrer en possession de son existence absolue. C'est l'esprit qui achève la conscience de l'idée, et s'élève par des évolutions successives, par l'art, par la religion, l'état, jusqu'à sa plus haute manifestation, qui est la connaissance et la vie philosophique. Telle est, en substance, l'opinion de Hegel.

D'abord, en admettant que l'idée engendre la nature, il reste à savoir si elle peut engendrer l'esprit. En effet, ou l'esprit qui pense l'idée est elle-même une idée, ou une forme de l'idée, ou bien c'est un principe, une essence autre que l'idée. Dans ce dernier cas, l'idée n'est pas l'absolu, et il y a un principe supérieur qu'elle ne peut expliquer. Mais l'esprit, c'est toujours l'idée pour Hegel, c'est l'idée qui, après s'être opposée à elle-même dans la nature, rentre dans son absolue unité. S'il en est ainsi, l'esprit ne saurait

accomplir la fonction que lui assigne Hegel. En effet, la pensée et la conscience, qu'il s'agisse de la conscience absolue ou de la conscience relative, supposent un acte individuel qui, pour ainsi dire, se rende présent et s'approprie son objet : cet acte ne peut s'accomplir qu'à la condition de l'unité et de l'individualité du sujet. C'est là ce que l'idée ne saurait expliquer, car l'idée est une existence générale. Hegel prétend expliquer l'existence individuelle par une déduction logique. Mais, en supposant que le général contienne logiquement le particulier, l'existence réelle et actuelle de l'individu n'est pas expliquée : car la déduction logique ne peut donner que l'idée de l'individu, et non pas les individus eux-mêmes.

C'est là aussi ce qui arrive dans l'ensemble du système : car c'est par le même procédé que Hegel passe de l'idée logique à la nature, et de la nature à l'esprit. Lors même qu'on admettrait ce passage, ce que l'on pourrait faire sortir de l'idée logique ce serait une nature idéale, une organisation idéale, une matière en soi, et non pas telle matière, tel être organisé. Il en est de même pour l'esprit. Ce que peut produire l'idée, c'est un esprit abstrait, un esprit idéal, et, comme l'appelle Hegel, l'esprit du monde.

Et ici l'on peut voir le vice fondamental de ce système. Parti d'une abstraction, il aboutit également à une abstraction; parti d'une forme logique, de l'idée pure détachée de l'être, il aboutit à un sujet logique, à une existence indéterminée, l'esprit du monde.

D'ailleurs l'absolu de Hegel n'*est* pas, mais *devient;* ce n'est pas un être parfait, mais une virtualité qui se fait et se développe, et entre successivement en possession de l'être et de la vérité : et c'est là une nécessité qui tient aux données fondamentales de son système. En effet, après avoir, pour ainsi dire, fait déchoir l'idée dans la nature, il fallait la réhabiliter en annulant l'opposition, et pour cela il fallait trouver un terme qui participât des deux contraires, et qui pût les envelopper dans une unité supérieure. Or, de même que dans la sphère de la logique, c'est le *devenir* qui opère la conciliation de l'*être* et du *néant*, ainsi, dans l'ensemble du système, c'est l'esprit qui fait l'unité de l'idée logique et de la nature. La vie de l'esprit, c'est le devenir de la pensée, c'est la pensée réfléchie, qui passe de l'idée à la nature et qui, par là, opère leur fusion et leur unité. C'est ce travail, cette action incessante de l'esprit qui fait le mouvement et la vie éternelle du monde. Rien n'est, par conséquent, ni l'absolu ni le relatif, ni l'idée ni le phénomène; mais tout se fait, tout devient, tout passe d'un état de simple possibilité à l'acte. On dira que tout ne devient pas, que l'idée est immuable et éternelle. Mais, si l'*être* de l'idée ne devient pas, il faut au moins admettre que *sa connaissance* devient, puisqu'elle s'ignore au début, à l'état d'idée logique, et qu'elle ne se connaît que par le devenir de l'esprit.

Telles sont les graves objections que soulève l'idéalisme hegélien, indépendamment des difficultés qu'il rencontre, lorsqu'on se place au point de vue de la conscience et de la vie morale. Sans doute Hegel a porté un regard profond sur la science et ses conditions : il a compris que, si la connaissance absolue est possible, c'est dans les idées qu'il faut la chercher, et que, en ce cas, la vraie méthode est la démonstration par les idées; il a embrassé, d'une vue large et ferme, l'ensemble des connaissances humaines, il a jeté de vives clartés sur quelques-unes de ses parties; et nous croyons que sa doctrine, par sa valeur propre et par la forte et nouvelle impulsion qu'elle a donnée à la philosophie, marquera parmi les plus grands monuments de l'esprit humain. Mais nous croyons aussi que Hegel a exagéré la valeur de l'idée en la confondant avec l'être et l'absolu, et en considérant la démonstration comme l'instrument unique de la science. Il est bien vrai que la forme parfaite de la connaissance est celle qui représente la marche et le développement même de l'être, et qui va du général au particulier, des causes aux effets, de l'infini au fini. Mais la méthode démonstrative, telle que l'entend Hegel, et qui consiste à montrer la raison intime du rapport de ces deux termes, et *comment* l'un d'eux passe et, pour ainsi dire, se continue dans l'autre, excède la puissance de l'esprit humain; et la raison en est que le fonds même de l'être, l'essence absolue des choses nous échappe. Et en effet, si nous saisissions l'essence absolue de l'infini et du fini, de quelque point de vue qu'on l'envisage, soit comme cause et effet, ou comme substance et phénomène, nous comprendrions comment l'infini engendre le fini, ou comment il exerce son action sur le monde, et, en général, comment les substances communiquent entre elles.

Ainsi donc nous n'admettons pas la théorie de Kant qui fait des idées des formes subjectives et sans aucun rapport avec l'être, ni la théorie hegélienne qui les identifie avec l'être; mais nous croyons que les idées sont des formes absolues de la pensée qui, tout en se distinguant de l'être, ont une connexion intime et nécessaire avec lui. C'est dans cette limite que l'on peut dire que l'ordre et le développement des idées reproduisent l'ordre et le développement des choses. C'est là la doctrine de Platon, doctrine qui s'est perpétuée en passant par des formes diverses dans les systèmes de Descartes, de Leibniz et de Malebranche. En effet, l'idée n'est, pour Platon, ni l'être ni une simple pensée, mais une forme de l'être et de la pensée tout à la fois, de telle sorte que l'être et la pensée coïncident, et, pour ainsi dire, se touchent dans l'idée, et l'être ne devient intelligible et la pensée ne pense l'être que par elle. Platon appelle souvent, il est vrai, l'être et l'essence *idée;* mais il conçoit au-dessus de l'idée un principe supérieur qui l'engendre, qui en est comme la substance, et dont l'idée n'est qu'une détermination et un attribut. Ce principe, il l'appelle le bien; et tantôt il s'efforce de le décrire et de le rendre sensible par une image, en le comparant au soleil qui est la cause de l'être et de la vision dans la nature; tantôt il désespère de le saisir dans sa parfaite unité, ou, après l'avoir saisi, de pouvoir le communiquer aux autres.

Voici, du reste, la doctrine qui nous paraît le mieux concilier, sur ce point, les besoins de la raison et de la vie morale.

Il y a l'être absolu, et puis la pensée de l'être absolu : l'être absolu est déterminé ainsi que sa pensée, car l'indétermination est un manque, un défaut, et elle est contradictoire à l'absolu. Ce qui détermine la pensée absolue, c'est une forme immuable et éternelle, l'idée, laquelle doit nécessairement correspondre à son être même : car l'être est d'abord, et puis il se pense tel qu'il *est*, la pensée sans l'être manquant de raison comme d'objet. Ainsi il y a l'être absolu et ses manières d'être, attributs ou déterminations, et les idées à l'aide desquelles il pense, soit son être, soit ses déterminations; il y a le bien, le vrai, l'unité, l'âme et toutes les essences, ainsi que les idées qui leur correspondent, et tout cela trouve sa raison, et comme sa substance

dans l'être absolu, de même que les facultés et leur activité ont leur racine dans la substance de l'âme.

Il suit de là que l'absolu n'est pas une idée. En effet, il faut à l'idée, ainsi que nous l'avons fait remarquer, un sujet qui la pense et qui, pour ainsi dire, lui donne la conscience d'elle-même. Détachée du sujet, l'idée n'est qu'une possibilité, une abstraction vide et sans réalité. C'est le sujet qui communique l'être à l'idée, et qui, par sa pensée et par son activité, la fait passer de la possibilité à l'acte. Or, à l'existence absolue des idées il faut un sujet également absolu. L'intelligence humaine ne saisit qu'imparfaitement les idées; elle ne les connaît que successivement, elle les ignore ou les oublie, et elle ne saurait en embrasser d'une seule vue l'ensemble et les rapports. Il y a donc une intelligence qui pense les idées d'une manière parfaite et absolue : autrement d'où viendraient-elles lorsqu'elles font leur apparition dans l'intelligence humaine? On dira qu'elles s'y trouvent à l'état d'enveloppement, bien qu'elles ne soient pas présentes à la pensée. Mais tout en accordant cette préexistence virtuelle des idées, il faudra toujours admettre qu'il y a une intelligence qui les connaît et les pense actuellement, ou qui les a pensées antérieurement à l'intelligence humaine : car, soit qu'on les considère comme des formes de la connaissance, ou comme des principes de l'être, si elles n'ont pas une existence absolue antérieure à l'acte de la pensée, il faudra faire venir la connaissance d'un principe qui s'ignore, ou l'être d'une pure possibilité. Il suit de là que l'absolu n'est pas dans le monde, et que tout en agissant sur le monde, il vit d'une vie propre, libre et individuelle.

Ainsi il y a l'être absolu et les idées à l'aide desquelles il se pense lui-même, ou les choses dont il est la cause. L'être absolu ou l'essence des choses se confondent en ce sens que l'essence des choses finies a sa raison dernière dans l'être absolu. Pour connaître l'essence même des choses, il faudrait donc pénétrer dans les profondeurs de la nature divine, dans l'essence même de Dieu. Or, c'est là ce qui n'est pas donné à l'intelligence humaine, du moins dans les conditions actuelles de son existence. Chercher d'un autre côté à atteindre à l'absolu par un autre moyen que par les idées, ce serait ouvrir la voie aux égarements du mysticisme et de l'extase, ou livrer la science aux intuitions obscures, variables et accidentelles du sentiment. Sans doute le sentiment a sa part dans l'acquisition de la connaissance; il la précède, il la prépare, il sollicite et soutient l'action de la pensée et de la réflexion. Mais il faut une règle et un contrôle au sentiment, et cette règle et ce contrôle, c'est précisément l'idée, c'est-à-dire la raison. Sont-ils conformes à l'idée, les sentiments sont vrais; sont-ils en désaccord avec elle, ils ne constituent, en ce cas, qu'un état anormal et accidentel.

S'il en est ainsi, et si l'idée est la forme intelligible de l'être, il suit qu'en pensant l'idée, on s'élève jusqu'à l'être même et que, par conséquent, l'idée ou la raison est la limite où viennent se rencontrer l'être et la pensée, et le moyen terme où s'opère le contact et comme la fusion de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini. Dieu se manifeste au monde par les idées, et c'est par les idées que le monde s'élève jusqu'à lui. Sans doute la nature est aussi une manifestation de Dieu ; mais la nature visible et extérieure, la nature considérée en elle-même et séparée de l'idée trouble de la pensée, l'arrête dans la sphère de la contingence et du phénomène, et nous voile Dieu, plutôt qu'elle ne nous le révèle. Pour trouver Dieu dans la nature il faut pénétrer jusqu'au fond même de son être, remonter à ses causes et à ses lois, c'est-à-dire sortir de la nature elle-même et s'élever jusqu'à l'idée. La vie de la nature ne constitue qu'un état transitoire pour l'intelligence ; c'est un milieu où elle doit s'exercer et se fortifier, mais qu'elle doit franchir, et dont elle doit briser l'enveloppe pour atteindre à l'absolu et à l'éternel. D'ailleurs, la nature, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une manifestation imparfaite de Dieu. A travers l'uniformité de la vie de la nature et de l'immobilité de ses lois, nous entrevoyons difficilement l'action de Dieu sur le monde. C'est dans la vie morale, dans la vie de l'esprit que cette action devient claire et manifeste. C'est le propre de l'esprit de se concentrer en lui-même, de s'isoler de la nature et de vivre dans la région des idées. L'esprit pense le bien, le beau, le vrai, l'unité en soi, et toutes les idées, et par là il entretient une communication intime et continue avec Dieu; et l'on peut dire, à cet égard, que les œuvres et les progrès de l'esprit ne sont que des manifestations de Dieu dans le monde. De là l'importance et la dignité de la science.

La science à tous ses degrés aspire à l'idéal. Le mathématicien applique et réalise l'idée de nombre et d'unité; le physicien lui-même, en recherchant les lois de la nature, n'aspire qu'à saisir ce qu'il y a en elle d'immuable et d'absolu, c'est-à-dire l'idée. Mais c'est la philosophie qui est la science de l'idéal par excellence. L'idéal des mathématiques et de la physique est un idéal imparfait et limité; et puis, tout en se servant des idées, elles en ignorent la valeur, l'origine et les rapports. Qu'est-ce que l'unité? d'où vient-elle? quels sont ses rapports avec les idées du bien, du beau, etc.? Voilà ce qu'elles ne sauraient dire.

L'art aspire, comme la philosophie, à dégager l'idéal dans la nature ou dans l'esprit; son objet est aussi général, du moins en ce sens que l'on ne peut exactement définir ses limites. Mais la condition et la fin suprême de l'art, c'est la beauté et la tradition de la beauté par la forme. C'est là ce qui fait à la fois sa puissance et son imperfection. L'artiste, en revêtant d'une belle forme l'idée, charme l'intelligence et l'invite à la réflexion, et par là il la détache de la vie de la nature et la prépare à la vie de l'esprit. Les vives jouissances qui sont attachées à la contemplation d'une œuvre d'art n'ont d'autre source ni d'autre but. C'est l'idée qui émeut et touche l'esprit; c'est aussi l'idée que l'esprit pressent et cherche à travers le signe et l'enveloppe sensibles.

Mais l'art, par cela même qu'il est soumis à la nécessité de la forme, n'est pas l'expression claire et adéquate du vrai. Ce qu'il y a d'éternel et d'invariable dans la nature et dans l'esprit se voile ou disparaît sous les fictions de l'art, et l'enveloppe dont il l'entoure. D'ailleurs l'inspiration et l'enthousiasme troublent chez l'artiste l'harmonie des facultés, et l'exercice calme et réfléchi de la raison. Enfin l'art ne saurait réaliser l'idée de la science et de son unité, fondée sur une vue simple et nette des principes et l'enchaînement sévère des connaissances. C'est à la philosophie de poursuivre cet idéal; et dût-elle ne jamais le réaliser, toujours est-il qu'elle satisfait par là à un des besoins les plus élevés et les plus profonds de l'intelligence humaine. Consultez E. Vacherot, *la Métaphysique et la science*, 2e édit., Paris, 1863, 3 vol. in-12. Voy. PLATON, MALEBRANCHE, BERKELEY, KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL. A. V.

IDÉE (du grec εἶδος, image). La philosophie

n'entreprend jamais une tâche plus ingrate que lorsqu'elle cherche à définir les faits élémentaires de l'esprit humain. Un fait élémentaire ne saurait être analysé; car ce n'est qu'à cette condition qu'il est élémentaire. Il n'est donc pas susceptible d'être défini : car une définition est une espèce d'analyse qui décompose la pensée, afin de la faire mieux comprendre.

L'idée est un acte simple; c'est même le plus simple de tous les actes de l'intelligence. Essayerons-nous de donner une définition régulière de l'idée? Non, puisque sa nature s'y oppose; nous nous bornerons à constater son existence en tant que fait psychologique.

Que chacun rentre au dedans de soi-même; qu'il détourne la vue de ses penchants, de ses plaisirs, de ses peines; qu'il oublie, avec ses sentiments, les déterminations de sa volonté : quand, par la puissance de l'abstraction, il aura écarté ces deux natures de faits, il se trouvera en présence d'une classe nouvelle de phénomènes qui se distinguent des premiers, comme le blanc se distingue du rouge, comme un son grave se distingue d'un son aigu. Ces phénomènes sont, pour ainsi parler, l'image des choses tracée au fond de notre âme par les choses elles-mêmes : ils les réfléchissent; ils les représentent; ils nous mettent en communication avec la réalité qui s'offre à nos regards. Les philosophes et le vulgaire les appellent *idées*. L'idée est donc ce fait de l'intelligence par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit.

Quelle est l'origine de nos idées? Quels principes ont concouru à les former?

Cette question, si humble en apparence, touche aux points les plus élevés de la métaphysique et de la morale. Aussi a-t-elle attiré l'attention de tous les philosophes, et les solutions qu'ils en ont données caractérisent leurs systèmes.

Avant de la traiter, signalons un vice de méthode où la plupart des écoles sont tombées.

La voie la plus régulière pour s'élever à la connaissance des causes est la connaissance des effets. Non-seulement celle-ci présente moins d'obscurité, mais elle prépare l'autre, elle l'éclaire, elle l'assure. Il semblerait donc que l'étude de nos idées, considérées dans leur état actuel, aurait dû précéder constamment la recherche de leur origine. Mais l'imagination et la curiosité ne s'accommodent pas des sages lenteurs que la raison conseille. C'est un point historique incontestable, que le plus grand nombre des philosophes ne se sont point attachés à analyser les caractères de la connaissance humaine avant d'aborder le problème obscur de sa formation. Ce problème est le premier qu'ils aient traité, et peut-être le seul qu'ils aient aperçu. Qu'est-il résulté de là? C'est que toutes les solutions qu'ils ont essayées sont partielles, insuffisantes ou hypothétiques.

Voulons-nous éviter cet écueil, nous devons procéder selon les règles de la méthode, aller du connu à l'inconnu, de l'actuel au primitif, commencer, en un mot, par décrire et classer nos idées, et partir de là pour rechercher comment nous les avons acquises.

Les idées présentent des aspects différents, selon la manière dont on les envisage.

Envisagées au point de vue de leurs objets, elles varient à l'infini, comme les choses qu'elles expriment. Entreprendre de les classer de ce point de vue consisterait à parcourir les grandes divisions que la main du Créateur a établies entre les êtres : travail immense, qui est moins du ressort de la psychologie que de la haute métaphysique, et que nous n'avons ni la volonté ni le devoir d'entreprendre ici.

Envisagées sous le point de vue de leurs qualités ou de la forme, les idées sont vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, simples ou composées, abstraites ou concrètes, individuelles ou collectives, particulières ou générales. Ces variétés de la connaissance humaine ont pu fournir à d'habiles écrivains l'occasion de recherches ingénieuses et vraies; mais leur importance est évidemment très-secondaire, et elles ne présentent aucune base solide pour la classification des produits de l'intelligence.

La seule division de nos idées qui n'ait rien d'arbitraire, qui soit à la fois complète et précise, est celle qui se tire de leurs caractères de contingence et de nécessité.

Un objet matériel, un livre est devant moi. Le toucher me fait connaître son poids et ses dimensions; la vue me révèle sa couleur et les lettres dont ses pages sont couvertes; je ne doute pas qu'il n'existe; mais, en même temps, je conçois qu'il pourrait ne pas exister ou être tout autre. Il a commencé le jour où la main d'un ouvrier a réuni ses feuilles éparses; cent fois depuis, il a pu être déchiré ou brûlé : s'il l'était, ma raison ne s'étonnerait pas. L'idée de ce livre a donc pour objet une chose qui peut ne pas être, une chose qui est contingente; elle est une idée contingente.

Mais, tandis que je vois ce livre et que je le touche, je conçois qu'il est situé dans l'espace, et qu'un certain laps de temps s'est écoulé depuis que l'auteur l'a composé. Or, en est-il du temps et de l'espace comme il en est de ce livre? Puis-je admettre qu'il n'existe pas? Que chacun s'interroge, et il verra clairement que non. Ce livre anéanti, le lieu où il était subsiste, la durée qui le renfermait poursuit son cours. Que dis-je? c'est en vain que, par la pensée, nous anéantirions tous les livres, tous les corps, tous les événements; le vide qui suivrait cette ruine immense ne serait point pour la raison la destruction de l'espace et du temps. En un mot, les idées de temps et d'espace ont pour objet une chose qui ne peut pas ne pas être, une chose qui est nécessaire : ce sont des idées nécessaires. L'existence des notions nécessaires au sein de l'entendement humain n'est donc pas moins certaine que celle des notions contingentes.

Deux caractères secondaires de nos connaissances, la particularité et l'universalité, découlent de leur contingence et de leur nécessité.

Tout objet contingent est fini. Son existence, qui a eu un commencement, est de toutes parts circonscrite par d'autres objets auxquels il sert lui-même de limites. Or, l'idée qui le représente participe à ses bornes. Elle n'est pas vraie en tous temps, en tous lieux, pour tous les esprits. Elle est déterminée, individuelle, particulière, expressions synonymes.

Mais ce qui ne peut ne pas être, ce qui est nécessaire, est partout et toujours; autrement il ne serait pas nécessaire. La causalité est une conception nécessaire ; aussi l'étendons-nous à tous les phénomènes, affirmant sans la plus légère hésitation que, quels qu'ils soient, ils ont tous une cause. La justice est une conception nécessaire; aussi est-elle obligatoire pour tous les hommes, qui sont tous également tenus de pratiquer le bien, malgré les différences qu'établissent entre eux l'âge, le tempérament, la position sociale.

Une idée contingente et particulière s'appelle une idée relative. Une idée nécessaire et universelle s'appelle une idée absolue. Au milieu de la variété infinie des conceptions de l'intelligence, il n'en existe pas, il n'en peut pas exister

une seule qui ne soit absolue ou relative. Cette division, fondée sur la nature même des choses, présente donc tous les caractères d'une classification légitime. Elle nous servira de point de départ dans la recherche des sources de la connaissance où nous allons entrer.

Parlons d'abord de l'origine des idées relatives.

Parmi les idées relatives, les unes ont pour objet la matière, les autres, l'âme.

Les idées qui ont pour objet la matière dérivent d'une source très-familière à tous les hommes, la sensation. Que faut-il pour que nous ayons l'idée d'un corps? Que ce corps ait modifié notre sensibilité par l'intermédiaire des organes. Avant que l'impulsion ait eu lieu, nous ne pouvons pas connaître; mais dès que l'âme a été affectée, l'objet est perçu immédiatement. Sa forme, son poids, sa température, le degré de cohésion de ses parties, sa position, sa distance nous sont révélées par le toucher, ses autres qualités par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat. Comme nos sens ne s'exercent pas isolément, mais agissent tous à la fois, la mémoire, aidée de l'induction, établit une liaison, et par là un échange entre nos perceptions. La grandeur et la couleur nous font connaître la distance ou la dureté, qui ne sont pas l'objet propre de la vue. Chaque propriété des corps que nous voyons devient un signe qui, fidèlement interprété, nous découvre celles que nous ne voyons pas. Ainsi s'acquiert sans effort la connaissance de la nature sensible que le génie de l'homme cherche dans la suite à étendre par l'action combinée de la méditation et du calcul.

La connaissance de l'âme a une origine non moins évidente. Tous les faits de la vie intérieure, comme le plaisir, la pensée, la délibération, la volonté, sont accompagnés d'un sentiment indéfinissable, tantôt vif, tantôt obscur, qui nous en donne la notion infaillible. Ce sentiment, qui est la conscience, ne s'arrête pas aux opérations et aux états de l'âme; il atteint directement l'âme elle-même. Tout ce que nous savons de nous-mêmes, c'est la conscience qui nous l'a appris. Elle est le pouvoir de se connaître, comme la sensation est le pouvoir de connaître les objets matériels. Toutes les idées relatives procèdent de ces deux sources.

Mais en est-il ainsi des idées universelles et nécessaires? Viennent-elles également de l'observation, soit que l'observation les ait directement produites, soit qu'elles résultent de l'action des facultés de l'esprit opérant sur les données expérimentales? Tel est le nœud du débat mémorable qui a partagé l'antiquité, le moyen âge et la philosophie moderne.

La question a été résolue en faveur de l'expérience par une école célèbre qui a reçu du caractère et de l'exagération même de ses doctrines le nom d'école empirique, c'est-à-dire qui s'appuie exclusivement sur l'observation.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer les destinées de l'empirisme, auquel nous avons déjà consacré un article spécial; nous nous occupons seulement du principe même sur lequel il repose.

A quelle condition pouvons-nous considérer l'expérience comme la source unique de toutes nos idées, et de celles qui sont particulières et contingentes, et de celles qui sont universelles et nécessaires? A une seule condition, savoir, que l'expérience expliquera l'universalité et la nécessité de celles-ci, comme elle explique la contingence et l'universalité de celles-là; autrement nous tomberions dans une contradiction intolérable en attribuant à une cause des effets qui manifestement la dépasseraient. Or, il est plus évident que le jour, que l'expérience ne remplit pas cette condition.

D'abord elle n'est pas universelle; elle ne s'étend, ni ne peut s'étendre à la généralité des cas possibles. Par les sens et la conscience, nous ne sortons ni du lieu où nous sommes, ni du moment actuel. Nous voyons ce qui se passe ici, là, à telle heure, et rien au delà. Vainement nous appelons à notre aide la mémoire et le témoignage; ce témoignage et nos souvenirs sont bornés comme nos perceptions. Vainement nous élaborons les données de l'observation; ces données ne peuvent rendre ce qu'elles ne contiennent pas, des jugements universels. Est-ce l'observation qui nous a appris que tous les phénomènes de l'univers sans exception ont une cause et se produisent dans le temps? Certes non, puisque nous n'avons observé qu'un nombre de phénomènes très-limité.

Mais les notions expérimentales sont encore moins, s'il se peut, nécessaires qu'universelles. Que nous montre l'observation? Ce qui est, non ce qui doit être. Je veux que nos sens, aidés de la mémoire et de l'induction, aient le pouvoir de nous découvrir tout ce qui s'est passé ou se passera dans l'univers, et que nul phénomène n'échappe à nos laborieuses investigations; encore ne saurions-nous point par cette voie que les faits ont dû se passer de telle manière, et qu'ils ne pouvaient se passer autrement. Il n'y a pas une expérience au monde capable de nous faire connaître que nul corps ne saurait exister en dehors de l'espace, et que nécessairement l'espace renferme tous les corps. La nécessité ne se voit pas, ne se touche pas, ne se sent pas; et si, pour la concevoir, l'esprit n'avait que la perception et la conscience, il ne la soupçonnerait jamais.

Telle est donc l'invincible extrémité à laquelle l'école empirique se trouve réduite. Comme la portée immuable et infinie des notions absolues contraste de la manière la plus frappante avec les connaissances bornées, imparfaites, relatives que l'observation nous fournit; ces idées, telles qu'elles existent dans l'esprit, ne sauraient découler de l'observation, et pour rentrer dans les conditions de l'hypothèse, il faut les arranger au gré de l'hypothèse, c'est-à-dire en altérer les caractères ou même en nier intrépidement la légitimité.

L'école empirique, on le sait, n'a jamais reculé devant cette alternative. Afin de maintenir son principe, elle dénature volontiers celles de nos idées qui ne peuvent s'accorder avec son principe. Qu'est-ce, par exemple, pour Locke et pour Condillac, que la causalité? C'est la succession. Qu'est-ce que la substance? Une collection de qualités. Qu'est-ce que l'infini? La négation du fini. Parmi les conceptions absolues de l'intelligence, il n'en est pas une que l'école empirique n'ait méconnue, altérée, faussée, pour l'adapter à sa théorie sur l'origine de la connaissance. Mais une fois engagé sur cette pente dangereuse, la nature des choses et la logique ne permettent pas qu'on s'y arrête. Les conceptions absolues sont la lumière de la pensée et la règle de tous nos jugements. L'idée du vrai sert de principe à la certitude, celle du bien à la moralité, celle de cause et de substance à la haute métaphysique; l'idée du beau est la condition de l'art. Une analyse fidèle de ces idées prouve qu'elles sont universelles et invariables, consolide par là le savoir de l'homme et justifie ses plus chères espérances. Mais pour peu que vous les ayez dénaturées, cette atteinte, même légère, aura les plus funestes conséquences et dans la

spéculation et dans la pratique. Nous ne voudrions pas insister sur un point mille fois prouvé et désormais acquis: cependant ne nous sera-t-il pas permis de le rappeler? David Hume, si hardiment et profondément sceptique, Helvétius qui ramène la vertu à l'intérêt, La Mettrie et d'Holbach, apôtres ardents du matérialisme et de l'athéisme, tant d'écrivains qui ont consacré leurs veilles à désespérer les plus saintes croyances du genre humain, sont les héritiers directs et légitimes de Locke et de Condillac. Ces philosophes, malgré la sagesse apparente de la méthode qu'ils ont recommandée, ont répandu la semence qui, cultivée par leurs successeurs, a produit de si déplorables fruits; de même que chez les anciens une psychologie semblable en beaucoup de points à celle du traité *des Sensations* et de l'*Essai sur l'entendement* inspirait à Épicure sa morale décriée et ses étranges théories sur l'âme et sur Dieu.

En un mot, tout système qui place le fondement de la connaissance humaine dans l'expérience, est faux en lui-même, dangereux par ses conséquences. Le problème devait recevoir et il a reçu plusieurs autres solutions. Caractérisons rapidement les principales.

Au-dessus des choses particulières, soumises à la génération et à la mort, et qui emportées par un perpétuel mouvement tendent vers l'être et n'y arrivent pas, Platon posait les idées incréées, immuables et universelles. Les idées apparaissent dans le monde où elles répandent la proportion et la vie; mais leur centre est en Dieu. C'est là, au sein même de l'intelligence infinie, que la pensée a contemplé le beau, le bien et le vrai suprêmes, avant ce jour où l'âme, en punition d'une faute, a été rejetée loin de Dieu et attachée à un corps mortel. Au milieu des misères de la condition présente, elle conserve le souvenir des merveilles qu'elle a vues, et dont elle aperçoit dans la nature sensible l'image à demi effacée. Ce vague souvenir est le fondement de la connaissance que nous avons de l'absolu; savoir n'est que se rappeler, toute science n'est que réminiscence.

Ces théories si brillantes qu'elles tenaient de la fiction, n'étaient pas capables de convaincre le génie sobre et positif d'Aristote. Aussi, malgré la part de vérité qu'elles renfermaient, il les considéra comme de purs rêves, et employa la moitié de sa vie à les combattre. Cependant sa vive polémique contre Platon n'est pas un motif qui suffise pour le ranger parmi les partisans exclusifs de l'observation. Selon lui, les sens nous révèlent ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou telle manière; mais l'universel, ce qui s'étend à tous les objets ne peut pas absolument être senti. Ailleurs il semble admettre des vérités primitives qui, portant leur certitude avec elles-mêmes, entraînent immédiatement notre foi. Quelle est la nature du procédé qui nous donne ces vérités? Aristote ne le dit en nul endroit, et cette partie de sa doctrine est pleine d'indécision.

Descartes admet des idées qui nous viennent du dehors et qu'il déclare adventices, comme l'idée du soleil, de la chaleur, du son, etc.; il en admet d'autres que nous formons et inventons nous-mêmes, et qu'il appelle factices, comme celle d'une sirène et d'un hippogriffe. Mais d'où nous vient l'idée de Dieu, laquelle n'est pas une fiction de notre esprit, puisque nous ne pouvons pas y ajouter ni y retrancher à notre gré, et qui ne dérive pas davantage des sens, puisqu'elle est infinie? Descartes croit que nous en apportons le germe en venant au monde, qu'elle procède avec beaucoup d'autres de la faculté naturelle que nous avons de penser, en un mot qu'elle est innée.

Cette opinion particulière de Descartes prit bientôt entre les mains de ses disciples les proportions d'un système régulier qui occupe une très-large place dans la philosophie moderne. Cependant elle ne satisfaisait pas Malebranche, qui, ne la jugeant pas assez simple, tenta d'y substituer une nouvelle hypothèse, voisine sous beaucoup de rapports du platonisme. Selon Malebranche, nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, ni par des idées créées avec nous; mais nous les voyons à la lumière de l'intelligence divine et dans ses idées, en vertu des rapports nécessaires de l'homme avec son Créateur.

Leibniz, qui opposa une réfutation si victorieuse au grand ouvrage de Locke, a lui-même fait connaître sa propre théorie par la réserve célèbre qu'il a faite au principe de l'empirisme. Rien dans l'entendement, dit-il, qui n'ait été dans le sens, excepté l'entendement lui-même, *nisi ipse intellectus*: or, l'entendement renferme l'être, la substance, l'un, le même, et plusieurs autres notions que les sens ne peuvent donner. Ces notions, pour Leibniz comme pour Descartes, sont des semences que nous apportons en naissant, des traits lumineux cachés au dedans de nous, et que la rencontre des objets extérieurs fait paraître. Le procédé qui les dégage n'est pas une faculté nue, consistant dans la seule possibilité de les acquérir; c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait que certaines vérités peuvent en être tirées, « tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que les veines marquent déjà, ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. »

Vers la fin du dernier siècle, Thomas Reid et Kant agitaient de nouveau la question de l'origine des idées, et malgré la différence de leur point de départ et de leur méthode, ils arrivaient à des conclusions qui ne sont pas sans analogie entre elles.

Parti de l'analyse de la perception extérieure, Reid reconnut que des idées et des croyances qui ne venaient pas de l'observation, se mêlaient aux notions dérivées de cette source. Cherchant ensuite quelle pouvait être la nature de ces croyances, il les regarda comme des lois constitutives de l'esprit humain qui, certaines conditions une fois remplies, ne peut s'empêcher de porter certains jugements, de même que tout corps doit tomber s'il n'est soutenu. Or, pour le philosophe allemand, les notions universelles et nécessaires sont de simples formes de la pensée, qu'il partage en trois classes : les *formes* de la sensibilité, les *catégories* de l'entendement, et les *idées* de la raison. La connaissance humaine est le produit de l'application régulière de ces lois aux vagues données, aux matériaux confus et épars qui viennent de l'expérience.

Tous les systèmes que nous venons de parcourir et d'autres théories ingénieuses ou profondes, mais moins célèbres ou plus modernes, qui ne sauraient trouver place dans ce tableau, se touchent par un point capital, c'est que l'entendement de l'homme renferme des idées qui ne tirent pas leur origine de l'observation. Mais ce point une fois établi, la question n'est pas résolue. Si l'on sait d'où les idées nécessaires ne viennent pas, on ne sait pas d'où elles viennent, et il reste à le découvrir. Or, c'est ici que se montre la diversité des opinions.

Parmi ces hypothèses rivales, la doctrine de Reid et surtout de Kant doit être rejetée, parce

qu'elle contient un germe de scepticisme. Si les idées nécessaires, comme le veulent ces philosophes, sont seulement les lois, les formes de l'esprit et comme une règle de croyance qui fait partie de sa constitution, elles ont une valeur purement relative; elles sont exposées à changer comme l'esprit même, et la vérité d'aujourd'hui peut devenir demain une erreur manifeste.

La doctrine des idées innées, qui ne met pas en péril la certitude absolue de la connaissance, paraît mieux fondée sous ce rapport; mais, prise en soi, elle renferme des lacunes qui ne peuvent être comblées que par de sages emprunts faits à Malebranche, et même à Platon et aux alexandrins.

L'intelligence possède un grand nombre de notions nécessaires. Elle a les idées du temps et de l'espace illimités; elle conçoit la substance et la causalité absolues, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême.

Ces vérités ne sauraient être distinctes, isolées, comme si elles étaient des êtres particuliers; il faut qu'elles aient un centre commun, qui ne peut être que l'infini, c'est-à-dire Dieu conçu comme immense et éternel, comme cause première, sagesse parfaite, justice infaillible et souveraine.

« Ces vérités, dit Bossuet (*Conn. de Dieu, etc.*, ch. IV), subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. »

A ce point de vue, le problème de l'origine des idées s'éclaircit en se simplifiant.

Puisque toute notion absolue a son terme en Dieu, puisqu'elle est une forme de l'idée de Dieu, la question se ramène à savoir comment nous connaissons Dieu. Or, cette connaissance est la suite naturelle et immédiate du rapport qui unit la pensée de l'homme à celui par qui tout existe et se conserve. Dieu, dont la main a créé l'univers et qui ne cesse d'y entretenir l'ordre et la vie, se révèle à l'âme humaine par son action toujours présente, et il serait merveilleux qu'elle ne le connût pas. S'il était loin de nous, indifférent et étranger à notre être, goûtant, selon l'imagination bizarre d'Épicure, la douceur d'un éternel repos, nous pourrions l'ignorer; mais dès le début de la vie il est près de nous, il est en nous; il nous environne de l'éclat de sa lumière, et nous ressentons l'irrésistible impression de sa puissance. Voilà pourquoi tous les hommes le connaissent, non par la réflexion et par une recherche lente et pénible, mais directement, spontanément, par une heureuse et universelle nécessité.

Cette communication de l'esprit humain et de la vérité infinie se nomme la raison.

Les sens, la conscience et la raison, telle est en dernière analyse la triple source de nos idées. Par les sens, nous connaissons les choses matérielles qui nous environnent; par la conscience, nous nous connaissons nous-mêmes, par la raison, nous connaissons Dieu, principe et centre des vérités absolues.

Ces trois facultés, opposées de caractère et de direction, s'accompagnent dans tout le cours de la vie intellectuelle. Dès que la conscience et la perception entrent en exercice, la raison s'éveille, et sous le fini conçoit l'infini, sous le particulier l'universel, au delà des misères de la créature, la perfection du Créateur. Dans la première pensée de l'homme est contenu le germe de toutes ses conceptions à venir, le monde, l'âme et Dieu.

Après avoir saisi la vérité sans la chercher, en vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise, et qu'il transforme au moyen de l'activité volontaire. Par l'attention qui analyse les objets, par la comparaison qui les rapproche, par le raisonnement qui en découvre les propriétés les plus cachées, par la puissance du langage qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la clarté, de la précision, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, générales; elles engendrent des idées nouvelles qui, à leur tour, en produisent d'autres. Ainsi se développe la connaissance humaine; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté.

La théorie que nous venons d'esquisser à grands traits est le système qui a prévalu dans la philosophie française à la suite de longues controverses, dans lesquelles toutes les écoles ont été représentées et les doctrines les plus opposées ont pu se produire. Cette théorie est sans contredit plus rigoureuse et plus sage qu'aucune de celles qui ont vu le jour au dix-septième et au dix-huitième siècle. Elle ne met en péril aucun des grands intérêts, aucune des saintes croyances de l'âme humaine : car elle place en Dieu même le fondement de toute vérité et de toute connaissance. Elle ne méconnaît pas le rôle de l'expérience dans la formation de nos idées : car elle avoue que, si les idées nécessaires ont une autre origine que les sens et la conscience, toutefois ce sont les sens et la conscience qui donnent l'éveil à la raison et en déterminent l'exercice. Enfin, elle ne nie pas l'utile intervention du pouvoir volontaire et du langage, puisqu'elle la considère comme la source des idées claires, distinctes, abstraites, générales. Elle concilie par là toutes les doctrines dans ce qu'elles ont de conciliable; elle ne repousse que leurs exagérations. Le système qu'elle rappelle le mieux est celui de Leibniz; mais elle définit avec plus de précision les caractères opposés de la connaissance rationnelle et des notions empiriques. Assurément cette théorie ne dissipe pas toutes les ombres; mais les imperfections qu'elle offre sont de ces défauts inhérents à la nature humaine que ni les efforts, ni les progrès du génie philosophique ne parviendront à effacer entièrement. La liste des ouvrages à consulter sur le sujet de cet article serait trop longue et toujours incomplète. Nous renvoyons le lecteur aux articles Sens, Conscience, Raison, à ceux consacrés spécialement aux philosophes qui ont traité de l'origine des idées, et aux indications bibliographiques qui les terminent. X.

IDENTITÉ (de *idem*, le même). Quand nous considérons une chose, dans un moment donné et dans un certain état, comme un tout indivisible ou qui n'a pas encore été divisé, nous disons qu'elle est une. Quand il nous arrive de la considérer ainsi dans plusieurs moments ou dans plusieurs états différents, nous ne disons plus qu'elle est une, mais qu'elle est la *même*, qu'elle a conservé son *identité*. L'identité n'est donc pas autre chose que l'unité avec la persistance ou la continuité, l'unité aperçue dans la pluralité même, dans la multiplicité et la succession, dans la diversité et le changement. Or, c'est là précisément ce qui distingue la substance des phénomènes. L'identité est donc le caractère le plus essentiel de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit : car il n'y a que ce qui dure et ce qui est un qui soit véritablement; le reste est une apparence plus ou moins semblable à la réalité, une image de plus en plus brisée et éphémère.

Puisque l'identité s'offre à nous comme la condition indispensable de l'être en général, elle entre nécessairement dans la conception de tous les êtres. Elle est l'unique fondement de la distinction que nous établissons, n'importe dans quelle sphère de nos connaissances, entre le sujet et les accidents, entre ce qui est et ce qui n'est plus ou n'est pas encore. Le changement même ne peut se concevoir sans elle : car les choses ne changent que par rapport à ce qui demeure. Mais elle peut être absolue ou relative; elle peut former un tout plus ou moins continu et plus ou moins un, c'est-à-dire approcher plus ou moins de l'unité parfaite, également indivisible dans le temps et dans l'espace; et ces différences constituent autant de degrés dans l'être ou dans la nature des choses. Il y a l'identité qui est propre aux corps non organisés, à la matière proprement dite; il y a celle qui distingue les êtres vivants; et enfin celle de l'âme humaine ou des êtres intelligents.

L'identité de la matière consiste uniquement dans la persistance des parties ou des molécules dont elle se compose, c'est-à-dire dans la continuité sans unité, et, par conséquent, sans ordre; dans l'inertie et dans la masse. L'unité lui manque complétement : car elle n'existe pas plus dans les parties que dans l'ensemble. Chaque partie de matière, si petite qu'on la suppose, devient à son tour un corps, et ne peut être conçue, soit que la division s'arrête par le fait ou ne s'arrête pas, que comme une chose divisible. Ainsi ce qui persiste dans la matière, ce qui fait son identité, nous échappe et ne cesse de reculer devant nous comme une ombre. Elle est donc moins une substance qu'un phénomène, moins un être qu'une simple forme servant à distinguer les différents ordres de phénomènes qui peuplent le temps et l'espace. C'est ce qu'ont toujours cru, malgré les murmures des sens et l'étonnement d'une foule grossière, les plus illustres interprètes de la philosophie et de la religion.

Chez les êtres vivants, au contraire, la masse inerte, c'est-à-dire la matière proprement dite, ne cesse de se renouveler par la nutrition, par la respiration, par la sécrétion. Ce qui persiste et qui dure, c'est l'ordre et le mouvement : l'ordre, c'est-à-dire l'organisation, la forme savante et souvent d'une admirable beauté dans laquelle se combinent les éléments fugitifs de la matière; le mouvement, c'est-à-dire la vie, les fonctions remplies par les divers organes, et entre lesquelles on aperçoit, comme dans les organes eux-mêmes, la plus parfaite harmonie. C'est donc la persistance de l'organisation et de la vie, c'est-à-dire la continuité dans l'ordre et dans le mouvement, et peu à peu dans le sentiment de ce mouvement, qui seule fait l'identité des animaux et des plantes. Que ce mouvement soit interrompu, l'animal et la plante cessent d'exister, quoique la matière dont leurs organes se composent soit restée la même. Cette vérité est tellement évidente, que le sensualisme lui-même, par l'organe de son chef le plus illustre, a été obligé de l'accepter. « Un chêne, dit Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVII, § 3), qui, d'une petite plante, devient un grand arbre, et qu'on vient d'émonder, est toujours le même chêne; et un poulain devenu cheval, tantôt gras et tantôt maigre, est, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties. » De là il conclut avec beaucoup de sens que l'identité d'un être vivant ne consiste pas, comme celle d'un corps brut, dans la somme de ses parties, mais dans son organisation et dans sa vie même.

L'organisation et la vie, comme nous venons de l'observer, supposent l'ordre et le mouvement; nous parlons d'un mouvement qui se développe et se continue de lui-même, sans avoir besoin d'être renouvelé par une impulsion extérieure : l'ordre et le mouvement entendu dans ce sens nous offrent certainement quelque chose de plus réel et de plus sûr, de plus arrêté dans la nature et de plus accessible à la raison que cette divisibilité indéfinie de la matière non organisée; mais ils ne constituent pas encore une unité, et, par conséquent, une identité complète, c'est-à-dire un être vraiment digne de ce nom; une cause et non plus seulement un effet; une force qui tire de son propre sein les phénomènes par lesquels elle se manifeste; une intelligence qui conçoit ou qui produit elle-même l'ordre qu'on aperçoit dans son existence. Il y a donc une identité, ou, ce qui est la même chose, une existence plus réelle que celle des êtres vivants et organisés; c'est l'identité, c'est l'existence de l'âme humaine. En effet, l'unité que nous apercevons en nous au moyen de la conscience ne consiste pas dans une combinaison plus ou moins harmonieuse de nos facultés et nos diverses manières d'être; mais dans le principe même par lequel ces facultés sont mises en jeu, dans le sujet qui éprouve et dans la cause qui produit en grande partie ces différents modes de notre existence. Ici, pour la première fois, dans le développement de nos idées, se montre la différence de l'être et de ses attributs, de la substance et des phénomènes. Ici, pour la première fois, se découvrent à nous les véritables caractères de l'unité : car nous avons conscience de nous-mêmes, non comme d'une collection ou d'un arrangement de parties, mais comme d'une personne très-nettement distincte de ce qu'elle fait et de ce qu'elle éprouve, comme d'une unité substantielle et absolument indivisible. Aussi ne concevons-nous aucune autre unité que par analogie avec celle-ci. Il en est de même de la persistance de cette unité en nous, ou de notre identité. L'idée de notre identité ne se présente à notre esprit qu'à l'occasion de nos souvenirs, ou quand nous nous apercevons que nous avons duré; mais elle ne consiste pas dans le souvenir lui-même, ni dans la suite des phénomènes qu'il représente, ni, comme Locke le suppose, dans la continuité de la conscience. La conscience et la mémoire supposent un sujet qui se sait et se souvient, comme la sensibilité un être qui sent, et l'action un être qui agit. Elles ne sont que les signes, ou, si l'on veut, les preuves de notre nature simple et identique; elles ont beau s'affaiblir ou s'éclipser momentanément, nous n'en

croyons pas moins rester une seule et même personne. Que l'ivresse ou le sommeil s'empare de nous, personne ne nous persuadera, au sortir de cet état, que nous commençons seulement d'exister, et qu'il n'y a aucun lien entre notre vie présente et notre vie passée.

C'est pourtant ce paradoxe que Locke a soutenu (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVII, § 3) en faisant consister, comme nous l'avons dit, l'identité personnelle dans la conscience, et en admettant une différence entre la substance de l'homme et sa personne. La première, si nous en croyons le philosophe anglais, ne serait qu'un animal d'une certaine forme, toujours le même depuis la conception jusqu'à la mort; la seconde, interrompue par le sommeil, l'oubli, la léthargie, ne cesserait de mourir pour renaître. Ainsi plusieurs personnes pourraient se succéder dans la même substance, et réciproquement, plusieurs substances pourraient participer successivement de la même personne, comme plusieurs parties de matière participent de la même vie et se renouvellent sans cesse dans le même animal. Cette doctrine n'est pas seulement contraire à l'évidence immédiate de la conscience, elle renverse aussi tous les fondements de la morale en dépouillant l'homme de sa responsabilité. « Il est évident, dit M. Cousin dans une des solides leçons qu'il a consacrées au système de Locke (Cours de 1829, leçon 18e), il est évident que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose, ne l'a pas faite réellement; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence, a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose; donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite : car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir. » L'erreur de Locke ne vient pas seulement de ce qu'il a méconnu la raison, sans laquelle rien de durable, ni la durée elle-même, ne peuvent se concevoir; mais de ce qu'il n'a vu dans la conscience qu'un phénomène purement passif, susceptible d'être transporté d'une substance à une autre. La conscience a pour condition l'attention, c'est-à-dire un fait de volonté, un retour actif de l'esprit sur lui-même. Or, qu'est-ce que la volonté? Ce pouvoir que nous avons d'agir, de résister, de nous mouvoir, de suspendre nos propres actions, sinon une cause qui existe indépendamment de ses effets, une force permanente, indivisible dans le temps comme dans l'espace, et, par conséquent, identique? Les différents degrés de développement dont cette force est susceptible (et la conscience en est un), les alternatives de victoire et de défaite par lesquelles elle passe dans sa lutte avec les forces extérieures, n'altèrent point l'unité de sa substance et ne portent aucune atteinte à son identité. C'est par notre propre identité que nous pouvons juger de celle des autres êtres : car si nous ne demeurions pas la même personne, il n'existerait pour nous aucun terme de comparaison entre le présent et le passé.

Il résulte immédiatement de ces observations qu'il n'y a d'identité réelle que dans l'âme, et en général dans un être capable de penser et de vouloir, dans un être spirituel. Hors de là il n'y a qu'une identité relative; et, si l'identité est le caractère distinctif de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit, on est forcé d'admettre que l'esprit, non pas seulement en tant qu'il pense, en tant que raison et intelligence, mais en tant qu'il agit et qu'il veut, en tant que force, amour et liberté, est l'être véritable ou l'essence même, l'origine et la cause de tout ce qui est. Aucun des attributs que nous venons de nommer, ni la raison, ni la liberté, ni l'amour, ne peuvent être conçus sans la conscience; il est donc impossible d'admettre avec quelques philosophes anciens et modernes, que le souverain être s'ignore lui-même. Dieu est l'unité et l'identité par excellence, car étant infini, et par conséquent parfait, il ne peut pas devenir ou se développer successivement comme l'homme; mais tout ce qu'il est, il l'est de toute éternité; tous les attributs qui lui conviennent, il les possède à la fois et dans toute leur étendue. Dès lors il n'est plus soumis à la condition d'une évolution indéfinie, et répandu en quelque sorte, étranger à lui-même, dans l'espace et dans le temps; il se sait, il se possède tout entier, et nous ne sommes qu'une œuvre de sa volonté, faite à son image. C'est cette doctrine dont nous venons de signaler l'erreur, qu'on a appelée la *doctrine de l'identité absolue*, parce qu'elle confond toutes les existences en une seule, et détruit la différence qui sépare la création du Créateur (voy. PANTHÉISME).

Ce qu'on appelle le principe d'identité ou de contradiction (voy. ce mot) n'est que l'expression logique de l'idée que nous venons de développer. De même que cette idée nous représente la condition de toute existence et de tout être, le principe qui en découle est la condition de toute pensée et de tout raisonnement : car ce que la pensée ne saurait concevoir (nous ne parlons pas seulement de la pensée humaine, mais de la pensée en général) ne peut exister en aucune manière.

Quant à la supposition de Leibniz, autrement appelée le principe des indiscernables (*principium indiscernibilium*), qu'il ne saurait exister deux choses exactement semblables en quantité et en qualité, parce qu'une telle similitude n'est pas autre chose que l'identité même, nous aurons lieu de l'apprécier dans l'article INDIVIDU, INDIVIDUALITÉ. Ce que nous venons de dire suffit pour démontrer que l'identité ne saurait être confondue avec la plus parfaite similitude. On peut consulter : Th. Reid, IIIe *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*; — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXVII; — D. Hume, *de la Nature humaine*, partie 6, sect. II; — Dugald Stewart, *Éléments de la phil. de l'esprit humain*, t. II, sect. II; et *Essais philosophiques*; — V. Cousin, *Examen de la philosophie de Locke*, *Cours d'hist. de la phil. mod.*, 1re série, Ier volume, et 2e série, IIe volume.

IDÉOLOGIE, IDÉOLOGUES. L'idéologie, dans le sens complet et légitime du mot, est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme simples phénomènes de l'esprit humain. Elle n'en discute donc pas, comme la logique, la légitimité; elle n'y cherche pas, comme la métaphysique, des indices sur la nature de l'esprit qui les conçoit ou des objets qu'elles représentent. Mais, moins elle a d'étendue, plus elle a de certitude. En effet, que nos idées soient vraies ou qu'elles soient fausses, on peut toujours dire ce qu'elles sont dans l'esprit, et à quelle occasion elles y apparaissent; on peut noter les rapports qu'elles ont entre elles et avec leurs signes; et l'idéologie n'a pas d'autre but.

On devine sans peine qu'une pareille science ne date pas d'hier. Cependant, si on la cherche au berceau de la philosophie, on ne l'y trouvera pas, et elle n'y peut pas être. Pour que l'idéologie soit possible, il faut que la pensée ait appris à se replier sur elle-même. Or, à l'origine, la pensée, absorbée par les objets extérieurs, n'a nul souci

et presque nulle conscience d'elle-même. Réfléchir est une victoire toujours tardive de la liberté sur l'instinct, un acte de force et, par conséquent, de maturité. Aussi que trouve-t-on en Grèce durant tout le premier âge de la philosophie? Des spéculations sur les objets de la connaissance, des systèmes de physique et de physiologie, d'astronomie et de mathématiques, peu de psychologie et pas d'idéologie. Le fondateur de l'idéologie, c'est le père de la philosophie morale, c'est celui qui a rappelé la pensée à l'étude d'elle-même et de ses formes éternelles, qui a proclamé comme première condition de toute science la connaissance du sujet par le sujet lui-même, et fondé sur les rapports des idées entre elles ce qui soutient toute sa doctrine, sa théorie de la définition.

Le XVIIIe siècle, qui a tant innové et avec tant de gloire, qui se piquait non pas de connaître Socrate, mais de respecter et de faire triompher toute espèce de droits, n'eût pas dû s'attribuer l'invention d'une aussi vieille science que l'idéologie. Lisez les livres de Locke, surtout ceux de Condillac et de ses disciples, vous y verrez que jusqu'à ces auteurs la science des idées n'a été qu'un chaos, qu'un tissu d'erreurs, quelque chose d'analogue à l'alchimie et à l'astrologie judiciaire. Cependant, lorsque Platon décrit cette échelle que parcourt la dialectique : au premier degré, les objets sensibles et les diverses nuances d'admiration qui y correspondent; plus haut, les objets mathématiques avec les connaissances raisonnées qui en dérivent; au-dessus, les idées absolues que l'âme a contemplées dans une vie meilleure, et qu'en celle-ci elle se rappelle avec amour; au sommet, l'idée du bien, soleil du monde intelligible, source de toute lumière et de toute beauté; cette théorie encore admirable, quand elle semble n'être plus qu'aventureuse, n'est-ce pas de l'idéologie aussi bien que le traité *des Sensations*. De même, quand Aristote, meilleur platonicien qu'il ne le croyait lui-même, distingue trois sources de connaissances : l'expérience, le raisonnement et la raison; lorsque de cette simple donnée, cet analyste incomparable fait sortir ces traités immortels dont l'*Organum* est l'assemblage, est-ce là ou non de la bonne idéologie? Enfin, lorsque, deux mille ans plus tard, Descartes reproduit comme par hasard, en ce qu'elle a de fondamental, la division de Platon et d'Aristote; lorsqu'au-dessus des idées qui nous viennent de l'expérience et de celles qui sont notre ouvrage il trouve celles qu'il appelle innées, en ce sens qu'elles apparaissent spontanément et naturellement à toutes les intelligences, n'est-ce là qu'une idéologie méprisable? Ces exemples mêmes sont inutiles, car c'est une nécessité qu'à la base de tout système de philosophie soit une théorie sur les idées. L'idéologie n'est donc pas aussi nouvelle que l'ont cru Condillac et son école.

La prétention de l'école de Condillac, tout étrange qu'elle peut paraître, a pourtant son excuse. Ce que cette industrieuse école a fait pour l'idéologie est inappréciable. Non-seulement elle l'a enrichie d'une multitude de vues ingénieuses, d'observations fines et quelquefois profondes; mais, en un certain sens on peut dire qu'elle l'a créée. Avant Condillac et ses successeurs, qu'était-ce que l'idéologie? Une introduction à toutes sortes de sciences, une page perdue dans un livre immense, un germe fécond, mais sans vie distincte et même sans nom. Les disciples de Condillac ont les premiers prononcé le mot d'idéologie. Bien plus, ils ont émancipé la science des idées, l'ont élevée au-dessus de toutes les autres, l'ont marquée d'une empreinte indélébile. Encore aujourd'hui, le mot idéologie, fait par le XVIIIe siècle et pour son usage, porte le sceau de ses inventeurs. En un sens restreint, l'idéologie n'est plus la science des idées, abstraction faite des temps et des hommes, c'est la science des idées telle que l'entendait l'école de Condillac. Les idéologues ne sont plus Platon, Kant ou Aristote, mais Destutt de Tracy, Cabanis, Garat, Volney. A peine Laromiguière peut-il être appelé un idéologue; Degérando et Maine de Biran ne l'ont été qu'un seul instant. Comment est née cette idéologie du XVIIIe siècle qui semblait ne devoir intéresser que l'Institut national, et qui a fini par avoir son rôle dans nos assemblées politiques, par donner des inquiétudes au vainqueur couronné de l'Italie et de l'Égypte? C'est ce qu'il faut expliquer en peu de mots.

Tout le XVIIe siècle, à la suite de Descartes, s'était égaré en de magnifiques et stériles hypothèses. Rappelons seulement les théories des tourbillons et de l'animal-machine, des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. Parce que le XVIIe siècle avait été téméraire, le XVIIIe fut timide, dans l'ordre métaphysique du moins. Redoutant toutes les séductions, surtout celle du génie, évitant de porter les yeux au delà de ce monde, il laissa de côté les hautes questions dont plusieurs avaient porté malheur au cartésianisme, mit sa gloire à être circonspect, et relégua dédaigneusement dans le pays des chimères tout ce qui n'était pas l'analyse des sensations et des idées. Parcourez la liste assez longue des ouvrages philosophiques de la dernière moitié du XVIIIe siècle, vous serez étonnés de n'y rien trouver qui rappelle cette grande philosophie du siècle précédent. Pendant plus de soixante ans pas un livre sur Dieu, sur les destinées de l'homme. En revanche, vingt traités d'idéologie sous vingt titres, et de vingt auteurs divers : après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*, de Condillac, l'*Essai de psychologie*, de Ch. Bonnet, bientôt suivi de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, du même auteur; un peu plus tard, l'*Histoire naturelle de l'âme*, de La Mettrie; les livres *de l'Esprit* et *de l'Homme*, d'Helvétius. Au fond du fameux *Système de la nature*, ce qu'on trouve, c'est encore une théorie sur les idées. A cette époque, l'idéologie est partout, jusque sur le théâtre et dans les romans. Pourtant l'école idéologique n'est pas née, le mot même d'idéologie n'existe pas; l'idéologie proprement dite, alliée de la révolution française, naît et grandit avec elle. Plus tard, elles auront ensemble leurs jours de malheur; maintenant elles règnent ensemble, et se lient de la manière la plus intime dans la pensée des contemporains. Tandis que l'une apporte avec elle la liberté politique, l'autre semble le fruit naturel de la liberté des intelligences. La Convention, après avoir sauvé la première, établit la seconde à l'Institut national dans la section de l'analyse des sensations et des idées. Leurs représentants sont aussi les mêmes. La plupart se retrouvent à Auteuil chez Mme Helvétius, « cette femme excellente et gracieuse, l'amie de Turgot, de Condillac, de Franklin, de Condorcet, de Malesherbes, la mère adoptive de Cabanis, qui, selon l'heureuse expression de M. de Tracy, avait compté les événements de sa vie par les mouvements de son cœur. » (*Mém. de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. IV, *Notice sur Destutt de Tracy*, par M. Mignet.) C'est dans cette société où Siéyès paraissait quelquefois et où se rencontraient habituellement Cabanis, Vol-

ney, Garat, Chénier, Ginguené, Thurot, Daunou, Destutt de Tracy, que se sont formés ces liens de confraternité scientifique et politique qui font l'unité et qui ont fait la force de l'école idéologique. Du reste, si la pensée générale est commune, la tournure et la direction d'esprit sont différentes. On peut dire que Destutt de Tracy est le métaphysicien de cette école, Cabanis le physiologiste, Volney le moraliste, Garat le professeur public et le propagateur éloquent. Pendant que M. de Tracy inscrit pour la première fois le nom de la science nouvelle en tête de ses mémoires à l'Institut d'où sortiront bientôt les *Éléments d'idéologie*, Cabanis lit à l'Académie des sciences morales et politiques ses beaux travaux sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme;* Volney publie son *Catéchisme du citoyen français*, et Garat professe aux écoles normales, avec un éclat incomparable, l'analyse de l'entendement humain. Essayons de reproduire dans son ensemble, sinon dans ses détails, cette doctrine idéologique mêlée à de si grands événements, et adoptée par tant d'hommes éminents ou distingués.

La pensée fondamentale de l'école idéologique est une pensée d'emprunt. Les idéologues l'ont trouvée dans Condillac qui lui-même l'avait puisée à une source étrangère. Au commencement du siècle, Locke, en Angleterre, s'était posé la question de l'origine de nos idées, et dans son analyse systématique et infidèle, n'avait reconnu que deux sources de connaissances : la sensation et la réflexion, d'où viennent toutes nos idées simples. Condillac va plus loin : il supprime la réflexion, et avec elle, l'activité de l'esprit. La sensation est à la fois la source unique de toutes nos connaissances, et le principe unique de toutes nos facultés, de nos facultés affectives comme de nos facultés intellectuelles. Par une simple transformation, la sensation devient tour à tour attention, comparaison, jugement, raisonnement, enfin désir et volonté ; l'âme elle-même n'est pas autre chose que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle. Toutefois, Condillac ne va pas jusqu'à la nier ; il s'attache même à la distinguer du cerveau. C'est cette distinction que les idéologues commencent par abolir. Puisque l'âme n'est qu'une collection, elle n'a point d'unité ; puisque cette collection varie sans cesse, l'âme n'a point d'identité ; enfin, puisqu'elle ne produit rien, ne se révèle par aucune énergie, par aucun effet, c'est une pure hypothèse, un mot vide de sens. Pour une philosophie sérieuse, deux choses existent, des sensations et le cerveau ; autrement dit, il n'y a pas deux ordres de faits, deux sortes d'êtres, deux sortes de sciences. L'idéologie est une partie de la zoologie, et l'intelligence une dépendance de la physique humaine. Ainsi le cerveau est le *moi*, le *moi* est le cerveau, et les faits psychologiques, de même nature que les faits physiologiques, sont comme eux le produit de l'organisation animale. Lorsqu'un objet agit sur les nerfs, il y produit une impression qui se communique au cerveau. Arrivée au cerveau, l'impression devient sensation si l'objet est présent, souvenir s'il est absent, perception de rapport si les images de plusieurs objets semblables ou dissemblables se présentent simultanément, raisonnement s'il y a plusieurs rapports, volonté si l'objet excite des désirs dans le cerveau. Ainsi percevoir, se souvenir, juger, vouloir, ne sont autre chose que sentir des objets, sentir des souvenirs, sentir des rapports, sentir des désirs, et la seule sensation explique à la fois toutes les fonctions et facultés de l'entendement, toutes les déterminaisons et opérations de la volonté. Telles sont les doctrines qui remplissent à la fois les *Eléments d'idéologie* et le livre des *Rapports du physique et du moral.* Les conséquences morales qui dérivent de cette doctrine sont exposées à la fois dans le *Catéchisme* de Volney et dans le traité *de la Volonté* de M. de Tracy.

Puisque l'homme est simplement un être capable d'éprouver des sensations, c'est de la sensation, c'est-à-dire du plaisir et de la peine, que doivent venir toutes les règles de sa conduite. La base de la morale est dans les besoins de l'homme, dans ses besoins physiques, bien entendu ; car il n'en éprouve pas d'autres. Notre droit c'est d'entrer en possession des objets propres à satisfaire nos besoins. Notre devoir est de ne pas dépasser la limite de nos besoins naturels. Mais où s'arrête cette limite, et comment la fixer? C'est ce qu'on ne dit pas. Toujours est-il que le bien moral a son principe dans l'utilité, et, qui pis est, dans l'utilité matérielle. Volney le déclare expressément. Il se pose cette question : Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens? Voici sa réponse : Non, c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps. Dans ce système, qu'est-ce que l'amour paternel? C'est le soin assidu que prennent les parents de faire contracter à leurs enfants l'habitude de tous les actes utiles à eux et à la société. En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents? En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes se procurent, pendant le cours de leur vie, des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre dont cet âge est assiégé. Enfin veut-on savoir pourquoi la loi naturelle prescrit la probité? C'est parce que la probité n'est autre chose que le respect de ses propres droits dans ceux d'autrui, respect fondé sur le calcul prudent et bien combiné de nos intérêts comparés à ceux des autres. Triste système dans lequel toutes les actions honnêtes deviennent des combinaisons de l'égoïsme ! Cette morale toute relative n'en a pas moins une sanction, celle qui résulte des lois de notre nature. Celui qui satisfait ses besoins dans la juste mesure, a pour récompense d'arriver au but qu'il se propose. Celui qui dépasse la mesure a pour punition d'augmenter ses souffrances sans obtenir le plaisir qu'il poursuit. Ainsi, tout part du corps et tout y retourne.

Détournons les yeux de ces doctrines affligeantes qui ne valent pas les hommes de cœur et d'intelligence qui les professaient : c'est en politique, dans leur vie extérieure, qu'ils redeviennent eux-mêmes et sont vraiment dignes de fixer les regards de la postérité. Chose étonnante ! ces philosophes dont la métaphysique est la négation de tout droit comme de tout devoir, par une contradiction honorable qu'ils ont partagée avec tout le XVIIIe siècle, sont les plus désintéressés de tous les hommes, les défenseurs les plus enthousiastes des droits sacrés de l'humanité. Dans l'Assemblée constituante, c'est l'esprit de leur école qui enfante la célèbre Déclaration des droits. Dans la Convention, ils se placent entre les Girondins et les Montagnards. Trop au-dessus des préjugés de province, trop amis de l'unité nationale pour s'associer aux projets des premiers, trop scrupuleux pour faire cause commune avec les seconds, accusés de timidité par les uns, traités de rêveurs par les autres, mais jamais soupçonnés de sacrifier à une position

quelconque soit les droits de l'humanité, soit la liberté de leur pays. Lorsque, après tant d'orages, la main victorieuse qui au dehors avait couvert de gloire la république commença à la réorganiser au dedans, les principaux idéologues entrèrent dans les assemblées politiques : Chénier, Daunou, Ginguené, Laromiguière au tribunat; Destutt de Tracy, Volney, Cabanis au sénat conservateur. Le premier consul comprenait une assemblée politique comme un régiment : il donnait tant de jours pour préparer, tant de jours pour discuter et voter un projet de loi; ces républicains qui avaient souffert pour la liberté, qui n'avaient pas cessé de l'aimer et de la croire possible malgré les excès commis en son nom, avaient de tout autres vues que le premier consul. A son retour d'Égypte, ils lui avaient conseillé de ne pas se mêler de politique; ils s'étaient opposés au 18 brumaire. Déjà leurs craintes étaient justifiées : l'ancien général de la république était devenu successivement consul provisoire, consul définitif, consul pour dix ans, consul à vie; il s'était entouré de soldats invincibles, il ressuscitait à son profit toutes les pompes de l'ancien régime. Avant même qu'il eût osé poser sur sa tête plébéienne la couronne de Charlemagne, ils avaient deviné que ce fils de la liberté finirait par opprimer sa mère; que ce réparateur de l'ordre public (comme on l'appelait alors) ne songerait bientôt plus qu'à l'agrandissement de sa famille. Aux défiances politiques s'ajoutaient les ombrages religieux : lorsque les prêtres étaient rappelés, les temples rendus au culte, les négociations du Concordat entamées avec la cour de Rome, de quel œil devaient-ils assister à cette restauration religieuse, ces philosophes du XVIII[e] siècle qui, sous un autre régime, avaient fait décréter l'abolition de la religion catholique, du culte et de ses ministres? Ils suivaient avec inquiétude les progrès continus, rapides, irrésistibles de cette double réaction, combattant le despotisme et le redoutant jusque dans ses présents. Cette opposition plus consciencieuse qu'intelligente fatiguait, irritait le premier consul : incapable de supporter une discussion libre, toujours pressé d'agir et de triompher, il poursuivait de ses sarcasmes ces rêveurs tourmentés d'un désir de perfection impossible. Devenu empereur, il supprima brusquement l'Académie des sciences morales et politiques, centre et berceau de l'idéologie, il crut avoir anéanti l'idéologie elle-même. Son esprit se perpétua dans les vœux et les espérances de la petite société d'Auteuil. L'empereur lui-même dut s'apercevoir qu'elle vivait encore, lorsqu'en 1814, sur la proposition de M. de Tracy et des idéologues, le sénat décréta sa déchéance.

L'heure du triomphe de l'idéologie semblait arrivée : c'était celle de sa ruine. Déjà Cabanis l'avait reniée avant de mourir; Laromiguière, pour la défendre, l'avait modifiée sur plusieurs points essentiels; Degérando et Maine de Biran désertaient ses doctrines : c'est alors que se fait entendre contre elle la parole grave et respectée de M. Royer-Collard; c'est alors surtout qu'à l'École normale et à la Faculté des lettres, sous l'influence d'un jeune et éloquent professeur, naît une école nouvelle qui a hérité de l'esprit libéral de l'idéologie, tout en répudiant ses erreurs. D. H.

ILLUMINÈS, voy. MYSTICISME.

IMAGINATION. La psychologie, science de pure observation, n'est point exposée, comme d'autres branches de la philosophie, à tomber dans l'hypothèse. Mais si ses définitions ne peuvent être entièrement fausses, elles peuvent être incomplètes. Cette science n'invente pas la réalité; mais elle ne la voit pas toujours dans toute son étendue. Là est le principe des erreurs et des contradictions de la psychologie, en ce qui concerne les diverses facultés de l'esprit humain. Plus ces facultés sont complexes, plus l'observation risque d'en négliger tel ou tel côté essentiel. C'est ce qui explique les définitions et les descriptions fort diverses de l'imagination. Deux méthodes sont applicables à l'étude de cette faculté : on peut l'observer en elle-même, ou l'observer dans ses œuvres. Le premier procédé convient mieux à la psychologie; le second à la critique littéraire. Mais chacun a son écueil. Le critique qui cherche çà et là les traces de l'imagination dans ses produits s'expose à comprendre dans la définition de cette faculté des éléments nécessaires à toute œuvre d'art, mais étrangers à l'imagination proprement dite. Ainsi nombre de facultés concourent avec l'imagination à produire une œuvre d'art : est-ce à dire qu'elles fassent essentiellement partie de l'imagination? Dans les traités littéraires, l'imagination est décrite avec plus d'enthousiasme que de précision. On prodigue les métaphores pour en célébrer les merveilles : on en fait une source d'inspirations; c'est la flamme qui illumine et anime tout à la fois les tableaux du poëte; c'est la baguette magique qui transforme et transfigure tout ce qu'elle touche. Ouvrez les traités de Le Batteux, de Marmontel, de Laharpe, de Schlegel; lisez l'admirable article de Voltaire dans l'*Encyclopédie :* vous verrez l'imagination confondue dans la foule des facultés esthétiques? Qu'est-elle en soi? en quoi se distingue-t-elle de la sensibilité, du goût, de la conception, de l'*esprit?* C'est ce qu'aucune analyse ne vous fera nettement discerner. D'une autre part, le psychologue, qui concentre son observation sur l'essence et les caractères propres de l'imagination, court risque de n'en saisir que le côté le plus saillant ou le plus profond. Ainsi, tandis que les définitions de la critique littéraire sont confuses et superficielles, les analyses de la psychologie ont le défaut d'être étroites et incomplètes.

La psychologie ancienne ne voyait guère dans l'imagination qu'une simple capacité de conserver et de reproduire les perceptions du sens de la vue, en l'absence des objets. Platon n'a point laissé de théorie de la φαντασία; il paraît n'y avoir pas vu autre chose que la mémoire imaginative. Aristote consacre un chapitre spécial, dans son traité *de l'Ame*, à l'analyse de cette faculté. Il la fait rentrer dans l'âme sensitive, et la place, dans l'ordre des facultés, entre le sens et l'opinion. Ce qui, à ses yeux, la distingue du sens dont elle suppose les impressions, c'est qu'elle n'a pas besoin de la présence réelle des objets; ce qui la distingue de l'opinion, c'est qu'elle n'implique à aucun degré la croyance, laquelle est propre à l'homme : parmi les animaux, beaucoup possèdent l'imagination, aucun n'est capable de foi. On voit qu'Aristote réduit, comme Platon, la φαντασία à la mémoire imaginative. La psychologie stoïcienne modifie la théorie d'Aristote sur un point essentiel. Conduits par leur doctrine générale à considérer tout être comme une force, et toute vie comme une action, les stoïciens attribuent l'activité à toutes les facultés de l'âme, même à la sensation, et font de l'imagination une puissance active, sans lui assigner, du reste, d'autre fonction que celle de conserver les impressions sensibles. Des stoïciens aux alexandrins, la théorie de l'imagination fait un grand pas. Indépendamment de cette imagination tout animale qui avait été jusque-là l'unique objet des définitions de la psychologie grecque, Plotin recon-

naît une imagination supérieure, laquelle a pour fonction de représenter en images les êtres du monde intelligible, les idées : véritable miroir dont se sert la raison pour réfléchir dans la nature sensible les illuminations de l'intelligence pure, cette imagination est une faculté intellectuelle et survit à la séparation de l'âme d'avec le corps. Libre et pure de toute attache sensible après la mort, elle suit l'âme dans son essor vers les régions célestes et devient une faculté de la vie bienheureuse. Cette théorie de l'imagination est profonde et originale; il semble, du reste, que Plotin y ait été conduit par l'expérience de son propre esprit : car aucun philosophe de l'antiquité, pas même Platon, n'a su comme lui traduire en éclatantes images les abstractions les plus subtiles de la dialectique.

La psychologie moderne en revient à l'imagination sensible. Pour Descartes, cette faculté n'est qu'un intermédiaire, qui convertit la sensation en souvenir. Malebranche, qui a si bien décrit les erreurs de l'imagination, la considère également comme une faculté sensible; il en explique l'origine par l'hypothèse physiologique d'un système de petits filets nerveux qui partent des organes extérieurs de la sensibilité et vont aboutir au cerveau. L'ébranlement de ce système peut avoir une double cause, soit l'impression des objets sensibles sur la partie des nerfs qui aboutit aux organes, soit l'influence des *esprits animaux* sur la partie qui aboutit au cerveau. Dans le premier cas, il y a sensation et perception réelle; dans le second, il n'y a qu'imagination. Si l'action des esprits animaux est fatale, l'imagination sera passive; si elle est provoquée par la volonté, l'imagination sera active. L'école de Condillac supprime la distinction du passif et de l'actif pour toutes les facultés, et réduit l'imagination à une simple capacité de conserver les impressions sensibles. Laromiguière restitue l'activité à l'imagination, et en fait la réflexion qui combine des images. Maine de Biran, qui ramène la psychologie à la doctrine stoïcienne des facultés actives, distingue deux imaginations : l'une toute passive nous est commune avec les animaux, et s'exerce particulièrement dans la rêverie, le sommeil, le somnambulisme; l'autre active et volontaire est propre à l'homme, et ne se développe que dans les états où l'âme a parfaite conscience et pleine possession d'elle-même. Du reste, toutes les deux se bornent à reproduire des images. Kant paraît avoir considéré l'imagination comme la faculté de *schématiser*, c'est-à-dire de représenter sous des formes générales les objets de nos sensations : par exemple, les conceptions abstraites de chêne et d'arbre, de lion et d'animal, sont des *schèmes* proprement dits, et doivent être rapportées à l'imagination.

Toutes ces définitions de l'imagination ont le mérite de la précision; mais, si l'on excepte la théorie de Plotin, il est difficile d'y reconnaître cette faculté par excellence des poëtes et des artistes, si féconde en merveilles. Ici l'analyse psychologique, moins profonde que l'instinct littéraire, n'a saisi que le côté extérieur et purement sensible de l'imagination. Quand l'esprit, après avoir perçu un objet dans tel point de l'espace et du temps, se représente ce même objet absent, il n'y a là qu'un simple souvenir de la mémoire imaginative. Que l'exercice de cette faculté soit fatal ou volontaire, qu'il aboutisse à une reproduction concrète et passive, ou à une représentation abstraite et générale des objets sensibles, rien n'annonce encore l'imagination qui invente, crée, idéalise, la véritable imagination : non-seulement la mémoire imaginative n'est pas toute l'imagination, mais elle n'en est pas même le premier degré; elle n'en est qu'une condition essentielle. L'opinion qui prête à l'imagination des ailes et la représente emportant le poëte dans un monde supérieur à la réalité est profondément vraie; tant que l'artiste reste enfermé dans le monde sensible, ses tableaux, quels que soient la pureté des formes et l'éclat des couleurs, ne sont point encore des œuvres d'imagination. Toute œuvre digne de ce nom suppose, outre les riches souvenirs de la mémoire imaginative, l'intelligence des vérités métaphysiques. Imaginer, dans le sens élevé et vrai du mot, c'est réaliser l'idéal, faire descendre la vérité intelligible dans les formes de la nature sensible, représenter l'invisible par le visible, l'infini par le fini. Toute œuvre véritable d'imagination est un symbole; ce n'est ni la vivacité des impressions, ni l'éclat des images, ni même la beauté des proportions qui fait l'œuvre d'art. L'art a besoin sans doute d'un vif sentiment de la réalité et d'une connaissance technique de la nature; mais il faut, en outre, que les images du poëte, les couleurs du peintre, les formes du statuaire soient *expressives*. La poésie, la peinture, la statuaire, l'art dans tous ses genres est un langage. Et quel langage! L'art a le privilége de n'exprimer que les choses d'en haut; le monde sensible ne rentre dans son domaine que comme un simple moyen d'expression. Il faut étendre à l'art en général ce qui a été dit de la poésie : c'est vraiment la langue des dieux. Dans le *Faust* de Goethe, le drame est d'un grand intérêt; l'histoire de Marguerite est une des plus touchantes que la réalité puisse offrir à l'observation du poëte. Mais ce qui fait l'incomparable poésie de cette œuvre, c'est que tous ces détails de la vie réelle, l'amour de la jeune fille pour Faust, sa naïve simplicité, son crime, sa fin tragique, n'entrent dans la composition du poëte que pour en faire mieux ressortir la pensée métaphysique. Faust séduisant Marguerite par les conseils et le secours de Méphistophélès, c'est l'intelligence humaine, qui, dans son immense orgueil et son insatiable curiosité, aspire à tout comprendre, et finit par retomber, sceptique et désespérée, au-dessous de la simple réalité dont elle a perdu le sentiment. Les œuvres les plus remarquables de lord Byron, *Don Juan*, *Manfred*, reproduisent également, sous les vives couleurs d'une imagination ardente, une page immortelle des annales du cœur humain. Voilà de véritables œuvres d'imagination : la réalité dramatique n'y est qu'un transparent symbole de l'idéal; dans un récit plein d'intérêt et de passion, le poëte a su renfermer l'histoire éternelle de l'humanité.

Tel est le vrai caractère d'une œuvre d'art. Il faut, pour mériter ce nom, qu'elle comprenne l'idéal et le réel; il faut surtout qu'elle les comprenne dans le juste rapport, dans la vraie mesure qui fait la beauté. En effet, entre les deux mondes il existe une correspondance naturelle, qui fait que telle forme de la réalité représente telle vérité du monde idéal. L'artiste ne crée point cette correspondance; par l'imagination il la découvre dans la nature, et la reproduit ensuite par des combinaisons qui lui sont propres. L'objet de l'imagination est complexe; ce n'est ni le sensible, ni l'intelligible pur; c'est le rapport qui les unit. Il est des esprits qui ne s'élèvent guère au delà des impressions de la vie sensible; il en est d'autres qui ne se plaisent que dans la région des idées; il en est enfin dont les conceptions métaphysiques se traduisent naturellement en images : ceux-là seuls sont doués d'imagination. Ce n'est point à dire que cette

faculté soit le privilége de quelques hommes : toute nature humaine, étant esprit et matière tout à la fois, possède essentiellement l'imagination; l'animal et l'enfant n'ont que des sensations; les purs esprits, tels qu'on représente les anges, n'ont que des pensées; l'imagination est propre à l'homme. En ce sens tout être humain est artiste; tout style d'homme, qu'il soit d'un poëte, d'un métaphysicien, ou même d'un savant, est plus ou moins une œuvre d'art. Il est bien peu d'esprits assez grossiers pour n'avoir que des sensations et des appétits à exprimer; il est bien peu d'intelligences assez abstraites pour n'avoir que des pensées pures à formuler.

L'imagination, ayant pour but de représenter l'idéal par le réel, est la faculté esthétique par excellence : son objet propre est le beau, comme l'objet de la raison est le vrai; le domaine du beau est à part, entre le monde intelligible et le monde sensible. Toute beauté physique ou morale est un symbole; c'est le vrai, produit, réalisé, représenté sous une forme individuelle empruntée à la nature ou à l'humanité. Platon a défini admirablement le beau la splendeur du vrai. Il n'y a pas de beauté sans forme; le monde intelligible est le monde de la vérité, non de la beauté; la beauté ne brille que dans la réalité, et par la réalité. On a souvent distingué, à l'exemple de Platon, une beauté idéale et une beauté réelle : c'est une erreur, ou plutôt un abus de mots. L'idéal est le principe, la source, l'essence, si l'on veut, de toute beauté; mais tant qu'il n'a pas revêtu une forme, il n'apparaît point comme la beauté proprement dite; la beauté, comme le dit Plotin, est bien l'idée et l'essence, mais l'idée dans son épanouissement, l'essence dans sa fleur. Le beau n'est pas simple comme le vrai; il implique deux termes et un rapport : où manque l'idéal, il n'y a qu'une forme sans expression; où manque le réel, il n'y a qu'une essence invisible et insaisissable. Quant au rapport, ce n'est pas un élément de la beauté, c'est la beauté même. Toute forme du monde physique, toute individualité du monde moral a son idée. Pourquoi est-elle belle, laide ou indifférente? C'est ce que l'instinct du beau ne découvre pas toujours, mais ce qui n'échappe jamais à l'intelligence. Le vrai ne suppose ni raison ni explication, parce qu'il est simple; mais l'esprit peut toujours remonter à la raison du beau : telle forme exprime la force, telle autre la grâce. Ce n'est pas seulement la beauté dite d'*expression* qui est ainsi symbolique; la beauté mathématique elle-même est expressive; tel ensemble de lignes est beau ou laid, selon qu'il révèle la netteté ou la confusion, l'harmonie ou le désordre, la mesure ou l'excès. Chaque règne, chaque monde a sa beauté : la mécanique a sa beauté simple, uniforme, un peu raide; la nature vivante a la sienne, plus riche, plus variée; enfin la beauté morale est la beauté suprême; ainsi que le dit Plotin, elle fait pâlir toutes les autres, et brille comme la plus éclatante étoile du ciel. La beauté a donc ses degrés comme l'être, et s'élève parallèlement, plus noble, plus parfaite, à mesure que l'être gagne en dignité et en perfection : c'est le progrès des idées qu'elle représente qui évidemment mesure le progrès des formes diverses de la beauté dans le monde réel. Veut-on la démonstration psychologique du caractère de la beauté? Qu'on réfléchisse aux inégalités du goût chez les hommes, et aux progrès que nos facultés esthétiques doivent à la culture de l'esprit. Pour saisir le beau, il ne suffit point de sentir, il faut comprendre : le beau échappe à l'animal réduit à la sensibilité; l'homme ignorant ou l'esprit borné regarde en vain, il ne voit point la beauté là où elle brillera de son plus vif éclat aux yeux du poëte ou du philosophe.

Si tel est le caractère du beau, c'est à l'imagination seule qu'il appartient de le percevoir : la même relation qui subsiste entre les trois objets, le vrai, le beau, le réel, se retrouve entre les trois facultés de l'esprit humain, la raison, l'imagination, la sensibilité. De même que le beau est le point intermédiaire où se rencontrent et se touchent le réel et l'idéal, de même l'imagination est la faculté mixte où s'allient et se fondent ensemble la sensibilité, la raison et l'imagination. C'est par erreur qu'on attribue généralement à la raison l'intuition du beau. Il ne faut pas faire de la raison une faculté vague qui embrasse à peu près tous les objets de la connaissance dans son domaine; une saine psychologie doit restreindre les attributions d'une faculté dans les limites fixées par la nature elle-même. La raison est une faculté essentiellement logique, de même que l'imagination est une faculté essentiellement esthétique. La première a pour objet propre le vrai, l'idéal, les idées, pour parler le langage de Platon; elle habite les pures régions de l'intelligible, et ne descend pas dans le monde des formes et des images. Ce n'est pas à dire qu'elle reste absolument étrangère à l'intuition du beau. L'imagination qui contemple le beau, ne le contemple qu'à la lumière de la raison : sans la raison, l'esprit n'aurait pas le sens de l'idéal; il ne pourrait voir dans la forme, dans l'image sensible un symbole. Qu'on n'oublie jamais que la beauté consiste dans un rapport : si l'on supprime l'idéal ou le réel, la beauté s'évanouit; si, d'un autre côté, on supprime la raison ou la sensibilité, l'imagination devient impossible. Mais il ne faut pas confondre l'imagination avec ses conditions essentielles, pas plus qu'il ne convient de confondre le beau avec ses éléments. Il y a donc égale erreur à ramener l'esthétique à la raison pure, ou à la faire rentrer dans la sensibilité.

L'analyse de l'imagination, déjà complexe par elle-même, se complique singulièrement dès qu'on la considère, non plus dans son objet, mais dans ses produits. Alors interviennent une foule de facultés, comme conditions ou comme auxiliaires de l'imagination : l'œuvre du poëte suppose tout ensemble la sensibilité qui éprouve les impressions et perçoit les images, la mémoire imaginative qui les recueille et les conserve, l'abstraction qui les généralise, le goût qui les épure, la raison qui conçoit la pensée supérieure, idéal et type de l'œuvre entière, l'imagination proprement dite qui traduit la conception métaphysique en images et convertit la réalité sensible en symbole, et enfin l'effort de l'esprit lui-même, la volonté qui combine les divers éléments de l'œuvre, et en fait un tout harmonieux, une vraie composition. La prédominance de telle ou telle de ces diverses facultés explique les variétés de l'imagination. Il y a des imaginations qui se distinguent par un vif sentiment et une représentation fidèle de la réalité, à tel point que le sens de l'idéal s'y laisse à peine apercevoir. La correction du dessin, la précision des formes, le fini des détails, l'éclat et la richesse du coloris, sont des mérites qu'elles s'attachent à réunir dans leurs œuvres. Telle est l'imagination flamande dans ses tableaux : elle exprime avec une rare énergie les riches couleurs de la vie et les grâces de la nature; mais toute cette éblouissante beauté n'a rien de divin. Telle est encore l'imagination espagnole dans sa poésie et dans sa peinture : ce n'est plus la vie extérieure

qu'elle représente, ce sont les passions de l'âme; elle est donc plus profonde et moins matérielle que l'imagination flamande, mais le sentiment de l'idéal lui manque également; elle excelle à exprimer les brûlantes extases de ses moines ou les effroyables tortures des victimes de l'inquisition; elle échoue complétement dans la représentation des figures divines; elle ne connaît que la poésie du cœur; son idéal d'amour divin est l'ineffable passion de sainte Thérèse : des vierges de Murillo à celles de Raphaël il y a toute la distance de la terre au ciel. Il est, au contraire, des imaginations dans lesquelles le sentiment exalté de l'idéal efface les impressions de la réalité : dans leurs œuvres, la métaphysique étouffe la passion; une lumière sublime, mais vague, y absorbe la vie et la couleur; point de formes arrêtées, point de contours définis. Telle est l'imagination allemande dans ses poésies : sa pensée ressemble souvent à un songe, songe divin, il est vrai ; elle aime les ombres et les mystères, et réduit la réalité à un fantôme insaisissable. Enfin, il est des imaginations qui saisissent le rapport de l'idéal et du réel dans cette parfaite mesure et cette ravissante harmonie qui font la vraie beauté; les formes, dans leurs œuvres, ne sont que les symboles des types éternels; la vie y paraît un reflet de la lumière divine, tant elle est pure et claire dans son expression : c'est là ce qui fait la supériorité de la statuaire antique et de la peinture italienne, la beauté incomparable des statues de Phidias et des figures de Raphaël. Les dieux du premier expriment avec une perfection inimitable le calme de la vraie force ; les vierges du second ne sont point impassibles, mais leur passion, ou plutôt leur émotion, n'altère en rien la divine sérénité de leur figure. Ces grands artistes avaient compris que le trouble et l'agitation sont étrangers aux natures célestes.

Voilà trois genres bien distincts d'imagination : dans chaque genre, on peut reconnaître bien des variétés. La juste mesure dans le rapport de l'idéal et du réel est le caractère commun à tout art parfait, à la statuaire grecque et à la peinture italienne : c'est le signe, ou plutôt le principe même de la beauté. Mais le monde de l'idéal est vaste; l'imagination qui le parcourt peut s'attacher à des types bien différents : ainsi l'idéal de Raphaël n'est plus l'idéal de Phidias; le spiritualisme chrétien et le naturalisme païen devaient inspirer diversement ces deux grands artistes. C'est toujours une beauté divine qui resplendit dans leurs œuvres; mais cette beauté appartient à des cieux différents. De même le domaine de la réalité n'est ni moins vaste ni moins varié; l'imagination se diversifie selon les objets qu'elle s'applique à représenter : telle imagination aime les sons, telle autre les formes, telle autre les couleurs. Ce serait une grossière erreur de croire que cette faculté est exclusivement vouée à la représentation des choses visibles : l'imagination est la faculté esthétique par excellence; elle est propre à la musique, aussi bien qu'à la peinture ou à la poésie. Quel poëte, quel peintre a plus d'imagination que Mozart, Rossini ou Beethoven? Enfin, dans le monde des images, l'imagination a ses préférences et ses aptitudes particulières : tel artiste excelle à décrire les scènes de la nature, tel autre à représenter les formes du corps humain, tel autre à peindre les traits du visage. Indépendamment des impressions de la réalité ou des conceptions de l'idéal, l'imagination varie encore selon le degré d'énergie volontaire que possède l'artiste : telle imagination vive, brillante, manque de puissance et de profondeur dans ses œuvres; ses créations sont plutôt des associations faciles et gracieuses d'images que de véritables compositions. La poésie d'Horace, si remarquable d'ailleurs par d'autres mérites, offre généralement ce caractère ; au contraire, la poésie de Virgile porte partout l'empreinte d'une profonde réflexion.

L'imagination est une des facultés qui se modifient le plus dans le cours de leur développement ; rien ne serait plus intéressant que d'en suivre l'histoire et d'en caractériser les époques successives dans l'individu et dans l'humanité ; mais les proportions de cet article ne permettent pas une telle excursion. L'homme débute dans la vie par la sensation ; ses premières pensées sont des impressions, et ses premiers désirs des appétits ; son imagination n'est encore que la mémoire imaginative : simple miroir du monde sensible, elle ne réfléchit pas encore le moindre rayon de cette lumière qu'on nomme l'idéal ; l'enfant n'a point d'imagination dans le sens élevé du mot. Puis, quand l'intelligence (νοῦς) proprement dite s'éveille et mêle ses premières conceptions aux impressions sensibles, l'imagination commence à entrevoir confusément l'idéal à travers les images de la réalité : c'est là son premier moment. Alors elle confond dans un tout concret l'idéal et le réel, l'invisible et le visible, l'infini et le fini. Comme à cet état d'enveloppement, l'imagination n'a pas encore le sentiment clair et distinct de l'idéal, le sens du beau lui manque également; elle ne choisit point ses formes, elle les adopte telles qu'elle les trouve dans la réalité, et les reproduit dans ses œuvres sans les avoir épurées. N'ayant pu réfléchir encore ni sur la nature de l'idéal, ni sur les moyens de le représenter dignement, elle produit des œuvres pleines de naïveté, de fraîcheur et d'éclat, mais souvent étranges, comme la nature elle-même. Voyez l'imagination des premiers peuples de l'Orient : elle atteint le sublime, mais rarement le beau. L'Inde et l'Égypte retrouvent partout l'infini dans la vie universelle, et le représentent sous les formes les moins nobles de la réalité. D'une autre part, n'ayant point encore conscience de la profonde distinction des deux mondes, l'imagination prend son œuvre au sérieux, et y voit, non pas un pur symbole, mais la vérité elle-même : elle transforme une œuvre d'art en une croyance religieuse. C'est une faculté essentiellement superstitieuse : abandonnée à elle-même, son premier mouvement, son instinct irrésistible est de croire à la réalité de ses représentations, et d'adorer en aveugle les idoles qu'elle a créées. C'est par ce côté qu'elle est une source inépuisable d'erreurs. Malebranche nous a montré comment l'imagination, dans divers états de l'âme, tels que le sommeil, le rêve, le délire, substitue ses hallucinations aux véritables perceptions des sens. Il est très-vrai que souvent l'âme croit percevoir là où elle ne fait qu'imaginer ; mais ce genre d'erreur est plutôt l'effet de la mémoire imaginative que de l'imagination. L'imagination proprement dite nous trompe surtout en ce qu'elle réalise sous des formes finies et visibles l'invisible et l'infini ; c'est elle qui incarne et personnifie l'essence inexprimable et incompréhensible de la Divinité, qui prête au monde idéal les couleurs de la réalité, qui transforme le ciel en Olympe, et la vie future en Élysée ; c'est elle enfin qui conçoit et représente Dieu, tantôt à l'image de la nature, tantôt à l'image de l'homme.

Enfin, lorsque ce chaos des facultés primitivement confondues vient à se débrouiller, et que chacune tend à se distinguer et à se renfermer dans ses fonctions, l'imagination brise peu à peu son enveloppe et se sépare à la fois des impres-

sions sensibles qui l'offusquaient et de l'intelligence qu'elle corrompait. Elle prend conscience d'elle-même, et se reconnaît pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une faculté purement esthétique; elle comprend qu'elle a pour objet le beau, et non le vrai, et que ses représentations s'adressent à l'admiration et au goût, nullement à la foi; elle quitte le domaine de la religion et de la philosophie qu'elle avait envahi, et rentre définitivement dans la poésie et les arts. C'est alors seulement que l'imagination se voue à sa vraie destinée et travaille librement à son œuvre, c'est-à-dire à la représentation du beau. Le beau sous toutes ses formes, le beau dans tous ses objets, tel est le but unique qu'elle se propose, laissant à d'autres facultés de l'esprit le culte du vrai et du saint. Est-ce à dire toutefois que l'imagination, ainsi indépendante, devienne étrangère à toute philosophie et à toute religion? Un pareil divorce répugne à la nature des choses. Tout se tient dans l'âme humaine, comme dans le monde. De même que le vrai et le divin ont leur représentation vivante et concrète dans le beau; de même la science et la morale retrouvent et saluent avec enthousiasme leurs idées dans les éclatants symboles de l'art. La haute moralité des œuvres de l'imagination a pour principe l'éternelle et profonde affinité du beau et du vrai.

On peut consulter sur l'imagination : Aristote, *de l'Ame*, ch. IX; — Plotin, *Ennéade IV*, liv. III, ch. XXX, XXXI, édit. Creutzer; — Descartes, *des Passions de l'âme;* — Malebranche, *Recherche de la vérité;* — le P. André, *Essai sur le beau;* — Voltaire, *Encyclopédie*, art. *Imagination;* — Kant, *Esthétique transcendante;* — Dugald Stewart, *Éléments de la philos. de l'esprit humain*, ch. VIII; — Hegel, *Cours d'esthétique*, 1re partie; — Jouffroy, *Cours d'esthétique*. E. V.

IMITATION. Nous avons traité ailleurs (voy. ARTS) de l'imitation dans ses rapports avec les arts et les œuvres de l'imagination; ici il s'agit de la considérer d'un point de vue plus général et plus philosophique, c'est-à-dire comme un penchant habituel et souvent irrésistible qui nous porte à reproduire les mouvements, les actions, les œuvres dont nos yeux ont été longtemps ou vivement frappés. L'homme est un être sociable et perfectible. A ce double titre il lui est impossible de vivre dans la contemplation et la satisfaction de lui-même, ne se réglant que sur lui, ne rapportant qu'à lui et aux fins qu'il se propose sa manière d'être et d'agir. Comme être sociable, il éprouve le besoin de se mettre, en quelque sorte, à l'unisson de ses semblables, au moins de ceux avec qui il passe une partie de son existence, et de s'accorder avec eux, non-seulement dans les sentiments, dans les idées, dans les mœurs, mais dans les actions les plus indifférentes et les détails les plus frivoles de la vie. Comme être perfectible, il est poussé par un mouvement secret à égaler ce qui est au-dessus de lui, à rivaliser avec des facultés et des forces qui lui semblent supérieures aux siennes, sans en être séparées par une distance infranchissable. C'est cette double direction de notre nature qui se manifeste par le penchant, ou, si l'on veut, par l'instinct de l'imitation. Sans doute il y a une imitation libre, réfléchie, conseillée par la raison et exécutée avec plus ou moins d'effort, dont le but est de nous approprier ce que nous avons trouvé chez les autres d'utile et de bon; mais il y a aussi une imitation spontanée, instinctive, à laquelle nous nous prêtons sans le savoir et sans le vouloir, et qui choisit ses modèles tantôt dans la nature, tantôt chez les hommes.

Cette disposition existe à un très-haut degré chez les enfants qui, avant même que leurs organes puissent obéir à leur volonté, cherchent déjà à imiter et les gestes et le son de voix dont leurs yeux et leurs oreilles sont frappés le plus souvent. C'est par elles qu'ils sont appelés d'abord à l'essai de leurs forces et à l'exercice de leurs facultés naissantes. Elle fait la plus grande partie de l'esprit et de la grâce que nous admirons en eux : car, par une illusion naturelle, nous leur prêtons les sentiments et les idées dont ils ne connaissent encore que les signes. Elle leur est surtout nécessaire dans l'apprentissage de la parole : car il ne suffit pas que par la nature de leur organisation ils puissent parler, il faut aussi qu'ils le veuillent; et comment le voudraient-ils lorsqu'ils n'ont encore aucune pensée à exprimer, et que la langue dont on leur apprend à se servir offre souvent des articulations si rudes et si difficiles? Il faut donc qu'ils y soient poussés par un instinct particulier. Remarquons en passant que la parole elle-même, dans sa constitution première, repose essentiellement sur l'imitation. En effet, que l'on analyse une langue véritablement originale et morte de bonne heure, avant qu'elle ait pu subir l'influence d'une pensée trop abstraite et trop raffinée, l'hébreu, par exemple, on verra qu'elle est formée presque entièrement de deux sortes de signes : des onomatopées et des images. Les premières nous rappellent les objets, soit les éléments, soit les êtres animés, par les sons qui les caractérisent; les autres nous les représentent par une véritable peinture, par une mimique parlée, si l'on nous permet cette expression. Ainsi les passions, les principaux actes de la volonté et de l'intelligence sont désignés, non par des termes abstraits et de pure convention, mais au moyen des gestes par lesquels ils se traduisent au dehors. L'opiniâtreté, c'est la nuque dure, *dura cervix*, qui ne veut pas plier; l'orgueil, c'est la tête qui se dresse; la vanité, la gorge qui se tend; la colère, le souffle des narines; se préparer à l'action, c'est mettre sa ceinture; protéger quelqu'un, le couvrir de sa main, etc. Avec l'usage de la parole l'imitation fait passer aussi chez les enfants notre manière de penser, de sentir, et jusqu'aux mouvements les plus secrets de notre esprit et de notre cœur. Elle est le principe, ou du moins la condition première de l'éducation. C'est par elle que l'œuvre de l'éducation commence, et par l'habitude qu'elle s'achève.

On conçoit très-bien que nous soyons d'autant plus portés à régler notre conduite sur celle des autres, que nous trouvons en nous-mêmes moins de lumière et de force, que notre raison et notre caractère sont moins développés. Mais il ne faut pas croire que l'instinct de l'imitation nous quitte avec l'enfance; il nous tient sous son pouvoir à tous les âges de la vie, et il n'y a peut-être pas un seul homme qui soit parvenu à s'y soustraire entièrement. La plupart, en tout ce qui ne touche pas immédiatement à leurs passions et à leurs intérêts, se soumettent sans examen aux usages, aux opinions, aux coutumes établis, « allant à la file, pour nous servir des expressions de Charron, comme les moutons qui courent après ceux qui vont devant. » Il faut faire comme tout le monde, telle est la maxime qu'ils ont sans cesse à la bouche et qui résume à peu près toute leur sagesse. Heureusement il n'existe aucun principe dans la nature humaine qui ne puisse servir à combattre ses propres excès. Si les coutumes les plus enracinées et les préjugés les plus aveugles ne s'établissent que par imitation, le même moyen est appelé à les détruire. L'exemple du changement une fois donné, mais

avec autorité, avec persévérance et par des hommes dont la position attire les regards, le reste du troupeau, pour continuer la comparaison de l'auteur de la *Sagesse*, ne tardera pas à s'ébranler. Combien de brusques retours dans l'opinion publique, ou dans les lettres, dans les arts, dans les croyances elles-mêmes, que nous prenons pour des révolutions sérieuses, et qui ne sont qu'un résultat de l'imitation et de la mode! Rien ne peut mettre obstacle à cette influence, pas même les haines qui existent d'une classe ou d'une nation à une autre; et ses effets sont d'autant plus rapides, c'est-à-dire les changements plus fréquents, que les hommes se mêlent davantage ou sont plus exposés aux regards les uns des autres. On a vu aussi le crime, surtout le suicide, se changer quelquefois en contagion, lorsqu'une publicité imprudente l'a mis trop en vue; mais, en général, l'instinct de l'imitation est, comme nous l'avons déjà observé, un des fondements les plus nécessaires de la sociabilité humaine. Elle efface les différences qui séparent les peuples et les individus. Elle adoucit et peu à peu détruit les causes de mépris et de haines réciproques. Elle met en action cette loi de l'équilibre dont le monde moral n'a pas moins besoin que le monde physique.

L'homme n'est pas seulement porté à l'imitation de ses semblables; il imite aussi la nature: il cherche d'abord à l'égaler, et ensuite à la surpasser dans quelques-uns de ses effets les plus accessibles à son intelligence. On le voit, dès l'âge le plus tendre, reproduire les formes qui ont frappé ses yeux, ou les sons qui ont frappé son oreille. Devenu plus entreprenant avec les années, et poussé aussi par le besoin, il s'efforce de s'approprier l'action même de la nature dans quelques-unes de ses œuvres. Ainsi il aperçoit des animaux qui nagent: c'est assez pour lui donner l'idée de la navigation, ou pour l'encourager, tout au moins, à se confier au même élément. Il voit d'autres animaux qui s'élèvent et qui voyagent dans l'air; aussitôt il songe au moyen de les suivre, jusqu'à ce que la science ait réalisé les rêves de son imagination. Ainsi naissent l'industrie et les arts. Sans doute l'imitation n'est pas le but ou la fin dernière de l'art, mais elle en est le commencement et, pour ainsi dire, le germe. D'abord, on imite uniquement pour imiter, pour égaler la nature; puis, découvrant sous ses formes fugitives le divin modèle dont elle n'est que la copie, les idées dont elle n'est que le symbole, on ose, sans perdre ses traces, concevoir le dessein de la surpasser et aspirer ouvertement au rôle de créateur.

A côté du penchant de l'imitation, du désir de ressembler aux autres, il y a dans l'homme un principe tout opposé, l'amour de l'originalité et de l'indépendance, le désir de rester soi-même. Ce dernier sentiment fait la valeur et la force de l'individu; sur le premier repose l'harmonie de la société. L'un et l'autre ils font l'homme tel qu'il est, libre et sociable tout à la fois, donnant et recevant tour à tour, et avançant lentement vers le terme de sa destinée, guidé par la nature et l'expérience de ses semblables. On peut consulter : Aristote, *Poétique*, ch. IV; — Buffon, *Histoire naturelle*; — Burke, *Essai sur le beau et le sublime*; — Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain, du Langage*, ch. II, sections 1, 2, 3, 4.

IMMANENT (de *manere*, demeurer, et *in*, dedans), ce qui ne sort pas d'un certain sujet ou de certaines limites Ce mot, entendu d'abord dans un sens psychologique, ne s'appliquait guère qu'aux actions humaines. Par une action *immanente*, on entendait celle qui n'a pas d'effet au dehors, dont le terme est dans l'être même qui l'a produite; et par une action *transitoire*, au contraire, celle qui sort des limites de la conscience et se manifeste par des résultats extérieurs. C'est à peu près dans le même sens que les théologiens ont dit que Dieu a engendré le Fils et le Saint-Esprit par une action immanente, et qu'il a créé le monde par une action transitoire. Plus tard le même terme a été pris dans une acception métaphysique, s'appliquant, non plus aux effets, mais aux causes; non plus à l'homme, mais à Dieu. « Dieu, dit Spinoza (*Éthique*, liv. I, prop. 18), est la cause immanente et non transitoire de toutes choses: » *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*; ce qui signifie que tout ce qui est est en Dieu; qu'il n'y a pas de distinction substantielle entre Dieu et le monde. Cette nouvelle acception, dont Spinoza, autant que nous pouvons l'affirmer, a donné le premier l'exemple, est restée chez la plupart des métaphysiciens modernes. Dieu a continué d'être pour eux le principe immanent des êtres. Enfin, Kant, substituant aux précédentes significations un sens purement logique, distingue deux manières d'employer les notions de l'entendement pur : on en fait un usage immanent et, selon lui, un usage légitime, lorsqu'on s'en sert pour coordonner entre elles les diverses données de l'expérience, lorsqu'on les rapporte exclusivement aux phénomènes que nous percevons par la conscience ou par la science. On en fait, au contraire, un usage transcendant et illégitime, lorsqu'on essaye de s'élever avec elles au-dessus de l'expérience, au-dessus de tous les phénomènes, dans le vain espoir d'atteindre à la connaissance de l'être en soi.

IMMATÉRIALITÉ, voy. AME, SPIRITUALISME.

IMMENSITÉ. Ce qui est immense, c'est littéralement ce qui échappe à toute mesure. Mais une chose échappe à toute mesure ou simplement parce qu'elle est trop grande pour que notre faible esprit puisse la soumettre au calcul, ou absolument parce que son étendue n'a pas de bornes. Ainsi parle-t-on de l'immensité des cieux, soit qu'on veuille seulement en exprimer l'étonnante grandeur, soit qu'on veuille faire entendre l'espace sans bornes qui nous entoure. Le premier emploi de ce mot est le plus fréquent et le plus vulgaire; le second est seul vraiment philosophique.

Mais il est une signification plus spéciale encore avec laquelle est pris souvent le mot *immensité*. Tous les philosophes qui reconnaissent l'existence d'un Dieu unique lui attribuent l'immensité; mais tous ne conçoivent pas l'immensité divine de la même manière. Pour les uns, l'immensité divine n'est guère autre chose que l'espace sans bornes dont ils font un attribut de Dieu, de même que l'éternité est pour eux la durée sans commencement ni fin. Telle est à peu près la doctrine de Newton et de Clarke. Pour les autres, l'immensité divine est tout autre chose que l'espace sans bornes, de même que l'éternité est tout autre que la durée sans fin. De même que l'éternité de Dieu est pour eux, non pas l'existence dans tous les temps, mais en dehors et au-dessus des temps, immuable, indivisible; ainsi l'immensité est, non pas l'existence, la présence de Dieu dans tous les lieux, mais une manière d'être telle que, sans qu'il soit répandu dans l'espace, sans qu'il puisse revêtir aucune forme, il est cependant partout présent par sa puissance, agit sur tous les points

de l'espace sans être substantiellement dans aucun, *per extensionem potentiæ, non per expansionem substantiæ*. Telle est la doctrine de saint Thomas, de Leibniz, de Bossuet, de Fénelon.

Voyez pour plus de détails et pour les ouvrages à consulter, l'article Éternité et ceux qui le complètent.

IMMORTALITÉ. Le dogme de l'immortalité de l'âme est aussi ancien que celui de l'existence de Dieu. Toutes les fois qu'on aperçoit l'un on est sûr de rencontrer l'autre. Partout où s'élève un temple et un autel, symboles de l'éternité, on peut être sûr que la cendre des morts repose dans leur ombre. Quelques esprits isolés ont pu séparer ces deux croyances ou les rejeter ensemble; mais la foi du genre humain les a toujours réunies. Elles constituent le fond commun et, si l'on peut parler ainsi, la substance invariable de toutes les religions. C'est qu'en effet la raison ne permet pas de les diviser et ne saurait, sans se mutiler elle-même, les accepter l'une sans l'autre. Si ce monde n'est pas l'œuvre d'une cause intelligente qui a fait toutes choses avec poids et mesure, et marqué à chaque être une destination proportionnée aux facultés dont il dispose, il est évident que nous n'avons rien à attendre après la mort; que les contradictions, les iniquités et les souffrances dont cette vie est remplie, sont un mal sans but et sans réparation; et réciproquement, si nous n'apercevons en nous aucun principe qui puisse survivre à l'extinction des sens, aucune idée, aucun sentiment, aucun besoin qui dépasse notre existence physique, ou même les conditions de l'ordre social, comment notre intelligence s'élèverait-elle à la conception de l'infini, à la connaissance de Dieu?

Si, par un instinct plus puissant que tous les raisonnements, le genre humain a toujours cru au dogme de l'immortalité, il est vrai aussi que, faute de s'en rendre compte par le raisonnement et la réflexion, il l'a toujours mêlé à des images plus ou moins grossières, à des espérances et à des craintes plus ou moins serviles, se représentant avec peine un être purement spirituel et transportant dans une autre vie, pour les méchants toutes les douleurs, pour les bons toutes les jouissances de notre condition présente. De là, les formes diverses et si bizarres quelquefois que cette croyance a revêtues chez les différents peuples, selon les degrés de civilisation qui les caractérisent ou le spectacle que la nature et leurs propres habitudes offrent le plus souvent à leurs yeux. De là aussi les doutes qu'elle a fait naître aussitôt que la réflexion et l'esprit d'examen eurent pris quelque développement. Ces doutes une fois éveillés dans les esprits (et il faut tôt ou tard qu'ils s'éveillent), c'est à la philosophie qu'il appartient de les dissiper, en substituant aux confuses lueurs de l'imagination et du sentiment une connaissance approfondie de l'âme, de ses facultés, de ses devoirs, de ses droits et de ses rapports avec le principe dont elle tient l'existence. Sans doute la philosophie n'a pas toujours rempli cette tâche, obligée qu'elle était de se constituer elle-même, avec l'aide du temps, et de se développer par la contradiction; mais elle seule peut la remplir; elle seule, pénétrant par la conscience et par le raisonnement dans le fond le plus reculé de notre être, peut nous apprendre sans figure et sans détour ce que c'est qu'un esprit, ce que c'est que la vie de l'esprit, et dans quelle mesure ou par quels liens elle dépend du corps. Ce qu'il nous est impossible de savoir de nous-mêmes par le témoignage direct et l'usage réfléchi de nos propres facultés, nulle puissance au monde n'est en état de nous l'apprendre. Au reste, ce n'est pas une vaine prétention que nous énonçons là, mais un fait historique. C'est un philosophe païen, c'est Platon, qui a enseigné pour la première fois dans toute sa pureté et dans toute sa grandeur, nous voulons dire dans un sens vraiment spiritualiste, le dogme de l'immortalité de l'âme. Que l'on compare sur ce sujet le *Phédon*, malgré la part qu'il fait encore à l'imagination et aux sens, avec toutes les religions de l'antiquité sans aucune exception, et l'on verra de quel côté se trouvent les idées les plus élevées, la foi la plus persuasive et les espérances les plus dignes de la nature humaine.

On compte ordinairement plusieurs preuves de l'immortalité de l'âme, comme on compte plusieurs preuves de l'existence de Dieu; mais, en réalité, il n'y en a qu'une, et ce que l'on prend pour des arguments distincts, ce sont des faits qui se suivent et des idées qui s'enchaînent étroitement; ce sont des faces diverses et des éléments inséparables d'une seule et même démonstration. En effet, toutes les raisons alléguées jusqu'aujourd'hui, et qu'on puisse alléguer en faveur du dogme que nous discutons en ce moment, se réduisent à quatre : 1° celle qui est tirée du caractère métaphysique de l'âme, c'est-à-dire de son unité et de son identité; 2° celle qui est tirée de son caractère moral, nous voulons parler de ses devoirs, de ses droits et de la sanction qu'ils supposent au-dessus des châtiments et des récompenses de l'ordre social; 3° celle qui résulte de l'ensemble de ses facultés, de tous les besoins réunis de sa nature, et de l'impuissance où est cette vie de les satisfaire; enfin la quatrième est puisée dans la justice et dans la bonté divines. Eh bien, aucune de ces raisons ne peut se passer des trois autres; mais, en revanche, nous le disons avec une entière conviction, elles forment, quand on les a réunies, une démonstration tellement rigoureuse et complète, qu'il devient aussi impossible de douter de l'autre vie que de la vie présente. C'est en les considérant de ce point de vue, ou dans leur enchaînement et leur dépendance purement logique, que nous allons essayer de les exposer; nous ferons ensuite connaître l'ordre selon lequel elles se sont produites dans l'histoire, et l'on s'expliquera alors les contradictions qu'elles ont essuyées et les grossières fictions qui se sont mêlées, chez les peuples et les plus anciens philosophes, à la croyance si élevée d'une âme inaccessible à la mort.

Pour que l'âme puisse survivre au corps, il faut d'abord qu'elle en soit distincte. La distinction de l'âme et du corps a été suffisamment établie ailleurs (voy. Ame). Nous rappellerons seulement ici les différences les plus essentielles qui existent entre ces deux principes. Le corps n'est qu'un tout collectif et, par conséquent, divisible. Il se compose d'une multitude d'organes, et chacun de ces organes d'un nombre indéfini de parties physiquement distinctes les unes des autres. L'âme, c'est-à-dire la force à laquelle nous attribuons la volonté, la sensibilité et l'intelligence, est absolument une : car il n'y a en nous qu'un seul être, qu'une seule personne qui veut, qui sent et qui pense; et d'un autre côté chacune de ces opérations est totalement incompréhensible sans l'unité. Le corps, ou plutôt l'organisme, n'est jamais dans un instant ce qu'il est dans un autre; les éléments hétérogènes dont il se compose ne cessent de se renouveler comme les eaux d'un fleuve, et même la forme sous laquelle ils se rassemblent se modifie, se dégrade et se brise entièrement avec les années. L'âme, quels que

soient les changements arrivés dans son existence, soit qu'elle ait la conscience du présent ou le souvenir du passé, ou la prévision de l'avenir, se trouve toujours la même; et cette persistance de son être au milieu des modifications dont il est susceptible, lui donne l'idée même du temps et de la durée. Or, qu'est-ce que nous appelons la mort, ou qu'est-ce que nous en savons par notre expérience? Nous offre-t-elle un autre spectacle que la simple dissolution de nos organes et la cessation de cette substitution d'éléments par laquelle ils se conservent et se développent dans l'état de vie? L'âme ne peut donc pas mourir comme meurt le corps, et, par conséquent, rien au monde ne peut nous autoriser à affirmer qu'ils finissent ensemble. Mais, dira-t-on, il y a une autre espèce de mort que la mort par dissolution. Dieu, comme on l'a objecté depuis longtemps, pourrait, par un acte de sa volonté, anéantir ce qui ne peut se dissoudre; ou, comme Kant en fait la remarque dans sa *Critique de la Raison pure*, il est possible que l'âme, malgré les attributs qui la rendent invisible, périsse de langueur et par une extinction graduelle de ses forces. Sans examiner ici la valeur de ces deux hypothèses, sans rechercher à quel point elles s'accordent avec l'expérience, qui nous montre partout des principes qui résistent à la dissolution et à la mort, nous observerons que ni l'un ni l'autre ne portent atteinte au résultat que nous venons d'établir. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme, par la seule vertu de son unité et de son identité, est absolument impérissable, quoique cette proposition, entendue dans un sens général, ne nous paraisse pas impossible à soutenir; mais s'il y a en elle des causes naturelles de destruction par lesquelles elle doit périr en même temps que le corps. Eh bien, tout au contraire, étant d'une nature opposée à celle du corps, elle a ce qu'il faut pour lui survivre. Quoi de plus sensé et de plus élevé à la fois que ces paroles de Socrate dans le *Phédon :* « Notre âme est semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui; et notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant et jamais semblable à lui-même. Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous et à l'âme de demeurer longtemps indissoluble ou quelque autre chose de peu différent? »

Nous venons de prouver que ce que nous savons de la mort ne s'applique qu'à l'organisme et ne touche pas l'âme, ou du moins ne l'atteint pas dans le fond de son existence, dans le principe invariable qui la constitue; mais cela ne suffit pas à la démonstration du dogme que nous voulons établir : il faut aussi une raison pour que l'âme continue d'exister après la dissolution du corps et conserve les facultés qui font à peu près tout le prix de son existence, savoir, la raison et la liberté. Car alors même que sa nature identique et indivisible devrait, comme nous le croyons, lui assurer une durée sans fin, ce ne serait pas encore pour nous un grand sujet d'espérance, ni pour la providence divine une justification. Un être, dont les seuls attributs sont l'unité et cette identité vague qui n'est que la continuité de l'existence, ce n'est pas moi, ce n'est pas ma personne, ni aucune autre personne humaine; c'est une abstraction, c'est la substance de l'être en général; et l'immortalité qui lui convient, la seule à laquelle le panthéisme puisse ajouter foi, est sans relation avec la vie présente, sans responsabilité et sans conscience. Il reste donc encore à disputer à la mort et au néant, non pas le principe spirituel en général, mais cette âme particulière qui pense, qui aime, qui agit et qui respire en nous; en un mot, la personne humaine. Or, la personne humaine a dans son caractère moral une raison d'être, une destination à remplir, indépendamment du corps et après que le corps a terminé sa carrière. En effet, la fin suprême de nos actions, la règle que le sentiment aussi bien que la raison nous impose, et que l'on ne saurait nier sans faire violence à toute notre nature, ce n'est pas la conservation de la vie, c'est-à-dire l'intérêt du corps, mais la justice, le devoir, le bien en soi. L'idée de la justice et la règle du devoir ne souffrent point de limite ni de condition. Si la fortune nous a placés dans une telle alternative que notre vie ne puisse être sauvée qu'à leurs dépens, c'est-à-dire au prix d'une indignité, soit envers les autres, soit envers nous-mêmes, il ne faut pas que nous hésitions à en faire le sacrifice; et ce que nous disons de la vie s'applique, à plus forte raison, au bonheur. Mais, si la loi morale est absolue et n'admet, comme nous l'avons dit tout à l'heure, aucune sorte de restriction, il est impossible de la renfermer dans les bornes de notre existence actuelle. Comment ne serait-elle faite qu'à l'usage de cette vie à laquelle elle impose toujours de si rudes épreuves, et dont elle demande souvent le sacrifice? D'ailleurs la loi morale comprend nécessairement l'idée de justice. Or, n'est-ce pas le renversement de la justice et de la raison, que l'on souffre, sans espoir de réparation, en remplissant ses devoirs, qu'on n'ait point de châtiment à redouter, qu'on puisse trouver même le repos et le bonheur en les foulant aux pieds? C'est l'idée de justice considérée de ce point de vue, ou la rémunération du bien et du mal, qu'on est convenu d'appeler la sanction de la loi morale. Mais il est facile de voir que cette idée se confond avec celle de la loi elle-même. Si l'on admet celle-ci, il est de toute impossibilité de rejeter celle-là. L'ordre moral sans la justice, la justice sans l'harmonie du bonheur et du mérite, est une incompréhensible chimère.

Maintenant est-il vrai, comme on a osé quelquefois l'affirmer, que cette harmonie existe ici-bas? Est-il vrai que dès ce monde la vertu trouve en elle-même sa récompense, et que le vice ou le crime ont un châtiment toujours prêt dans les lois de la société et de la nature? Pour s'arrêter à une telle opinion, il faut n'avoir jamais souffert ni pensé, ni aimé; il faut être dans une ignorance profonde et des choses, et des hommes, et de soi-même. La nature a-t-elle des récompenses pour celui qui donne sa vie à la patrie, son repos et ses veilles à la science, son être tout entier à un pieux dévouement dont il ne peut attendre aucun retour? A-t-elle des châtiments pour l'hypocrisie, la bassesse, l'égoïsme, la lâcheté; et en général, pour tous les vices qui ne flétrissent que l'âme sans atteindre le corps? Même quand ses lois paraissent d'accord avec celles de la morale, ce n'est pas le désordre qu'elle frappe, mais la faiblesse; la force est toujours sûre de son indulgence, et bien souvent de l'impunité. La société n'est quelquefois pas plus juste ni plus clairvoyante que la nature. Nous ne parlons pas des époques de barbarie et de bouleversement, où le droit du plus fort est la seule règle; mais, dans tous les temps, elle n'encourage que ce qui lui est utile, elle ne réprime que ce qui lui est nuisible, dans la mesure de son intelligence et de son pouvoir, nécessairement bornés l'un et l'autre. Tout le reste : les dévouements les plus touchants, quand ils ne sont pas directement pour elle; les iniquités et les

infamies qui ne troublent pas son repos, ou n'entravent pas sa marche, n'excitent que son indifférence. Est-ce donc en nous-mêmes que nous trouverons cette sanction réelle, cette justice complète et infaillible que nous avons demandée vainement à la nature et à nos semblables? Oui, sans doute, la conscience a ses tourments et ses joies; mais ils ne tiennent les uns et les autres qu'une place très-limitée dans notre existence. Les premiers s'affaiblissent et disparaissent par l'habitude, de sorte que plus on s'enfonce dans le mal, moins on en est puni. Il y a des âmes délicates qui souffrent beaucoup plus d'un scrupule, d'une faute involontaire, que des cœurs endurcis de toute une vie de désordres et de crimes. Quant à la satisfaction que la conscience nous donne, elle est le signe et non la récompense du bien. Elle n'empêche ni les angoisses de la lutte, ni la douleur du sacrifice, et n'a rien à nous offrir en retour des dommages et des injures que nous souffrons de la part des autres. Cette vie, placée sous l'empire de la loi du devoir, n'est donc et ne pouvait être qu'une épreuve. Le même principe, d'après lequel nous sommes obligés de la conduire, nous ordonne d'en attendre une autre, où les contradictions apparentes d'ici-bas trouveront leur solution.

Le résultat que nous venons d'obtenir est d'une tout autre nature que le précédent, bien qu'il le continue et le suppose. Il ne s'agit plus ici de la simple possibilité d'une existence immatérielle, résistant à la dissolution des organes; nous avons en nous une raison positive de survivre à notre corps; nous sommes les sujets d'une législation qui s'étend au delà des bornes de la vie. Il n'est pas question, non plus, d'une immortalité sans conscience et sans volonté, telle qu'on peut la concevoir dans un principe purement métaphysique; c'est sous la protection de la loi morale que nous devons échapper à la mort, par conséquent avec notre responsabilité tout entière, avec la parfaite connaissance de nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons été, avec tout ce qui nous permet de rester la même personne. Cependant nous ne sommes pas encore arrivés à la fin de notre tâche. Nous avons montré qu'il faut croire à une autre vie; nous n'avons rien fait pour le dogme de l'immortalité. En effet, puisque notre croyance se fonde sur l'idée d'une rémunération future, nous ne devons pas l'étendre plus loin qu'il n'est nécessaire pour donner satisfaction à cette idée, c'est-à-dire à cette condition de la justice. Or nous sommes des êtres finis; les châtiments et les récompenses qui nous sont réservés, doivent donc être finis comme nous, ils doivent être bornés comme notre intelligence et nos forces. Ces châtiments et ces récompenses une fois épuisés, l'œuvre de la justice n'est-elle pas accomplie, et ne nous trouvons-nous pas de nouveau en face du néant? Ici se présentent des considérations d'un autre ordre, celles qui sont tirées de la nature et de la direction générale de nos facultés.

L'homme est un être fini sans doute, mais toutes les forces de son âme, toutes les lois de son organisation et tous les principes de son intelligence le poussent sans relâche à la recherche de l'infini. Il n'est pas question ici de ces vagues aspirations auxquelles on s'abandonne dans le désœuvrement et la mollesse, ou qui, chez quelques esprits incapables de se fixer, de prendre leur part des obligations de la vie, ne sont qu'un signe de faiblesse et de maladie. Nous parlons d'une loi constante et universelle de notre existence. L'homme, en effet, quand on a ôté de lui ce qu'il a de commun avec la brute, est un être qui pense, qui aime et qui traduit en action cette double disposition de sa nature par une puissance entièrement à lui, par sa libre volonté. Or, quel est le but de la pensée ou de l'intelligence? C'est la vérité. Eh bien, il ne faut pas beaucoup d'efforts pour se convaincre que, de ce côté, l'âme humaine ne sera jamais satisfaite. La vérité, ce n'est pas telle ou telle connaissance, ni tel ou tel ordre d'idées où nous consumons notre vie, sur les traces de plusieurs générations, sans pouvoir l'embrasser tout entier. Elle est tout, dans le sens le plus absolu du mot: elle est l'infini. Aussi, quand nous comparons notre ignorance à notre savoir, et les faibles lueurs que nous avons pu recueillir aux immenses ténèbres qui nous enveloppent de toutes parts, notre premier sentiment est celui du doute et du désespoir; mais bientôt une force plus puissante nous pousse en avant, et, sur la foi irrésistible de notre immortelle destinée, nous précipite dans cet abîme sans fond. Sommes-nous donc plus faciles à contenter du côté de l'amour? Nous aimons le beau et le bien, deux aspects différents d'une seule et même chose, l'idéal, la perfection. Quelle est donc la créature qui nous offre ce caractère, et qui suffise, quand même elle réunirait tous les avantages de la nature humaine, à remplir notre imagination et notre cœur? Nous éprouvons aussi le besoin d'aimer tout ce qui nous ressemble, tout ce qui partage nos épreuves, nos destinées, nos biens et nos maux, en un mot, les êtres de notre espèce : nous désignera-t-on une condition de la vie, une organisation de la société, où ce sentiment ne soit pas froissé à chaque instant par les intérêts et les passions contraires? Enfin, si l'on veut bien réfléchir à la nature et aux conditions de la liberté, on verra que le but qu'elle poursuit n'est pas moins reculé que celui de l'intelligence et de l'amour. La condition de la liberté n'est pas autre chose que cette sévère et universelle loi du devoir dont nous avons déjà parlé. En l'absence du devoir, il ne reste pour nous diriger que l'instinct et la passion, puissances aveugles et fatales l'une et l'autre : car l'intérêt ne doit pas compter pour un mobile distinct de nos actions; il n'est, pour ainsi dire, que la prévision d'une passion à venir, ou la passion devenue prévoyante. Le caractère, et par conséquent la destination de la liberté, est donc, en nous élevant au-dessus de ces basses régions, de traduire en œuvres les conceptions les plus pures de notre intelligence et les sentiments les plus généreux de notre cœur, de poursuivre sans relâche la conquête du vrai et la réalisation du beau et du bien. Il est évident qu'aucune vie limitée ne peut suffire à une pareille tâche. A cette considération, uniquement fondée sur la raison, on peut joindre un fait d'expérience : c'est que, lorsqu'une éducation, des habitudes ou des circonstances funestes n'ont pas entièrement flétri notre âme, nous avons un besoin d'activité et de mouvement, un désir d'étendre et, s'il est permis de parler de la sorte, d'exprimer notre être, qu'aucune occupation présente ne peut assouvir. De là ces projets sans nombre qui remplissent notre vie beaucoup plus, beaucoup mieux que nos œuvres, et au milieu desquels la mort vient nous surprendre. Ainsi, dans quelque sphère qu'elle soit placée, et de quelque point de vue qu'on la considère, notre âme porte toujours avec elle sa raison d'être; ses droits à l'existence n'ont rien à craindre de la prescription : car il est impossible de douter que sa fin générale ne soit la même que celle de chacune de ses facultés; et celle-ci ne peut se concevoir qu'avec une durée immortelle.

Il s'agit ici, qu'on ne l'oublie pas, de la personne

humaine, de l'âme humaine, et non de l'humanité, à laquelle on a voulu transporter, par une substitution injuste, tous les droits et toutes les espérances de l'individu. Par conséquent, nous n'avons pas même à nous demander si, avec une meilleure organisation de la société, avec des lois plus sages, une éducation plus conforme à notre nature et un avenir sans bornes, nous ne pourrions pas atteindre dans ce monde la fin générale de notre existence. Que m'importent vos théories et vos rêves, s'il n'y a aucune place pour moi, ou si le règne messianique que vous annoncez ne doit pas rétrograder vers les générations éteintes qui l'ont fondé au prix de leur repos, de leur bonheur et de leur sang? C'est moi qui ai souffert, c'est moi qui ai été opprimé, c'est moi qui ai soif de justice, de vérité, d'idéales grandeurs; c'est moi qui dois recueillir le fruit de ma résignation et de mon courage; c'est en moi que les plus nobles besoins du cœur humain doivent trouver leur satisfaction. D'ailleurs l'humanité a fait une assez longue expérience de la vie pour ne plus laisser aucun appui à ces chimères. Quelques progrès que nous puissions faire, nous ne changerons pas les lois de la nature et les conditions mêmes de notre existence ici-bas. Tant que notre espèce subsistera sur la terre, elle ne pourra pas échapper à la maladie, au besoin, à la faiblesse de l'enfance, aux infirmités de la vieillesse, aux angoisses et aux déchirements de la mort; on n'arrachera pas de son cœur l'égoïsme et les passions toujours prêts à se révolter contre le sentiment de la justice; on n'empêchera pas les uns d'être orgueilleux et vains, les autres d'être rampants et vils; on ne fera pas cesser la lutte des intérêts, ou, si l'on veut, des caractères et des opinions opposés; la science aura beau multiplier ses découvertes, le doute et l'ignorance auront toujours la plus grande part dans notre esprit.

Enfin, toutes ces facultés qui aspirent à l'immortalité et ne peuvent se satisfaire, ni se comprendre sans elle, ont leur principe et leur raison d'être en Dieu. Dieu n'est pas seulement la cause et le sage ordonnateur des phénomènes de la nature; il est aussi l'auteur des facultés qui me font connaître à moi-même, et m'élèvent jusqu'à lui; il est le père, la providence et le juge de l'âme humaine. Cette liberté absolue, cette connaissance infinie, cette justice infaillible que je poursuis vainement, elles existent en lui : car il serait impossible autrement qu'il m'en eût donné l'idée. C'est en lui aussi qu'est la source de cet amour insatiable, un des tourments et des plus nobles priviléges de notre espèce. Mais comment l'être infiniment bon, infiniment juste, infiniment sage, nous aurait-il laissé voir le vide et les imperfections de cette vie, si nous ne devions pas en trouver une autre? Nous aurait-il demandé des sacrifices qu'il doit laisser sans récompenses? nous aurait-il donné des forces qui doivent rester sans usage, et nous mettre à la torture dans ce lieu où elles ne peuvent se déployer? aurait-il allumé dans nos cœurs l'amour de l'infini et l'espérance de l'immortalité, pour nous laisser, après quelques jours pleins d'angoisses et de misères, retomber tout entiers dans le néant? Quoi! dans l'ordre physique il n'y a pas une si humble créature qui ne soit organisée en vue de sa fin, et cette loi serait méconnue dans l'ordre moral! Les instincts et les facultés qui nous appartiennent en propre ne seraient pas seulement inutiles, mais contraires au cours paisible de notre existence! Cela ne peut se justifier ni se comprendre, et il faut, pour admettre une telle supposition, avoir abdiqué sa raison au profit du désespoir.

Le dogme de l'immortalité de l'âme, quand on le considère dans son expression la plus complète et la plus élevée, nous apparaît dans l'histoire de la philosophie comme une laborieuse conquête de la raison sur l'imagination et sur les sens. Ce n'est pas encore tout : comme les autres vérités de l'ordre moral et métaphysique, comme la croyance en Dieu, la distinction de l'âme et du corps, les idées de droit et de devoir, il n'a pu, nous ne dirons pas s'établir, mais se développer et se démontrer que par la contradiction. C'est ainsi que les raisons sur lesquelles il est fondé, aperçues une à une et combattues successivement, quelquefois défendues par l'esprit de système à l'exclusion l'une de l'autre, ont été rarement appréciées dans toute leur force, c'est-à-dire dans l'unité où elle prend sa source. D'abord, comme nous l'avons déjà remarqué, le dogme de l'immortalité de l'âme, entièrement confondu avec le dogme religieux, dans un vague sentiment de l'éternité et de l'infini, était livré aux interprétations plus ou moins grossières de l'imagination. Une foi instinctive, telle qu'on la rencontre encore à toutes les époques de l'histoire, faisait regarder la mort comme le commencement d'une autre existence. Mais en même temps l'intelligence n'étant pas encore assez exercée pour démêler les deux forces et les deux ordres de phénomènes qui se réunissent dans notre nature, l'âme n'était pas autre chose que la vie, et l'immortalité qu'une résurrection. De là la croyance à la métempsycose, ou, ce qui revient au même, à une autre vie exactement semblable à la vie présente, mais où l'on voit d'un côté toutes les jouissances, et de l'autre toutes les douleurs. A cette conception, moitié poétique et moitié religieuse, a succédé l'idée métaphysique. L'unité et la simplicité de l'âme, l'essence immuable de la raison, qui la fait ressembler à une connaissance antérieure à l'expérience, à une sorte de souvenir rapporté d'un autre monde : tels sont les principaux arguments développés dans le *Phédon*. Il n'y a rien là encore qui démontre logiquement la persistance de la personne humaine. Aussi Aristote, en cela plus conséquent que son maître, a-t-il substitué à l'immortalité de l'âme celle de l'intelligence ou de la raison universelle. C'est aussi la raison métaphysique, c'est-à-dire l'unité de la substance pensante, que Descartes a fait valoir, bien que sa méthode eût pu mieux le servir; et cette preuve incomplète n'a pas tardé à porter ses fruits dans le système de Spinoza. Kant s'est attaché d'une manière non moins exclusive à la raison morale, ou, pour parler son langage, à la raison pratique, à la nécessité d'une autre vie, pour réaliser l'harmonie impossible ici-bas de la vertu et du bonheur. Mais comment cette autre vie pourra-t-elle se concevoir, s'il nous est impossible, comme il le prétend, de faire le moindre fond sur l'unité et la simplicité de l'âme? Toujours Kant a-t-il rendu ce service à la question que nous traitons ici, que la personne humaine, l'être responsable et libre a pris la place de la pensée, de la raison, et même de la substance universelle. Les observations psychologiques les plus récentes, les analyses approfondies qui ont été faites de la raison, de la volonté, de la conscience, de l'imagination, ont donné beaucoup de force à l'argument tiré de la nature générale de nos facultés. Même ces tentatives audacieuses qui n'aspirent à rien moins qu'à refaire tout entier l'empire de la création, ne sont point perdues pour le dogme de l'immortalité; elles nous montrent combien notre esprit, comme notre cœur, se trouve à l'étroit dans ce monde, et est poursuivi par le besoin de l'infini Au reste,

n'oublions pas que les vérités de cette nature ont besoin d'être comprises avec l'âme aussi bien qu'avec l'intelligence. Quelque certitude qu'on parvienne à leur donner, il y restera toujours une place pour l'inconnu, pour le mystère et pour la foi. Mais la foi (voy. ce mot) que nous invoquons ici n'est pas contraire à la raison; elle est la raison même quand elle élève ses regards vers l'infini et se trouve trop bornée pour le comprendre. Si nous pouvions comprendre l'infini, nous serions évidemment la même chose que lui. Si l'immortalité n'avait pas de secrets pour nous, elle n'existerait pas dans l'avenir, mais dans le présent; nous n'aurions ni à la conquérir, ni à la démontrer : elle serait en notre possession, comme la vie, et à la place de la vie dont nous jouissons aujourd'hui.

On peut consulter : Platon, *Phédon*; — Mendelssohn, *Phédon*, *Dialogues sur l'immortalité de l'âme*; — Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, *Nouveaux Mélanges et Cours de droit naturel*; — J. Reynaud, *Terre et ciel*; — Th. H. Martin, *la Vie future selon la foi et suivant la raison*, Paris, 1858, in-18.

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE. C'est le nom sous lequel Kant se plaît à désigner la loi morale. Il veut exprimer par là le caractère obligatoire et absolu du principe de nos devoirs. Il veut nous apprendre par un seul mot que la morale n'est pas l'intérêt bien entendu, qu'elle ne se fonde pas sur l'expérience et sur les rapports que nous apercevons entre nos actions et leurs résultats; mais qu'elle nous prescrit *a priori* ce que nous devons faire ou ne pas faire, et, par conséquent, qu'elle nous suppose libres de lui obéir ou de lui désobéir. Voy. Kant, *Critique de la raison pratique*.

IMPRESSION (de *premere* et de *in*, presser sur). C'est à proprement parler la marque, la trace matérielle de l'action d'un corps sur un autre : notre pied s'imprime sur le sable; le cachet s'imprime sur la cire. Mais comme c'est à la suite d'une action semblable des objets extérieurs sur nos organes que nous commençons à sentir, on a appliqué le même mot, par une métaphore naturelle, à la sensation elle-même. La sensation ressemble, en effet, à la trace que les objets auraient laissée, non plus dans une partie déterminée de notre corps, mais dans notre âme. La métaphore ne s'est pas arrêtée là, et l'on a fini par désigner, sous le nom d'impression, des phénomènes d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire tous nos sentiments, de quelque nature qu'ils puissent être. C'est ainsi que l'on parle des impressions de son esprit et de son cœur, d'impressions morales, d'impressions religieuses. Cette manière de parler convient parfaitement au rôle entièrement passif que nous jouons dans la sensibilité, et il faut bien se garder de la retrancher du langage ordinaire. Mais le philosophe doit distinguer attentivement l'action matérielle des objets sur nos sens, ou plutôt sur nos nerfs, du phénomène psychologique dont elle est suivie, et qui nous la fait considérer comme un bien ou comme un mal. La première seulement doit conserver le nom d'impression, la seconde est la sensation. L'impression ne peut être connue dans toutes ses conditions et dans tous ses détails que par une étude approfondie du corps et des agents extérieurs avec lesquels il est en relation. La sensation tombe immédiatement sous la conscience. Nous la connaissons tout entière par cela seul que nous l'éprouvons même dans l'ignorance la plus complète des lois de l'organisme. A plus forte raison faut-il distinguer l'impression du sentiment. Nous n'examinerons pas ici l'opinion des philosophes qui ont conçu nos idées elles-mêmes comme une impression matérielle, comme une image empreinte dans notre cerveau. Cette grossière erreur est suffisamment réfutée dans tout le cours de ce recueil. Voy. particulièrement IDÉE, INTELLIGENCE, SENS.

INDÉFINI (*non definitum*), ce qui n'a pas de limites déterminées ou accessibles à notre intelligence; le contraire, non pas du fini, mais du défini, de ce dont la limite et la forme sont parfaitement fixées dans notre esprit. De là la différence qui existe entre l'indéfini et l'infini. Le premier de ces termes n'a qu'une signification relative et l'autre une signification absolue : l'infini, c'est non-seulement ce dont nous ne pouvons pas marquer le terme ou la fin, mais ce qui n'en souffre pas et a précisément pour caractère de n'en pas souffrir; l'indéfini, au contraire, c'est ce dont la limite n'est pas fixée, soit relativement à nous, soit dans la nature même des choses; ce que l'on peut étendre ou restreindre, multiplier ou diviser par la pensée, sans y trouver jamais aucun obstacle. Mais, à quelque moment que cette opération s'arrête, le résultat qu'elle aura produit sera toujours quelque chose de fini. Or tel est le caractère des nombres. « Tout nombre, dit Leibniz (*Discours de la conformité de la foi et de la raison*, § 70), tout nombre est fini et assignable; toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur; ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçue à l'imitation des grandeurs déjà formées. » Mais personne n'a insisté plus que Descartes et n'a répandu une plus vive clarté sur la différence qui existe entre ces deux idées. Voici ce qu'il dit à ce sujet dans ses *Principes de la philosophie* (1re partie, ch. XXVI et XXVII) : « En voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies; mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste.

« Et nous appellerons les choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini, tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. » Voy. INFINI.

INDIENS (PHILOSOPHIE DES). C'est à Colebrooke que nous devons à peu près tout ce que nous savons de la philosophie indienne. Les travaux antérieurs, bien qu'ils nous eussent déjà donné quelques renseignements précieux, étaient incomplets; et les travaux qui ont suivi n'ont guère fait que reproduire ou développer les siens. Colebrooke avait résidé de longues années dans l'Inde, où il avait rendu à la civilisation et à la science des services nombreux et importants : il avait été en communication avec les plus savants

pandits, et, fort versé lui-même dans la connaissance du sanscrit, il a pu lire personnellement ou se faire lire la plupart des monuments de la philosophie indienne. C'est là une bonne fortune que Colebrooke a été le seul jusqu'à présent à avoir, et il est probable qu'il s'écoulera bien du temps encore avant qu'il ait de rival. Il a déposé le résultat de ses recherches dans cinq mémoires qui ont été communiqués à la Société asiatique de Londres de 1823 à 1827, et qu'elle a publiés dans le 1[er] et le 2[e] volume de son recueil. Plus tard, en 1837, ces mémoires ont été reproduits dans les *Mélanges*, en deux volumes, qui contiennent le résumé des travaux philologiques et philosophiques de Colebrooke. C'est à cette source, qui est presque la seule, et qui certainement est la plus abondante et la plus pure, que seront puisées la plus grande partie des analyses qui suivront. On a fait avec raison quelques reproches assez graves à Colebrooke : évidemment il ne connaît pas assez la philosophie en général ; s'il eût mieux possédé lui-même les problèmes que discute la science, il aurait mieux compris les solutions que les Indiens ont essayé d'en donner. Les rapprochements qu'il fait quelquefois entre les systèmes de la philosophie sanscrite et les premiers systèmes grecs, attestent des études très-insuffisantes et très-peu exactes. D'un autre côté, le style de Colebrooke est fort loin d'être clair : le mode d'exposition qu'il adopte est souvent confus ; et, sans être aussi savant que lui, on peut affirmer qu'il a réuni des choses qui devraient être séparées, et que sa classification des systèmes offre des incohérences manifestes. Il est probable que cette classification lui a été fournie par les pandits eux-mêmes ; mais l'histoire de la philosophie, au point où elle en est aujourd'hui, ne peut l'admettre, et les principes certains sur lesquels se fonde la science sont en contradiction complète avec ceux que Colebrooke a cru pouvoir appliquer.

Quelque justes que soient ces critiques, il faut faire la plus haute estime des mémoires de l'illustre indianiste ; et pour apprécier tout ce qu'ils valent, il faut nous demander ce qu'on savait avant eux, et à quoi nos connaissances se réduiraient encore s'ils n'existaient pas.

On peut voir dans Brucker ce que l'érudition du XVIII[e] siècle possédait sur la philosophie indienne. Les Grecs avaient pénétré avec Alexandre jusqu'à l'Indus : ils avaient recueilli des notions fort curieuses sur les peuples qu'ils y avaient trouvés et combattus ; mais le séjour des Grecs avait été trop court pour qu'ils pussent étudier et comprendre pleinement des mœurs et des idées si nouvelles pour eux. Les mémoires des lieutenants d'Alexandre avaient dû nécessairement être à peu près tout militaires ; cependant cet esprit si sagace et si intelligent des Grecs avait essayé d'aller au delà des besoins et des opérations de la guerre, et si nous en jugeons par les indications que nous ont conservées Arrien, et surtout Strabon et Plutarque, les généraux d'Alexandre avaient démêlé dans leurs rapides observations les principaux traits du génie indien. Ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes est parfaitement juste, quoique très-succinct ; et les découvertes modernes nous permettent de confirmer sans restriction ces témoignages. Depuis Alexandre, aucun événement n'ayant mis le monde indien en contact avec le monde grec et romain, on en fut réduit durant plus de vingt siècles à ce que l'expédition macédonienne avait appris ; quelques traditions vagues et des récits plus ou moins véridiques vinrent de loin en loin compléter et le plus souvent obscurcir ce qu'on savait. Voilà tout ce que Brucker a pu réunir de documents sur la philosophie de l'Inde. c'était fort peu de chose ; mais les principales richesses lui manquaient, et l'on pouvait même élever des doutes assez plausibles sur l'authenticité de celles qu'il avait rassemblées.

A côté de l'érudition philosophique, la littérature du XVIII[e] siècle s'était beaucoup occupée, particulièrement en France, de tout ce qui regardait les doctrines et les croyances de l'Inde. Voltaire surtout, avec cette perspicacité qui le distinguait, semble avoir deviné toutes les découvertes que l'on était sur le point de faire. Ce n'était point tout à fait l'amour désintéressé de la science qui le poussait : les besoins et les passions de la grande polémique qu'il avait engagée l'excitaient avant tout ; mais il sut provoquer et obtenir des missionnaires et des voyageurs des renseignements que nul avant lui n'avait possédés. Il parla plus hardiment que personne de la haute importance des védas, des doctrines de profonde philosophie qui en étaient sorties, et il rendit ce sujet presque populaire. Tous les esprits éclairés et indépendants dont Voltaire était le chef suivirent cet exemple, qui hâta certainement les efforts et les découvertes du XIX[e] siècle.

Après Brucker, les historiens de la philosophie n'en surent pas en général plus que lui. Tiedemann passa la philosophie indienne sous silence, bien que cette philosophie toute spéculative présentât éminemment les caractères qui devaient la recommander à son examen. Tennemann n'en a dit que quelques mots, et dans son *Manuel* même, rédigé à une époque où il était déjà permis d'en dire fort long, il jugea la philosophie indienne avec un dédain et une légèreté peu dignes de lui. Enfin, de nos jours, M. Ritter, s'appuyant sur Colebrooke, a fait entrer les systèmes indiens dans le cadre régulier de la science et de l'histoire. Il leur a donné pour la première fois l'attention qu'ils méritent ; mais, par suite des théories qui toutes ne sont peut-être pas fort justes, M. Ritter a contesté l'antiquité de la philosophie de l'Inde, et il n'a cru devoir en rapporter le développement qu'au I[er] siècle à peu près de l'ère chrétienne. On reviendra plus loin sur cette grave question qu'il n'est point encore possible de résoudre d'une manière décisive.

Ainsi l'histoire de la philosophie ne sait que ce que Colebrooke lui a révélé : et c'est d'après Colebrooke que M. Cousin, dans son cours de 1829, a classé et jugé les systèmes indiens. C'est aussi ce qu'a fait en grande partie M. Windischmann dans son *Histoire de la philosophie*.

Mais quelques orientalistes avant Colebrooke avaient tenté ce qu'il exécuta plus tard. William Jones, l'illustre fondateur de la Société asiatique de Calcutta, avait émis en ceci, comme dans tout le reste, des vues très-justes, quoique toutes générales ; et l'impulsion de ce puissant esprit n'avait pas été inféconde. Dès 1785, Wilkins avait traduit en anglais *la Bhagavadguitâ*, épisode du poëme épique *le Mahabharata*, qui contient en vers l'exposé d'un système de mysticisme. En 1808, Frédéric Schlégel, l'un des rares érudits qui possédaient alors la langue sanscrite, publiait sur la langue et la sagesse des Indiens un livre assez célèbre, dont le titre promettait beaucoup plus que l'ouvrage ne tenait. La seconde partie en était consacrée tout entière à la philosophie ; mais l'auteur, qui ne connaissait pas même encore les noms des grands systèmes indiens, ne faisait que discuter sur la métempsycose, sur le culte de la nature, sur le dualisme et sur le panthéisme, quelques-unes des questions qu'avait assez vainement agitées

le siècle précédent. En 1812, Taylor traduisait un petit drame allégorique intitulé *le Lever de la lune de l'intelligence*, où l'on trouvait des indications philosophiques très-curieuses et très-peu connues.

Enfin, en 1818, M. Ward tenta ce que Colebrooke accomplit cinq ou six ans après lui. M. Ward avait aussi vécu fort longtemps dans l'Inde, et son ouvrage en 2 volumes in-4, intitulé *Aperçu de l'histoire de la littérature et de la mythologie indienne*, a été imprimé à Sérampore. Colebrooke a parlé en termes assez méprisants et fort injustes de son prédécesseur. M. Ward ne sait pas le sanscrit, et il est certain que sans cette connaissance on est peu recevable à prétendre faire des travaux originaux; mais M. Ward avait vécu avec les pandits, et il avait essayé de tirer d'eux tout ce qui pouvait intéresser un Européen. Pour la philosophie en particulier, il a réuni les matériaux les plus étendus et les plus neufs; dans 250 pages à peu près, il a classé et analysé tous les systèmes, qui se produisirent alors pour la première fois avec leurs noms et leur physionomie propres. Il a fait, autant qu'on peut le faire, la biographie des principaux philosophes d'après les traditions indiennes : il a expliqué les théories les plus importantes, et il a donné des traductions nombreuses et certainement fort utiles. Le grand tort de M. Ward, c'est de n'être pas remonté assez haut. Le plus souvent ce n'est pas aux monuments primitifs qu'il s'adresse : il descend aux commentaires, aux paraphrases, aux interprétations qui en ont été faites dans les temps postérieurs, et qui ne sont pas toujours assez exactes. Un autre tort de M. Ward, c'est de n'avoir pas toujours indiqué assez positivement les sources où il puise. Mais, nous ne craignons pas de le dire, avant Colebrooke, rien n'était comparable au travail de M. Ward; même après Colebrooke, ce travail conserve des mérites que ceux de son successeur n'effaceront pas : et pour n'en citer qu'un exemple, ce qu'on a de plus étendu sur le sânkhya de Patandjali, c'est certainement à M. Ward qu'on le doit. Il est juste d'ajouter encore que si M. Ward ne sait pas plus de philosophie que Colebrooke, il a sans contredit l'esprit plus net, et que ses idées sont en général mieux ordonnées.

Colebrooke n'en reste pas moins l'auteur le plus complet sur ces matières; et c'est un hommage qu'il convient avant tout de lui rendre, quand on veut traiter de la philosophie indienne; il nous l'a fait mieux connaître que qui que ce soit. Avant lui, la philosophie indienne n'existait pas pour nous; après lui, elle doit prendre place dans l'histoire à côté de la philosophie grecque, non pas seulement par le voisinage des temps et par la ressemblance frappante de certaines doctrines, mais encore par le nombre et l'étendue des monuments, par la grandeur et l'originalité des théories. Après Colebrooke il reste sans doute beaucoup à faire; mais c'est lui qui a rendu possibles les travaux qui devront peu à peu compléter ceux que nous lui devons.

On ne doit ici que présenter un aperçu très-sommaire de la philosophie indienne; mais ce résumé, quelque concis qu'il sera, suffira pourtant à en démontrer toute l'importance et toute l'étendue.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître six principales doctrines ou systèmes, en sanscrit *darsanani*, mot à mot théories. Ce sont celles de Kapila, de Patandjali, de Gotama, de Kanada, de Djaïmini et de Vyâsa ; et elles s'appellent sânkhya, yoga, nyâya, veiséshikâ, mîmânsâ, védânta. Il ne faut pas que la nouveauté de ces noms si étrangers à toutes nos habitudes nous étonne et nous déconcerte. Ce sont là des noms glorieux dans l'Inde, qui le deviendront certainement aussi dans l'histoire de la science, et auxquels il nous faut dès aujourd'hui donner droit d'hospitalité.

De ces systèmes les quatre premiers sont purement philosophiques, c'est-à-dire qu'ils n'empruntent rien à la révélation ni aux livres sacrés : et c'est là peut-être ce qui a fait que Colebrooke les a placés en première ligne : les deux autres ne sont guère que des développements, des principes théologiques contenus dans les védas. Chez toutes les nations, à toutes les époques, les rapports de la philosophie à la religion et à l'orthodoxie méritent la plus sérieuse attention; dans l'Inde ils en exigent peut-être plus encore que partout ailleurs : la théocratie y a été plus puissante et plus ombrageuse que dans aucune autre contrée. La philosophie n'en a pas moins fait sa route dans l'Inde, comme dans la Grèce, où la pensée n'a jamais connu des entraves d'aucun genre : et sur les bords du Gange tout aussi bien que dans Athènes, l'esprit humain livré aux facultés naturelles que Dieu lui a données a su revendiquer son indépendance et exercer ses droits.

Colebrooke a donc cru pouvoir partager les systèmes indiens en deux classes : les uns hétérodoxes, les autres orthodoxes. Cette division est certainement fondée, et sur la nature des doctrines, et de plus, sans doute, sur les traditions indiennes elles-mêmes. Mais nous croyons que l'expression d'hétérodoxe n'est pas très-bien choisie; il faudrait la réserver pour ces systèmes qui comme ceux des bouddhistes et de toutes les sectes qui se rattachent au bouddhisme, ont poussé la liberté jusqu'à l'hérésie et à la lutte. Quant aux doctrines qui ont admis une autre autorité que celle des védas, on pourrait simplement les appeler indépendantes, sans leur infliger cette sorte de blâme qui atteint toujours ce qui s'éloigne plus ou moins d'une orthodoxie admise et reconnue. En philosophie, s'il y avait une orthodoxie, ce serait celle de la raison; et il serait étrange que les systèmes qui se soumettent à cette autorité légitime fussent précisément accusés de dissidence et de révolte.

Colebrooke débute comme M. Ward par l'analyse du sânkhya. Le mot de *sânkhya* signifie, au sens propre, *numération*, et d'une manière plus générale, *raisonnement*. Le sânkhya est donc un système de philosophie qui prétend mener l'homme à la béatitude éternelle avec la certitude d'un calcul mathématique, et l'y mener uniquement par la science. Il répudie tout autre moyen de libération, et il exclut les moyens ordinaires, soit temporels, soit spirituels. Il est impossible de professer avec plus de netteté l'indépendance philosophique; et ce caractère essentiel est celui qui distingue le sânkhya de tous les autres systèmes, et qui sert de lien commun aux diverses écoles entre lesquelles celui-là s'est partagé. Ces écoles sont au nombre de trois : celle de Kapila, la plus ancienne de toutes, celle de Patandjali, qu'on appelle aussi la doctrine du yoga, et enfin une troisième nommée paouranikâ, c'est-à-dire qui se rattache aux *Pouranas* et aux traditions mythologiques qu'ils renferment.

Le fondateur du sânkhya proprement dit est Kapila, personnage fabuleux que l'on fait tantôt fils de Brahma, et tantôt incarnation de Vichnou. On le compte parmi les sept grands richis, ou saints qui figurent dans les plus anciennes légendes de l'Inde. Il reste sous son nom un

recueil d'aphorismes au nombre de 499, qui contiennent la vraie doctrine du sânkhya. Ils ont été imprimés à Sérampore en 1821, in-8, sous le titre de *Sânkhya Pravatchana*, ou *Introduction au Sânkhya*, avec le commentaire de Vidjnâna Atchârya, appelé aussi Vidjnâna Bhikchou ou le Mendiant. Ces aphorismes sont partagés en six lectures d'inégale longueur, dont les trois premières sont consacrées à la théorie; la quatrième, à des éclaircissements tirés de la fable et de l'histoire; la cinquième, à la polémique; et la sixième, au résumé des doctrines les plus importantes. Le *Sânkhya Pravatchana* paraît être lui-même un développement d'aphorismes plus courts et plus anciens, nommés *Tatva Samâsa*, et qu'on attribue aussi à Kapila. Ce qui prouve bien que le *Sânkhya Pravatchana* ne lui appartient pas, c'est qu'on y cite des autorités moins anciennes que lui, et entre autres celle de Pantchasikha, qui passe pour l'un des disciples de Kapila lui-même. Jusqu'à ce qu'on ait retrouvé le *Tatva Samâsa*, le *Pravatchana* n'en reste pas moins la source la plus importante du sânkhya. Il faut y joindre la *Sânkhya Karikâ*, ou vers remémoratifs de la doctrine sânkhya, qui en soixante-douze distiques résument tout le système et les idées principales. La *Karikâ*, composée par Isvara-Khrichna, est beaucoup plus récente que le *Pravatchana*, et elle ne remonte guère au delà du IXe siècle de notre ère. Elle a été plusieurs fois publiée, d'abord par M. Lassen, qui a joint au texte sanscrit une traduction latine (in-4, Bonn, 1832); puis par M. Wilson, qui en a donné une traduction anglaise faite par Colebrooke, et qui, outre le texte, a publié aussi un commentaire de Gaoudapada, grammairien célèbre du XIIe siècle; enfin M. Pauthier a fait de la *Karikâ* une traduction française dans sa traduction des mémoires de Colebrooke, et M. Windischmann, une traduction allemande.

Le sânkhya distingue trois sources de connaissance : la perception, l'induction et le témoignage. La connaissance peut s'appliquer à vingt-cinq principes qui forment l'ensemble de la science, et qui l'épuisent : ces vingt-cinq principes sont la nature d'abord, puis l'intelligence, ensuite les cinq particules subtiles, qui sont l'essence des cinq éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu, l'éther; les onze organes de la sensibilité; le sens intime ou la conscience; et enfin les cinq éléments eux-mêmes. A ces vingt-quatre principes joignez l'âme individuelle que le sânkhya place au dernier rang, comme il place la nature au premier, et vous aurez toutes les divisions auxquelles la science s'applique, et qu'elle comprend. Il n'est pas question de Dieu dans ce système, comme on voit; et c'est là ce qui le fait appeler le sânkhya athée. Il ne paraît pas toutefois que Kapila ni ses sectateurs professent ouvertement l'athéisme; et c'est plutôt un oubli qu'une négation. C'est la nature qui est déifiée; et parmi les quatorze classes d'êtres que distingue Kapila, il y en a huit qui sont supérieures à l'homme. Il est donc peu vraisemblable que Kapila ait prétendu nier l'existence d'une intelligence supérieure à l'intelligence humaine; mais, n'allant point au delà des forces naturelles, il n'a point tâché, à ce qu'il semble, de s'élever jusqu'à la notion d'une force unique et toute-puissante.

C'est là ce qui sépare profondément le sânkhya de Kapila, tel qu'il est exposé dans le *Pravatchana* et dans le *Karikâ*, du sânkhya de Patandjali. Patandjali admet les vingt-quatre principes de Kapila; mais le vingt-cinquième est pour lui, Dieu au lieu de l'âme individuelle. La différence est considérable en elle-même, et surtout par les conséquences que Patandjali paraît en avoir tirées. Cette croyance à Dieu a été pour lui la source d'un mysticisme que Colebrooke n'hésite pas à caractériser par le mot de fanatique. Les principales doctrines en ont été déposées dans un livre intitulé *Yoga Sâstra* ou *Yoga Soûtra* (*la Règle* ou *les Aphorismes du yoga*). Le yoga (*jugum, jungere*, latin) est l'union à Dieu; et Patandjali, ou du moins l'ouvrage qui porte son nom, a tracé toutes les phases de cette union avec une précision et une extravagance qu'aucun mystique n'a surpassées. Le *Yoga Sâstra* est divisé en quatre chapitres ou lectures, où l'on traite successivement de la contemplation, des moyens de s'y élever, des pouvoirs surnaturels qu'elle confère ici-bas, et enfin de l'extase. Les *Yoga Soûtras* n'ont pas encore été publiés, non plus qu'aucun des nombreux commentaires dont ils ont été l'objet. L'analyse la plus longue qui en ait été essayée est celle que renferme l'ouvrage de M. Ward. M. Ward a traduit un commentaire fait sur les axiomes de Patandjali par Bhodja-Déva, roi de Dhâra. Ce commentaire, ou pour mieux dire ce résumé, est fort clair : reste à savoir s'il est exact; car les commentateurs et les abréviateurs indiens ne se piquent pas toujours de l'être. Mais, quoi qu'il en soit, ce résumé est le plus complet que nous connaissions sur la doctrine de Patandjali, dont Colebrooke n'a dit que quelques mots.

Il n'a fait également que nommer la troisième école du sânkhya qui se rattache aux *Pouranas;* et, en l'absence de tout monument, il nous est impossible d'aller plus loin que Colebrooke.

Le nyâya de Gotama, le troisième des systèmes indiens, nous est à peu près complétement connu. Les soûtras ou axiomes qui le composent ont été publiés à Calcutta en 1828 (in-8) avec un commentaire de Visvanatha Bhattâcharya. Ils sont partagés en cinq lectures divisées chacune en deux sections ou journées. Colebrooke, après M. Ward, a donné une analyse de la première lecture, et l'auteur du présent article en a publié une traduction avec un long commentaire dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* (t. III). Cette première lecture renferme ce qu'on a appelé la logique de Gotama; mais, pour parler plus exactement, c'est un ensemble de règles destinées à conduire et à simplifier la discussion. Ces règles sont fort ingénieuses, quoique peu profondes. Il faut ajouter que ce sont les seules qui règnent actuellement et depuis plus de vingt siècles dans toutes les écoles de l'Inde. Le nyâya (ce mot veut dire raisonnement, conduite du raisonnement) a fait dans le monde indien la même fortune à peu près que l'*Organon* d'Aristote a faite dans le monde occidental. Comme lui, il a donné naissance à une multitude presque innombrable de commentaires de tous genres. Il a dominé et servi toutes les croyances, toutes les sectes, à toutes les époques, sans jamais inspirer d'ombrage à aucune; utile à toutes sans jamais les inquiéter, absolument comme l'*Organon* a été successivement étudié par les païens et par les chrétiens, par les mahométans, par les Grecs et les Latins, par les protestants et les catholiques. C'est un privilége de la logique qui se conçoit et qui s'explique sans peine, et qui tient à la nature même de ses études. Mais l'examen le plus superficiel suffit pour montrer que le nyâya est à une prodigieuse distance de l'*Organon*, auquel, disait-on, il avait servi de modèle. Il ne lui ressemble en rien, et il ne contient pas la théorie du syllogisme, comme Colebrooke avait cru pouvoir l'avancer. Le nyâya n'en reste

pas moins important par l'influence considérable qu'il a exercée sur le génie indien. Mais l'œuvre d'Aristote est parfaitement originale, et la philosophie grecque peut la revendiquer tout entière comme l'un de ses plus beaux titres de gloire. Ici, plus que partout ailleurs peut-être, la Grèce n'a rien dû qu'à elle seule. Après cette théorie des règles de la discussion, les quatre dernières lectures du nyâya sont données en grande partie à la polémique contre les écoles rivales; et les difficultés d'un pareil sujet ont empêché jusqu'à présent aucun orientaliste de s'en occuper. M. Windischmann en a fait l'analyse.

Quant à Gotama lui-même, c'est un personnage aussi fabuleux que Kapila; mais il n'en doit pas moins être considéré, dans l'histoire de la science, comme un de ces génies logiques qui apparaissent de loin en loin; et il partage avec Aristote la gloire bien rare d'avoir fondé un système pour comprendre et diriger le raisonnement humain. Le nyâya joint d'ailleurs à la logique des théories qui ne sont pas spécialement propres à cette science, et qui touchent à toutes les grandes questions de la philosophie.

Colebrooke a mêlé à l'exposition du nyâya de Gotama celle du système veiséshikâ fondé par Kanada. On ne voit aucun motif pour justifier cette confusion, qui ne semble pas même s'appuyer sur des autorités indiennes.

Les soûtras ou axiomes de Kanada n'ont pas encore été publiés. Ils se composent de dix lectures partagées chacune en deux journées. Pour les connaître, il faut joindre à l'analyse assez étendue de Colebrooke, l'extrait que M. Ward a donné du *Veiséshikâ Soûtra Poushkara*, à l'égard duquel il convient sans doute de faire les mêmes réserves que nous avons faites plus haut à l'égard du commentaire sur le yoga de Patandjali. Le caractère dominant du veiséshikâ, c'est une théorie de physique atomistique qui a peut-être motivé son nom: car *visêsha*, en sanscrit, signifie la distinction, la différence. Kanada se fonde pour exposer sa doctrine sur un passage des védas, dont il ne semble pas d'ailleurs suivre les dogmes sur des points plus graves, et il réduit l'ensemble des choses à six grandes classes ou catégories qu'il étudie successivement, et à l'aide desquelles il veut expliquer le monde, comme on a prétendu parfois, bien que sans raison, qu'Aristote avait voulu tout expliquer à l'aide des siennes. Ces catégories sont : la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Parmi les substances, au nombre de neuf, Kanada place à la suite de la terre, de l'eau, du feu, etc., le temps, le lieu; et après le temps et le lieu, l'âme qu'il fait immatérielle, de même qu'il fait les atomes éternels. Les qualités, au nombre de vingt-quatre, sont perceptibles à la sensation ou simplement intelligibles. L'action ou mouvement est de cinq espèces. Aux six catégories ou classes de Kanada, quelques-uns de ses disciples en ajoutent une septième, qui est la négation, ou l'absence de toutes les autres.

Voilà donc déjà dans la philosophie indienne quatre systèmes qui, sous une forme ou sous une autre, tendent plus ou moins directement à un même but, l'explication de l'univers. C'est le caractère commun du sânkhya de Kapila et du veiséshikâ de Kanada. Patandjali, bien qu'il se soit précipité dans le mysticisme, admet toute la cosmologie de Kapila, et il ne fait qu'y ajouter Dieu. Le nyâya lui-même, sous apparence de dialectique, traite les mêmes questions. De plus, tous ces systèmes, à côté des explications ontologiques qu'ils essayent, ont une doctrine psychologique, qui sans doute n'est pas toujours très-exacte, mais qui atteste du moins que l'élément humain et purement intellectuel de la science ne leur a pas plus échappé que l'élément matériel. Cette psychologie est en général très-subtile, très-raffinée; elle est évidemment le résultat de l'observation la plus attentive, si ce n'est la plus vraie ; et c'est là bien certainement une des parties les plus curieuses, mais malheureusement les plus obscures, de la philosophie indienne. Les philosophes que nous venons de citer n'ont pas vu, comme plus tard l'ont fait les Grecs, et surtout les platoniciens, le rôle essentiel que la psychologie devait jouer dans la science ; ils n'ont pas vu quelle en était la base et le ferme fondement. Il a fallu une longue série de siècles et d'efforts pour que l'esprit humain arrivât à ce profond et irrécusable résultat ; mais les philosophes indiens n'ont pas méconnu tout à fait, comme on aurait pu le croire, l'importance de la psychologie; et leurs recherches, tout imparfaites qu'elles sont, prouvent que déjà ils sont dans la véritable voie, où plus tard Platon et Descartes ont marché d'un pas assuré.

A la suite de ces quatre premiers systèmes, qui sont indépendants de toute autorité religieuse, en viennent deux autres qui sont, au contraire, profondément soumis aux védas et à la révélation : c'est la mîmânsâ, qui se divise en première mîmânsâ et dernière mîmânsâ. Le but de l'une et de l'autre est « de déterminer le sens de la révélation ». Seulement, comme l'écriture peut tantôt concerner l'homme et ses devoirs, et tantôt Dieu seul que l'homme s'efforce de connaître, la mîmânsâ se partage, selon qu'elle enseigne à l'homme la loi que lui prescrit l'Écriture sainte, et alors elle s'appelle la mîmânsâ des œuvres (Karma mîmânsâ) ; et selon qu'elle apprend à l'homme ce qu'est Dieu lui-même, et elle s'appelle la mîmânsâ divine ou théologique (Brahma mîmânsâ). Sous cette dernière forme, la mîmânsâ est plus spécialement désignée par le nom de védânta (fin des védas); et elle constitue alors un système à part, tout spéculatif et distinct du système pratique. Il faut donc réserver le nom de mîmânsâ à la première mîmânsâ, et celui de védânta à la seconde.

La mîmânsâ est attribuée à Djaïmini, personnage dont on ne sait guère rien de plus que de Kapila, de Kanada et des autres fondateurs de systèmes. Sa doctrine est renfermée dans des aphorismes, au nombre de deux mille six cent cinquante-deux, divisés en douze lectures d'inégale longueur, où sont traités neuf cent quinze questions ou cas de conscience, en sanscrit *adhikaranas*. Le but de Djaïmini, c'est d'étudier le devoir sous toutes ses faces, tel que l'Écriture l'impose à l'homme. Il ne veut qu'interpréter les védas et les éclaircir ; il les prend pour règle unique, et s'efforce de ne jamais s'en écarter. La première des douze lectures est consacrée à établir d'abord l'autorité du devoir et la divinité des védas, d'où ce devoir découle ; la seconde traite des différences et des variétés du devoir ; la troisième, de ses parties ; la quatrième, de l'ordre dans lequel les devoirs doivent être accomplis, selon qu'ils sont plus ou moins graves ; la sixième, des conditions qui doivent toujours en accompagner l'accomplissement. Après ces six premières lectures données directement à l'étude du devoir, les six autres s'appliquent à des questions moins importantes sans doute, mais qui cependant sont nécessaires pour compléter les précédentes. A côté des devoirs prescrits formellement par le véda, n'y a-t-il pas d'autres devoirs que ceux-là impliquent, et qui

sont également obligatoires? N'y a-t-il pas, selon les circonstances, quelques changements à faire subir à la rigueur du précepte? N'y a-t-il pas des exceptions autorisées, parce qu'elles sont nécessaires? Indépendamment du résultat spécial que tout acte pieux pris en lui-même porte toujours avec lui, quel est le résultat de plusieurs actes pieux réunis les uns aux autres? Enfin, sans parler des effets essentiels qu'entraîne l'accomplissement du devoir, n'a-t-il pas aussi des effets accidentels qu'il est bon de reconnaître et d'étudier? Telles sont les questions qui remplissent la seconde partie de la mîmânsâ, et qui, avec la première, en font un code de morale orthodoxe, et surtout une sorte de casuistique. La mîmânsâ est donc infiniment curieuse sous le rapport des mœurs et des pratiques indiennes: elle l'est peut-être moins sous le rapport de la philosophie. Il faut avouer pourtant que ces discussions purement religieuses ne sont pas les seules que présente la mîmânsâ, et que l'exposition même suivie par Djaïmini lui a fait souvent un besoin d'adopter certaines règles de logique et de justifier la méthode qu'il embrasse. Il traite donc, bien qu'indirectement, des questions de logique et même de psychologie, qui sont résolues dans le sens de la plus pure orthodoxie. C'est là la partie vraiment philosophique de la mîmânsâ, et cette partie est encore assez considérable pour mériter la plus sérieuse attention.

Il n'a rien été publié encore de la mîmânsâ et l'obscurité des soûtras de Djaïmini paraît avoir jusqu'à présent rebuté les orientalistes. M. Ward a donné la traduction abrégée de deux ou trois commentaires qui ne sont pas sans importance.

Le védânta, ou dernière mîmânsâ, est un peu plus connu. Les soûtras qui le composent ont été publiés en 1818, à Calcutta, in-4, sous le titre de *Brahma Soûtras*, avec le commentaire de Sankarâtcharya, auteur qui, suivant Colebrooke et M. Wilson, vivait vers le IXᵉ siècle de notre ère. Le védânta lui-même est attribué à Vyâsa, le compilateur des védas; et, bien que cette opinion soit tout à fait insoutenable, on peut affirmer que le védânta remonte à une assez haute antiquité. Un point très-considérable, c'est que le védânta cite la plupart des autres systèmes de philosophie pour les réfuter; et qu'il attaque successivement le sânkya de Patandjali, celui de Kapila surtout, le système atomistique de Kanada, et les bouddhistes et les autres sectes schismatiques. Colebrooke a donc pu déclarer que le védânta était le plus récent des darsanani dont se compose la philosophie indienne, et cette polémique même, qui remonte tout au moins aux premiers siècles de notre ère, est faite pour exciter le plus légitime intérêt.

Védânta signifie la fin et le but du véda. C'est donc une exposition et une défense régulière des doctrines védiques qu'essaye le système védantin; et comme l'existence et la nature de Dieu est la plus haute et la plus vaste question que ces doctrines aient éclaircie, c'est à celle-là seule que sont consacrées les *Brahma Soûtras*, comme leur nom même l'indique. Ces aphorismes, au nombre de cinq cent cinquante-cinq, sont divisés en quatre lectures subdivisées à leur tour en quatre chapitres chacune. La première lecture traite à peu près exclusivement de Dieu, considéré comme créateur et conservateur du monde, comme objet d'adoration, et enfin comme objet de connaissance. Une partie de cette lecture combat les systèmes qui, comme celui de Kapila, mettent la nature à la place de Dieu; ou qui, comme celui de Kanada, donnent aux atomes une puissance qui n'appartient qu'à Brahma. La seconde lecture poursuit et développe cette réfutation contre les diverses écoles autres que la première mîmânsâ; et cette discussion amène un résultat fort grave qu'on pouvait attendre et prévoir: c'est une tentative de concilier et d'expliquer les contradictions que renferme l'Écriture sainte. Il est probable que ces contradictions avaient été signalées et exagérées par les écoles dissidentes; et l'auteur du védânta est poussé sur ce terrain périlleux par les adversaires mêmes qu'il veut convaincre. C'est une nécessité qu'ont subie toutes les théologies sans exception. Toutes, après avoir été acceptées sans contrôle, ont dû, quand l'heure de la discussion est venue, examiner de plus près les bases de l'orthodoxie, et rétablir de leur mieux les étais souvent fort mal joints sur lesquels elles reposaient. La théologie brahmanique n'a pas plus échappé que les autres à cette condition commune, et la polémique du védânta en est une preuve irrécusable. Mais ce n'est qu'assez tard que les théologies en viennent à cette extrémité dangereuse; et le védânta, n'eût-il contre lui que ce seul caractère, devrait nous paraître, relativement du moins, beaucoup plus récent que quelques autres systèmes.

La troisième lecture du védânta donne des moyens tirés de l'Écriture sainte, pour acquérir la science, et par suite la libération. A cette occasion, le védânta expose une sorte de psychologie qui traite spécialement des états de l'âme revêtue d'un corps, et qui étudie successivement la veille, le sommeil avec les rêves, l'évanouissement et la mort. Les deux derniers chapitres de la troisième lecture, qui sont très-développés, s'occupent des exercices de dévotion, et plus particulièrement de la méditation par laquelle l'âme s'élève jusqu'à Dieu. Enfin, la quatrième lecture, après avoir achevé la discussion commencée dans la troisième, indique les effets de la méditation. Elle s'efforce de montrer que c'est la méditation seule qui peut mener l'âme à la connaissance de Dieu, et que c'est la véritable route par laquelle l'âme arrive directement à Brahma et s'absorbe éternellement en lui.

Une partie des doctrines du védânta ont été résumées dans des vers remémoratifs par Sankara. M. Windischmann fils en a publié le texte avec une traduction latine et des notes (in-8, Bonn, 1833).

Colebrooke a cru retrouver le syllogisme parfait d'Aristote dans le védânta, tout comme il l'avait trouvé dans le nyâya; mais certainement le syllogisme n'y est pas davantage. Il ne suffit pas, en effet, qu'un raisonnement ait trois parties ou trois membres comme les *Adhikaranas*, que cite Colebrooke; il faut que ces parties soient d'une certaine nature; il faut qu'elles aient entre elles certains rapports qui ne sont pas du tout arbitraires, qu'Aristote a parfaitement connus, et que les Indiens n'ont jamais soupçonnés. L'exemple qu'on allègue en est une preuve frappante; et il fallait que Colebrooke n'eût jamais étudié les règles du syllogisme pour avancer une assertion aussi inexacte et aussi peu soutenable. Il est bon d'insister sur cette erreur, puisqu'elle s'est propagée depuis William Jones, qui avait prétendu sur la foi d'une tradition incertaine qu'Aristote avait reçu des gymnosophistes sa logique toute faite, jusqu'à Colebrooke, qui a cru retrouver la partie principale de cette logique dans des ouvrages brahmaniques.

Tels sont les systèmes essentiels qui forment l'ensemble de la philosophie sanscrite. L'analyse que l'on vient d'en voir, toute sèche qu'elle est, démontre avec la plus complète évidence l'intérêt immense qui doit s'y attacher, et cet intérêt ne

fera que s'accroître à mesure même que nous pénétrerons dans le détail exact et approfondi de la pensée indienne. Dès aujourd'hui il doit être parfaitement sûr pour nous que la haute réputation de sagesse dont les gymnosophistes jouissaient dans l'antiquité n'a rien d'exagéré. Les anciens, sans doute, étaient bien loin de savoir ce que nous savons à présent; l'expédition d'Alexandre n'avait point produit ces grands résultats scientifiques qu'a produits la conquête anglaise; mais pourtant les anciens, réduits à deviner les choses au lieu de les connaître, les avaient comprises en somme, ainsi que nous pouvons nous-mêmes les comprendre, avec moins d'étendue, mais avec tout autant de justesse.

Après les systèmes indépendants et orthodoxes, Colebrooke a traité des systèmes et des sectes hérétiques. Cette partie de ses mémoires est la moins satisfaisante. Les théories de ces sectes n'ont pas été directement étudiées dans les ouvrages où elles sont déposées; elles ne sont guère connues que par des réfutations de leurs adversaires, et l'on comprend tout ce qu'un pareil témoignage doit avoir de suspect. Il suffira donc de dire que Colebrooke expose avec plus ou moins de développement et de certitude les systèmes des sectateurs de Djina, qui, comme les gymnosophistes vus jadis par Alexandre, vont encore aujourd'hui tout nus, ce qui leur a valu dans l'Inde le nom de *digambaras*, c'est-à-dire gens qui n'ont que l'espace pour vêtement. Puis viennent les systèmes des tchârvakâs, qui professent un grossier matérialisme, et qui, confondant l'âme et le corps, ne reconnaissent qu'une seule source à la science, la sensation : les systèmes des pantcharatras, ou sectateurs de Vichnou, et ceux des mahésvaras, ou pasoupatas, sectateurs de Siva.

Enfin Colebrooke s'est occupé du bouddhisme, et l'on peut trouver que le grand indianiste n'a pas fait ici tout ce qu'on devait attendre de lui. Sans doute le bouddhisme n'était pas connu quand Colebrooke publiait ses mémoires, comme il peut l'être aujourd'hui après les excellents ouvrages de MM. Abel Rémusat et Eugène Burnouf; mais Colebrooke aurait pu réunir sur cette doctrine beaucoup plus de renseignements qu'il ne l'a fait. Toutefois, n'insistons pas sur cette lacune dans les efforts d'un homme à qui la science doit tant, et cette lacune d'ailleurs peut être aujourd'hui très-aisément comblée.

Doit-on comprendre le bouddhisme, c'est-à-dire une religion qui compte plus de 300 millions d'adhérents, parmi les systèmes de philosophie? Et doit-on l'étudier au même titre qu'on étudie le sânkhya et le nyâya? Colebrooke a répondu affirmativement à cette question par l'essai même qu'il a tenté, et l'on croit pouvoir affirmer que Colebrooke a raison. Bouddha ne s'est donné que pour un philosophe; il n'a jamais prétendu parler au nom de la Divinité; et c'est par des préceptes de morale et des théories de métaphysique qu'il a fait la grande réforme à laquelle son nom est attaché. Il a été d'abord le docile élève des brahmanes; et c'est en se séparant d'eux sur des questions de psychologie et de métaphysique, qu'il a fondé sa propre doctrine. Si plus tard cette doctrine, d'abord fort simple et fort claire, a été modifiée par la superstition, si elle est devenue une religion, et l'une des plus bizarres et des plus extravagantes, le fondateur n'y est pour rien. Il n'a fait personnellement qu'un système de philosophie, comme tous les autres sages dont les noms viennent de passer devant nous. Comme eux, il a prétendu donner à l'homme les moyens d'assurer son salut éternel, et il n'a pas voulu aller au delà. Ses théories étaient si bien appropriées au temps qui les recevait, aux peuples, aux mœurs qu'elles devaient convaincre et purifier, qu'elles ont pris un immense empire, et que la loi morale prêchée au nom d'un homme a eu autant de sectateurs que les lois prêchées ailleurs au nom de Dieu lui-même. Mais ceci n'importe en rien. Bouddha est donc certainement un philosophe, et l'histoire de la philosophie peut revendiquer l'examen de son système, sans empiéter en quoi que ce soit sur le domaine des religions ou de la théologie.

La seule et considérable difficulté, c'est de savoir quelle est la source précise où nous pouvons puiser sa doctrine. Bouddha n'a rien écrit lui-même, il s'est contenté de prêcher durant près de cinquante ans. Sa parole a été recueillie d'abord par ses disciples, et déposée par eux dans quelques ouvrages qui ont ensuite donné naissance à une telle multitude de livres de toute espèce, qu'il est à peu près impossible de se reconnaître dans cette effroyable abondance de documents. Ils sont en sanscrit, en pali, en chinois, en mongol, en thibétain et dans bien d'autres langues encore, qui les ont reproduits avec une fécondité à peu près incalculable, et une prolixité dont rien dans l'histoire des religions ne peut nous donner la moindre idée. Mais si cet amas confus de richesses est fait pour nous accabler, il a aussi cet inappréciable avantage, que tous ces livres se contrôlent les uns les autres, puisqu'ils ne sont tous que des traductions plus ou moins fidèles d'un certain nombre d'originaux. Le problème se réduisait donc à ceci : retrouver les écrits qui contiennent primitivement la doctrine de Bouddha, le récit de sa vie et la tradition de sa parole. Eh bien, ce problème est aujourd'hui résolu, et les originaux sont trouvés : ils sont en sanscrit, et un résident anglais à la cour de Népâl, M. Brian Houghton Hodgson, a su se les procurer par de longues et pénibles recherches. Ces livres sont conservés dans les monastères bouddhiques du Népâl, et M. Hodgson a pu en obtenir des copies, dont l'une appartient à la Société asiatique de Paris. C'est sur ces documents authentiques qu'un membre illustre de l'Institut, M. Eugène Burnouf, a pu composer son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, ouvrage qui marque une ère nouvelle dans ces graves études. C'est donc au sanscrit qu'il faut s'adresser pour avoir la connaissance du bouddhisme, comme c'est le sanscrit aussi qui nous donne tous les autres systèmes de philosophie indienne. Si l'on en croit les témoignages les plus formels de la grande collection thibétaine de livres bouddhiques appelés *Kah-Gyour*, les originaux sanscrits auraient été rédigés à trois reprises différentes, d'abord aussitôt après la mort de Bouddha ou Sakya-Mouni, par une assemblée ou concile de cinq cents religieux, qui confia ce travail sacré aux trois disciples les plus illustres du maître, Kasyapa, Ananda et Oupali. Une seconde rédaction aurait été faite, ou, pour mieux dire, de nouveaux ouvrages canoniques auraient été ajoutés aux premiers, cent dix ans après la mort de Sakya-Mouni, dans un second concile tenu à Patalipoutra, sous le règne d'Asoka. Enfin un troisième concile aurait été tenu un peu plus de quatre cents ans après la mort du Bouddha pour arrêter définitivement la liste des livres réputés orthodoxes, et réunir les sectes diverses, qui étaient alors au nombre de dix-huit. Ce sont ces ouvrages sanctionnés par les conciles et qui sont la base du bouddhisme, que M. Hodgson a su découvrir : ce sont ces ouvrages qu'a lus et analysés M. Burnouf. Il faut ajouter que tous ces faits capitaux, non pas seulement

pour le bouddhisme et la philosophie, mais pour l'histoire de l'Inde et celle de l'humanité, sont confirmés de la manière la plus irrécusable par les témoignages sans nombre des auteurs chinois, dont la curiosité et l'exactitude chronologiques sont en quelque sorte proverbiales. M. Abel de Rémusat a traduit sous le titre de *Foe, Koue, Ki*, un ouvrage chinois qui renferme le récit d'un voyage fait, de l'an 399 à 414 de notre ère, de la Chine dans l'Inde, et qui représente l'état du bouddhisme dans ces contrées à cette époque reculée. D'autres témoignages tout aussi authentiques attestent que le bouddhisme a été introduit pour la première fois en Chine par un religieux bouddhiste suivi de dix-huit autres en l'an 217 avant Jésus-Christ.

Le bouddhisme aura donc sur tous les autres systèmes de philosophie indienne ce double avantage, qu'on pourra lui assigner une existence historique, et qu'on connaîtra la vie du personnage qui l'a fondé. Il reste sans doute encore bien des nuages, et, par exemple, la chronologie chinoise place la naissance de Sakya-Mouni à l'an 1027 avant notre ère, tandis que les traditions singhalaises la mettent cinq cents ans plus tard à peu près, c'est-à-dire à l'an 547 avant Jésus-Christ. C'est là sans doute une dissidence de haute importance, et nos orientalistes sauront certainement l'éclaircir : mais aujourd'hui l'on peut affirmer sans la moindre hésitation que le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne ; ce grand résultat ne peut être apprécié complétement que par ceux qui savent tout ce qui manque à l'Inde en fait d'histoire et de chronologie.

Ce n'est pas ici le lieu de parler des conséquences sociales et politiques qu'a entraînées le bouddhisme : elles sont immenses, et, sans que le Bouddha ait directement prêché la destruction des castes et l'égalité des hommes, il a bouleversé la société indienne, ou, pour mieux dire, il a fondé un ordre social tout nouveau chez les peuples qui ont adopté ses doctrines. Philosophiquement, ces doctrines sont fort simples, et rien n'est plus facile à comprendre. Dans l'Inde, toute la religion, toutes les écoles de philosophie, sans aucune exception, croyaient à la métempsycose, c'est-à-dire à des renaissances successives auxquelles l'homme est condamné, et qui, sous des formes diverses, le soumettent fatalement aux épreuves que tout être subit en cette vie. C'est là le fait capital qui domine toutes les doctrines, qu'elles soient religieuses ou philosophiques. De là ces promesses de libération que toutes ont faites aux hommes, soit au nom des védas, soit au nom de la science. Par la science ou la piété, l'homme pouvait, selon elles, arriver à se soustraire à cette loi redoutable, et la béatitude consistait à s'absorber dans le sein de Brahma, c'est-à-dire en Dieu. Mais il ne paraît pas que cette libération promise par la religion et la philosophie fût suffisante pour satisfaire l'esprit indien, ou plutôt pour le rassurer. Comme Brahma ou Dieu est trop souvent confondu avec le monde dans les croyances indiennes, Brahma subissait lui-même, en partie du moins, le perpétuel changement auquel ce monde est soumis. Être absorbé dans Brahma, ce n'était donc pas avoir échappé aux dangers et aux misères de la transmigration. Le seul moyen d'y échapper, c'était l'anéantissement. Voilà ce que le Bouddha vint apprendre au monde indien, et voilà la doctrine, toute désolante qu'elle peut être, toute contradictoire qu'elle est aux instincts les plus manifestes de la nature humaine, qui sous le nom de bouddhisme règne aujourd'hui encore sur une portion considérable du genre humain. Mais comment l'homme peut-il arriver à l'anéantissement, au nirvâna? Bouddha répond : par la science, c'est-à-dire par la connaissance illimitée des lois physiques et morales du monde tel qu'il est, ou bien encore par la pratique des six perfections transcendantes, l'aumône, la vertu, la science, l'énergie, la patience et la charité. Le nom même de *Bouddha* ne veut pas dire autre chose que *savant ;* et tout homme peut devenir bouddha, quelles que soient sa caste et sa naissance, par les moyens mêmes qui ont mené Sakya-Mouni au nirvâna.

Voilà en quelques mots la doctrine du Bouddha, et cette doctrine est appuyée d'abord par les exemples de vertu et de sainteté que Sakya-Mouni a donnés durant sa vie entière, puis par des principes de la plus subtile et parfois de la plus profonde métaphysique. On a remarqué avec raison que cette théorie se rapprochait beaucoup de celle du sânkhya athée de Kapila, et comme cette dernière n'a jamais été accusée par ses adversaires même les plus prononcés d'avoir rien emprunté au bouddhisme, il nous est permis de croire qu'elle l'a précédée, et qu'ainsi Kapila est antérieur à Sakya-Mouni, comme l'attestent d'ailleurs toutes les traditions indiennes.

Il n'est pas nécessaire d'en dire ici davantage sur le bouddhisme. Joint aux autres systèmes, il achève et complète la philosophie indienne, dans laquelle on doit le comprendre sans aucun doute. La philosophie sanscrite s'offrira donc à nous avec cette abondance de théories et d'ouvrages de toutes sortes que révèlent les recherches et les énumérations de Ward et de Colebrooke. Elle occupera certainement notre siècle et ceux qui le suivront autant que la philosophie grecque a pu occuper le XVIe, et elle apportera des éléments nouveaux et considérables à l'histoire et à la science. Ses monuments à peu près innombrables seront publiés, traduits, commentés, et ce ne sera pas l'un des moindres services que la philologie orientale pourra nous rendre, après nous en avoir déjà tant rendu. C'est une tâche dès aujourd'hui glorieusement commencée : il ne faut plus que le temps, qui ne manque jamais aux efforts des hommes ; et si nous ne sommes pas destinés nous-mêmes à voir cette tâche accomplie, nous pouvons prévoir une époque où certainement elle le sera.

Il est déjà, en ce qui concerne le développement général de la philosophie indienne, quelques points des plus graves que la science a discutés, et que nous pouvons indiquer succinctement. Ces points sont la classification des systèmes, leur époque, leur forme et leur valeur.

M. Cousin a tenté, dans son cours de 1829, de classer les systèmes indiens ; et il a mis dans cette délicate recherche toute la réserve qu'elle exige. La classification des systèmes indiens peut être de deux sortes, ou chronologique, ou purement théorique. Chronologiquement, la question est à peu près insoluble, si l'on veut exiger ici une précision et une exactitude entières. D'abord il paraît bien que les diverses écoles ont remanié à plusieurs reprises leurs théories et les monuments qui les conservent. Il en est résulté que la plupart des systèmes se citent les uns les autres pour se combattre, et qu'ainsi ils se supposent mutuellement : M. Cousin a parfaitement montré tout ce que ce fait jetait d'obscurité et de confusion sur l'ordre et la succession vraie de ces systèmes. Il a cru donc devoir abandonner les témoignages directs qui sont insuffisants et équivoques, et ne devoir s'adresser qu'à la théorie, c'est-à-dire aux lois mêmes de

l'esprit humain, attestées par l'ordre selon lequel se sont développés dans d'autres contrées, à d'autres époques, des systèmes de philosophie analogues aux systèmes sanscrits. M. Cousin n'a pas prétendu attribuer à cette mesure plus de rigueur qu'elle n'en a; il n'a pas dit qu'elle fût irréprochable; il a dit seulement avec toute raison qu'elle était actuellement la seule. C'est en la suivant qu'il a classé les systèmes dans l'ordre suivant : la mîmânsâ, le védânta, le nyaya, le veiséshikâ, et au dernier rang le sânkhya comme le plus indépendant de tous, soit le sânkhya de Kapila, soit celui de Patandjali. Nous croyons que les faits rapportés plus haut doivent faire admettre un changement dans cet ordre : le védânta paraît très-certainement le dernier des systèmes, d'abord parce qu'il cite tous les autres, y compris le bouddhisme, et ensuite parce que, tout en se tenant à l'orthodoxie la plus scrupuleuse, il ajoute évidemment aux védas des développements qui n'ont pu être que le résultat d'une longue polémique. Le védânta n'est pas une simple explication des védas comme la mîmânsâ paraît l'être : c'en est la défense et la justification. Sauf cette seule exception, rien n'empêche d'admettre l'ordre proposé par M. Cousin, et qui, provisoirement du moins, doit nous suffire.

Mais ce n'est là qu'un ordre purement spéculatif; et nos habitudes demandent quelque chose de plus positif et de plus précis. C'est un besoin pour nous de connaître la chronologie dans ces grands mouvements de la pensée, tout aussi bien que dans les révolutions politiques. Mais l'Inde malheureusement n'a pas de chronologie, et nous devons nous en tenir à ce que nous ont appris les peuples voisins, et spécialement les Chinois. La date assignée plus haut au bouddhisme doit nous servir ici de point de repère. Incontestablement le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne; et comme une révolution religieuse de cet ordre ne se produit pas tout à coup, et qu'il faut, avant d'éclater, qu'elle ait été dès longtemps préparée par des discussions et des examens de toute sorte, on peut croire que la plupart des systèmes de philosophie, si l'on excepte le védânta, sont antérieurs au bouddhisme, surtout si l'on songe que rien, dans les monuments non plus que dans les traditions, ne combat cette hypothèse. Il faut ajouter que les témoignages incontestables des lieutenants d'Alexandre, conservés par les historiens grecs, nous montrent les mœurs et les croyances indiennes à cette époque telles que nous les retrouvons dans les monuments de la philosophie : rien n'empêche de croire que ces gymnosophistes tant admirés de l'antiquité ne fussent, dès le temps de l'expédition macédonienne, déjà en possession de la plupart des idées et des théories que ces monuments renferment.

Ce sont là, il faut l'avouer, des indications encore bien vagues; mais il ne faudrait pas cependant les mépriser. Le bouddhisme, ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, suppose, selon toute apparence, l'antériorité du sânkhya athée. D'autre part, nous retrouvons, dans les passages de Strabon, tout succincts qu'ils sont, les doctrines générales des darsanani. Nous croyons que ces deux faits peuvent suffire, si ce n'est pour déterminer précisément la chronologie des systèmes sanscrits, du moins pour affirmer ce point d'une capitale importance, que l'Inde ne doit rien à la Grèce, à laquelle elle est antérieure, et que les systèmes indiens, quand nous les étudions, ne doivent point nous apparaître comme une contre-épreuve apâlie des systèmes grecs. Ce doute a été souvent émis : on l'émettra souvent encore, tout insoutenable qu'il est. C'est là une de ces opinions qui, tout incertaines qu'elles sont, ont très-facilement cours : et parce qu'en général on connaît la Grèce beaucoup mieux qu'on ne connaît l'Inde, on est porté à croire, quand on rencontre des rapports de ressemblance, que la Grèce a été l'original, et que l'Inde n'est que la copie. Ajoutez ces obscures traditions qui retrouvaient dans l'Inde le syllogisme d'Aristote, et vous comprendrez comment quelques esprits peu justes sont arrivés à ne voir aucune originalité dans la philosophie indienne, ni surtout aucune antiquité. Il suffit de parcourir, même superficiellement, les théories principales des systèmes sanscrits, pour voir qu'elles sont parfaitement originales, et ne ressemblent à aucune autre. En outre, il a été prouvé que le syllogisme n'y était pas. Mais on peut aller plus loin, et il ne serait pas impossible de montrer que la Grèce a fait à l'Inde les emprunts les plus considérables.

Il n'y a pas d'esprit sérieux qui ne doive être frappé des trois remarques suivantes : la langue grecque vient tout entière du sanscrit; le polythéisme grec, malgré des différences évidentes, est une reproduction de la mythologie indienne, qui se trouve déjà dans les védas; la métempsycose, telle que semble l'avoir admise Pythagore, telle qu'elle est dans Platon, est la croyance fondamentale de l'Inde à toutes les époques, dans toutes les religions, dans toutes les philosophies.

C'est une chose immense dans la vie d'un peuple, que la langue qu'il parle. Avec sa langue, s'il l'a reçue du dehors, lui ont été nécessairement transmises une foule de notions de tout ordre, et en grande partie les éléments de la culture intellectuelle et de la civilisation. Les Grecs ont cru que leur langue était autochthone, et, jusque dans ces derniers temps, on a pu le croire comme eux. La philologie est une science bien récente, et que, pour ainsi dire, nous avons vue naître; mais elle a déjà obtenu sur certains points des résultats incontestables : et l'un de ceux-là, c'est d'avoir reconnu que le grec dans ses racines, dans la plupart de ses formes, déclinaisons, conjugaisons, etc., est un dérivé du sanscrit. C'est là un fait qui peut être vérifié par quiconque voudra s'en donner la peine; et l'on peut affirmer, sans le plus léger doute, que la langue grecque a tiré son origine de la haute Asie. Il n'importe guère, pour la question qui nous occupe ici, que l'histoire soit tout à fait impuissante à expliquer un fait aussi grave et aussi imprévu : ce fait est certain, et il faut l'admettre, en attendant qu'on puisse l'expliquer.

Il en est absolument de même de la mythologie. Il ne faudrait pas pousser ici les rapprochements plus loin qu'il ne convient; et les différences entre la mythologie grecque et la mythologie indienne sont dans le détail certainement aussi grandes que celles des deux langues. Mais au fond la conception est tout à fait identique. De part et d'autre les forces diverses de la nature sont divinisées : une hiérarchie plus ou moins régulière est de part et d'autre établie entre les dieux qui sont tous pareils. Les attributions sont parfois aussi tout à fait les mêmes, comme les caractères essentiels des divers personnages. Il est impossible d'admettre que ces ressemblances sont fortuites, et qu'elles ne viennent que de l'identité même de l'esprit humain. Évidemment les deux systèmes se tiennent par les rapports les plus intimes et les plus profonds. Ils sont liés par une unité qui est

aussi éclatante que celle des deux langues, si elle n'est pas plus explicable au point de vue de l'histoire.

Enfin une autre analogie frappante, c'est celle que présentent certaines doctrines philosophiques; et cette analogie n'est pas due au hasard plus que les deux autres. La libération est le but de la religion et de la philosophie dans l'Inde; il faut soustraire l'homme à la condition misérable de la renaissance. Platon a-t-il donné un autre but à la philosophie? A quelle fin doit-elle tendre, selon lui? à délivrer l'homme des liens qui lui sont imposés dans les existences successives qu'il doit subir. La philosophie, si l'homme la pratique convenablement, abrégera pour lui le temps de ces épreuves, et elle finira même par l'en exempter. Les mots de libération, de délivrance ne sont pas plus étrangers au platonisme qu'à la philosophie sanscrite. Ce serait mal comprendre Platon, que d'attribuer peu d'importance à ces théories, et de les prendre pour de simples jeux de cet aimable et puissant génie. Platon y revient trop souvent, il y insiste trop sérieusement, pour qu'on puisse les traiter légèrement. Sans doute ces doctrines, bien qu'elles eussent déjà des antécédents dans le système pythagoricien, ne tiennent pas dans Platon la place suprême qu'elles occupent dans la philosophie sanscrite; mais le point de vue est absolument le même; et quand on songe que la langue dans laquelle écrit Platon vient de l'Inde, que les dieux populaires de son pays en viennent également, on peut croire que des croyances philosophiques lui sont venues aussi de cette source, bien que certainement il ne la soupçonnât pas. Le rapprochement du platonisme et de quelques théories indiennes n'est pas du tout arbitraire, comme les rapprochements qu'ont parfois tentés Ward, Colebrooke et quelques autres. L'identité de pensée est manifeste sur un principe essentiel; et ici encore s'en référer au hasard, ce serait fermer les yeux à la lumière.

Nous pouvons donc conclure que l'Inde n'a rien emprunté à la Grèce, et que la Grèce, au contraire, doit beaucoup à l'Inde, qui lui est antérieure de plusieurs siècles. Nous pouvons conclure, malgré Ritter, que la philosophie sanscrite s'est développée longtemps avant l'ère chrétienne, et nous n'exagérons rien en disant que les principaux systèmes étaient fondés six siècles au moins avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'avénement du bouddhisme. La philosophie indienne est donc parfaitement originale.

Une autre preuve qu'il ne faudrait pas négliger, c'est la forme sous laquelle les systèmes indiens se sont produits. Tous sans exception ont la même; et cette forme, que la Grèce n'a jamais connue, est unique dans l'histoire de l'esprit humain. Ce sont des aphorismes, en sanscrit soûtras, tous d'une concision qui exige l'explication d'un commentaire, et qui à eux seuls ne sont guère intelligibles qu'aux disciples qui en ont la clef. Le mot de *soûtra*, en sanscrit, ne veut dire que fil, trame, enchaînement. C'est donc, en quelque sorte, le fil seul de la pensée, la trame la plus grossière de la pensée que donnent les soûtras. Quant à la pensée développée avec tous ses détails, c'est à l'enseignement oral d'abord, et plus tard au commentaire, qu'on doit la demander. Tous les darsanani orthodoxes ou hérétiques, indépendants des védas, ou soumis à l'autorité religieuse, ont eu recours à la forme des soûtras; il n'y a que le bouddhisme, du moins dans les livres que nous connaissons jusqu'à présent, qui ait cru pouvoir secouer cette tradition générale; mais si de la concision la plus extrême le bouddhisme est tombé, par une réaction nécessaire, dans la plus extrême prolixité, il a du moins conservé le nom de *soûtra* à ses principaux monuments; et au milieu des légendes les plus diffuses, c'est encore dans des sentences brèves et parfaitement nettes que se résument les points essentiels de sa doctrine.

Les soûtras sont donc la forme propre de la philosophie sanscrite. La médecine en Grèce a pris une fois avec Hippocrate ce mode d'exposition qu'elle s'est hâtée de quitter. Dans l'Inde, au contraire, il a été général, et il a toujours duré, comme le seul par lequel la science pût se faire comprendre. Ceci est un trait de profonde originalité. Si l'Inde avait reçu de la Grèce, par exemple, sa philosophie, si elle avait une fois connu le style si vrai et si naturel que la Grèce a donné à la science, l'eût-elle jamais quitté pour en choisir un autre si différent et, à tout prendre, si inférieur? Cette forme axiomatique est si bien celle qui convient au génie indien, qu'il y est sans cesse revenu. Après l'âge des commentaires qui ont développé les soûtras pour les éclaircir, et qui ne sont pas fait faute assez souvent d'être aussi diffus que les soûtras étaient précis, est venu l'âge des kârikâs, c'est-à-dire des vers remémoratifs, qui en cinquante ou soixante distiques renfermaient tout un système, que des milliers de commentaires avaient à peine suffi pour expliquer. Telles sont les kârikâs du sankhya et du védânta, publiées par Colebrooke, M. Wilson et M. Windischmann. C'est encore au même besoin que répondent ces résumés. En philosophie, le génie indien a voulu être aussi concis qu'il l'est peu dans sa poésie, et l'on doit ajouter dans tous ses autres développements.

Maintenant, quelle peut être pour nous la valeur des systèmes sanscrits? Cette valeur est double; historiquement, il est à peine nécessaire de le dire, elle est considérable. Voilà comme une révélation de tout un monde philosophique entièrement inconnu, et qui est l'ancêtre du monde grec. Désormais l'histoire de la philosophie, sous peine d'être incomplète, doit remonter jusque-là; il faut étudier l'Inde avant d'en venir à la Grèce : le berceau de l'esprit humain est dans l'Asie. Théoriquement, la valeur de la philosophie indienne est sans doute moins grande; mais il ne faut pas croire pourtant que, sous le rapport de la doctrine, ces études ne puissent pas nous être très-profitables. Au fond, qu'est-ce que cette libération poursuivie avec une si vive et si générale ardeur par toutes les écoles, par toutes les sectes? Ce n'est pas autre chose qu'une solution du grand mystère de l'union de l'âme et du corps. Cette question-là, bien comprise, résout tous les problèmes; bien développée par la science, elle embrasse toutes les autres questions. Les Indiens l'ont posée, l'ont résolue tout autrement que nous. C'est un grand témoignage que le leur, quand on songe au nombre et à l'importance des monuments intellectuels de toute sorte qu'ils ont produits. Leur solution, tout étrangère qu'elle est aux habitudes de notre esprit, aux croyances et aux opinions du monde occidental, appelle un sérieux examen, et certainement cet examen lui sera donné. Il est digne d'esprits impartiaux et vraiment amis de la vérité de recueillir toutes les voix sur ce grand et éternel problème de la destinée humaine. La voix qui nous vient de l'Inde n'est ni la moins puissante, ni la moins belle, et notre siècle fera bien de l'écouter. Ce qu'il en a entendu déjà doit lui donner curiosité et courage. La pensée indienne nous est sans doute bien peu accessible encore; mais les moyens par lesquels on peut la pénétrer et la

conquérir sont désormais connus, et ces moyens sont infaillibles, s'ils sont d'un difficile emploi.

En un mot, rien dans l'histoire de la philosophie n'est aujourd'hui plus neuf ni plus important que l'étude des systèmes indiens.

Pour la bibliographie, il faut lire les principaux ouvrages mentionnés dans ce travail, et avant tous les autres les *Essais* de Colebrooke, 2 vol. in-8, Londres, 1837. Il faut lire aussi l'ouvrage de M. Ward, *Aperçu de l'histoire, de la littérature et de la mythologie des Indiens*, 2 vol. in-4, Sérampore, 1818; la 4e partie de l'*Histoire de la philosophie*, par M. Windischmann; la *Sânkhya Kârikâ*, publiée en sanscrit et en anglais par M. Wilson, in-4, Oxford, 1837; la même, par M. Lassen, sanscrit et latin, Bonn, 1832; la *Kârikâ de Sankara*, pour le védânta, publié par M. Windischmann; ib., 1833; enfin le *Mémoire* de M. Barthélemy Saint-Hilaire *sur le nyâyâ*, avec une traduction des soûtras de la première lecture, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III. Consultez également l'*Histoire générale de la philosophie*, par M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8; et l'*Histoire de la philosophie* de Ritter, t, I, p. 53, et t. IV, p. 283, traduction française. Voy. les articles GOTAMA, KANADA, KAPILA, NYAYA, etc. B. S.-H.

INDIVIDU, INDIVIDUALITÉ (du verbe latin *dividere* et du signe négatif). On entend par individu, non ce qui est absolument indivisible, mais ce qui ne peut être divisé sans perdre son nom et ses qualités distinctives; une chose que l'on ne saurait partager en plusieurs autres de la même nature que le tout. Ainsi, dans un animal, dans une plante, on distingue sans peine plusieurs parties; toutes ces parties peuvent être séparées les unes des autres, mais alors l'animal ou la plante seront complétement détruits, et les parties elles-mêmes ne tarderont pas à se dissoudre. Il en est tout autrement d'une pierre ou d'un morceau de métal : car chacune des molécules dont ces deux corps se composent est exactement de la même nature et peut avoir la même durée que le tout. Ce que nous disons de la plante et de l'animal s'applique à plus forte raison à l'homme, chez qui l'on trouve, indépendamment de l'organisation et de la vie, la sensibilité et l'intelligence. Le partage d'un être sensible et intelligent en plusieurs autres êtres de même nature se conçoit encore bien moins que celui d'un corps organisé et vivant. Ce n'est donc qu'à ces trois degrés supérieurs de l'existence, l'organisme, la vie et la pensée, qu'on rencontre des individus: la nature brute n'offre que des échantillons.

Mais chacun de ces trois caractères, tout indivisible qu'il est dans un certain être, est cependant commun à plusieurs êtres, et même à plusieurs espèces, à plusieurs genres à la fois. Il nous faut donc quelque chose de plus, par quoi nous puissions distinguer les uns des autres les individus semblables, c'est-à-dire de la même espèce. En d'autres termes, l'organisme, la vie et la pensée nous représentent à merveille les conditions générales de l'individualité, ou les limites hors desquelles nulle existence individuelle n'est possible; mais il nous reste encore à chercher ce que c'est que l'individualité elle-même, ce qui fait qu'un animal ou une plante d'une certaine espèce se distingue de tous les animaux, de toutes les plantes de la même espèce; ce qui fait qu'un homme, un être pensant placé sous l'empire des lois générales de l'intelligence, se distingue intérieurement de tous les êtres du même ordre. C'est ce problème qui a tant occupé les philosophes du moyen âge, principalement Duns-Scot, sous le nom barbare de principe d'individuation (*principium individuationis*), ou le titre encore plus étrange de hæccéité (*hæcceitas*, et quelquefois *ecceitas*, c'est-à-dire la qualité d'être telle chose, *hæc*, celle que l'on montre au doigt, *ecce*, et non pas une autre).

Il n'y a de véritable individualité, comme il n'y a de véritable identité en ce monde que chez l'homme, ou plutôt dans l'âme humaine. Elle consiste dans la conscience que nous avons d'être une personne, c'est-à-dire une force intelligente et responsable : car il résulte nécessairement de ce double caractère, que rien ne peut se substituer à nous, ne peut se confondre avec nous. De plus, ce caractère est l'objet d'une aperception immédiate et infaillible, la même qui me donne mon existence, et sans laquelle on ne conçoit pas la pensée. Notre individualité est donc en même temps la substance et le fond de notre être; elle ne dépend d'aucune circonstance extérieure.

Il n'en est pas ainsi des êtres, c'est-à-dire des corps organisés, qui ne possèdent que la vie sans l'intelligence et sans la liberté. D'abord l'organisation et la vie ne sont que des phénomènes, et des phénomènes multiples et composés. Leur individualité dépend, non pas du corps dans lequel elles nous apparaissent, puisque ce corps se renouvelle sans cesse, mais du point qu'elles occupent dans l'espace et de l'instant où elles ont commencé dans la durée, deux circonstances purement extérieures. Ces deux circonstances, comme Locke l'a parfaitement démontré, constituent le véritable principe de l'individuation pour les choses physiques. Mais la raison et l'observation nous apprennent en même temps qu'il peut y en avoir beaucoup d'autres. Les conditions générales de la vie et de l'organisme dans un certain genre, dans une certaine espèce, peuvent être et sont en effet réalisées sous des formes, dans des natures et des combinaisons extrêmement diverses. C'est en s'attachant exclusivement à ces dernières différences, sans tenir aucun compte des premières, que Leibniz est arrivé à son fameux principe des indiscernables (*principium indiscernibilium*). Ce principe, c'est qu'il ne peut pas exister dans la nature deux êtres exactement semblables, c'est-à-dire ayant mêmes qualités et même quantité: car les qualités d'un être n'étant pas autre chose que son essence, cette parfaite similitude dont nous venons de parler ne serait pas autre chose que l'identité. Mais Kant objecte avec raison que deux objets ont beau être parfaitement semblables, s'ils n'existent ni dans le même lieu ni dans le même instant, il est impossible de les confondre. La différence des lieux et des temps, autrement appelée la différence numérique, suffit donc à la distinction ou à l'individualité des choses, et sans elle toutes les autres ne sont rien. Qu'est-ce que c'est, en effet, que cette diversité d'essence, c'est-à-dire de quantité et de qualité qu'exprime la proposition de Leibniz? Pas autre chose qu'une abstraction : car certainement tous ces objets si variés dont il plaît à mon imagination de peupler l'univers, ne sont que des idées tant que chacun d'eux n'occupe pas un lieu et un temps déterminé. Or, il n'y a point de raisonnement *a priori*, il n'y a que la seule perception qui puisse m'assurer de ce fait. En d'autres termes, c'est par la diversité de nos perceptions que nous sommes en état de juger de la diversité des objets, comme c'est par l'unité de conscience que nous nous assurons de l'unité et de l'identité de notre *moi*. Otez la conscience et la perception, en un mot, ôtez l'expérience, et il n'y a plus aucun moyen de consta-

ter l'existence des individus; vous n'aurez à leur place que des idées générales, c'est-à-dire des abstractions. D'un autre côté, ôtez la raison ou quelques-unes de ses idées les plus essentielles, par exemple les idées d'unité, d'identité, de finalité, sans lesquelles on ne peut concevoir ni l'organisme, ni la vie, ni la pensée; aussitôt vous rendez impossible l'existence des individus; vous vous mettez hors d'état de les concevoir, et ne laissez subsister à leur place que des phénomènes et des collections de phénomènes. Le premier de ces deux excès est le caractère de l'idéalisme; le second celui du sensualisme. L'un et l'autre nous jettent également hors de la réalité.

INDUCTION. Lorsque, entre deux ou plusieurs faits, de quelque nature qu'ils puissent être, nous avons observé une telle relation que l'un est toujours précédé, ou suivi, ou accompagné de l'autre, dans une certaine mesure et d'une certaine manière, nous transportons cette même relation du lieu, du temps où nous l'avons aperçue à tous les lieux et à tous les temps, des êtres ou des objets, nécessairement en petit nombre, sur lesquels s'est exercée notre expérience, à tous les êtres et à tous les objets semblables. Ainsi nous avons remarqué plusieurs fois, hier, aujourd'hui, l'année passée, et chaque fois dans des circonstances différentes, que, sous tel degré de froid, l'eau se condense et se change en glace; que, sous tel degré de chaleur, elle se dilate et se transforme en vapeur : nous croyons alors avec une entière confiance qu'il en a été et qu'il en sera ainsi toujours; qu'il en a été, qu'il en sera ainsi partout. Mais nous ne sommes pas obligés de nous en tenir là: à l'eau nous pouvons substituer d'autres liquides, par exemple du lait, du mercure, de l'huile; et voyant toujours les mêmes phénomènes se produire sous des températures quelque peu différentes, nous affirmons d'une manière générale que le froid produit la congélation des liquides, et que la chaleur les fait entrer en ébullition. C'est cet acte de notre intelligence par lequel nous faisons passer (*ducere in*, ἐπαγωγή en grec) à tous les points de l'espace et de la durée, et à une série indéfinie d'existences semblables ce que nous avons observé dans tel lieu, dans tel moment, et dans un nombre restreint d'individus, qui est désigné par les philosophes sous le nom d'*induction*. *Hœc*, dit Cicéron (*Topic.*, c. x), *ex pluribus perveniens quo vult, appellatur inductio, quæ græce* ἐπαγωγή *nominatur*.

C'est donc à juste titre qu'on se représente généralement l'induction comme la contre-partie du syllogisme, et qu'on l'a définie une manière de raisonner qui consiste à tirer de plusieurs cas particuliers une conclusion générale. Son caractère le plus essentiel, en effet, est d'élever notre esprit de la connaissance des phénomènes à celle des lois ou des principes qui les contiennent virtuellement; tandis que le syllogisme ou le raisonnement déductif nous fait descendre, au contraire, des principes et des lois aux diverses applications dont ils sont susceptibles. Or, dans cette marche ascendante ou cette généralisation successive de l'induction, on peut distinguer trois degrés très-nettement séparés l'un de l'autre, et d'où nous tirerons facilement tout à l'heure toutes les règles qui gouvernent ce genre de raisonnement: 1° le phénomène qu'un certain objet ou un certain être nous a présenté plusieurs fois, en des moments et en des lieux déterminés, nous l'admettons pour toute la durée de cet être et pour tous les points de l'espace où il peut être transporté, à la condition qu'on ne changera rien aux circonstances dans lesquelles le phénomène s'est toujours produit: c'est par ce moyen que nous reconnaissons dans les choses des attributs essentiels et des propriétés invariables; 2° ce que nous avons observé dans quelques êtres d'une parfaite ressemblance, du moins aussi parfaite que la nature le comporte, nous l'affirmons sans distinction de temps ni de lieux de tous les êtres semblables aux premiers, et que notre esprit se représente par un même type: c'est ainsi que nous reconnaissons non-seulement des propriétés invariables, mais des propriétés générales, c'est-à-dire communes à tous les individus d'une même espèce; 3° enfin ce que nous avons observé dans plusieurs espèces, c'est-à-dire dans des êtres semblables par certaines qualités, et différents par beaucoup d'autres, nous l'attribuons à tous ceux qui possèdent les premières de ces qualités, ne tenant compte des autres que pour marquer les degrés et les proportions dont le phénomène en question est susceptible: c'est ainsi que nous arrivons à découvrir, avec les rapports des espèces aux genres, des lois, des propriétés, des forces de plus en plus générales, et que l'univers se montre à nos yeux dans son unité et sa sublime harmonie.

Il suffit de définir l'induction pour faire comprendre aussitôt quelle place elle occupe, quel rôle indispensable elle joue, non-seulement dans la science ou dans l'ordre de la spéculation, mais dans la vie pratique, dans le cours ordinaire de l'existence humaine.

Supprimez l'induction dans l'ordre scientifique, vous faites disparaître d'abord, avec leurs ramifications innombrables, les sciences physiques et naturelles. Il est bien évident, en effet, que toutes les sciences de cette espèce et les différents arts qui en dépendent ne reposent que sur des classifications et des lois. Or, ces deux sortes de résultats sont dus également à l'induction. C'est par leurs propriétés que les objets de la nature se partagent en différentes classes, en différents genres et en différentes espèces; et que ces genres et ces espèces se distinguent les uns des autres. Mais l'idée de propriété ne se forme pas en nous d'une autre manière que l'idée de loi. Comment savons-nous, par exemple, que la chaleur a la propriété de fondre la cire? Parce que chaque fois que nous avons placé un morceau de cire en présence du feu nous l'avons vu entrer en fusion. Un observateur exact ne s'arrête pas là: il ne lui suffit pas de s'être convaincu que la chaleur fait fondre la cire; il faut qu'il sache à quel degré de chaleur ce phénomène a lieu. C'est ainsi qu'il constatera en même temps la propriété et la loi qui la régit. La seule différence entre Galilée découvrant la loi de la chute des corps, et l'enfant ou le paysan qui se borne à leur attribuer la pesanteur, c'est que les expériences de l'un sont plus précises et plus nettes que celles de l'autre; mais tous deux font usage du même procédé; ce qu'ils ont reconnu vrai dans certains lieux, dans certains temps, dans certains objets, ils le transportent à tous les lieux, à tous les temps et à tous les objets semblables. Les choses ne se passent pas autrement dans le monde moral, c'est-à-dire dans l'étude de l'âme humaine, et dans toutes les sciences qui s'y rattachent de près ou de loin. La même suite d'opérations qui nous fait trouver les propriétés et les lois de la matière, nous découvre aussi les facultés et la plupart des lois de l'esprit, nous montre quels sont les mobiles et les passions du cœur humain, comment ils se développent ou dans l'individu ou dans la société, et par quel art on les contient dans les limites de leur destination. Avec les sciences naturelles, si l'on

ôtait à l'esprit humain l'usage de l'induction, disparaîtraient donc aussi toutes les sciences morales. La métaphysique elle-même ne peut pas s'en passer : car la métaphysique ne se sépare pas de la psychologie; et les principes absolus de la raison, s'ils ne se rapportent pas à un être intelligent, libre, possédant dans toute leur extension ou dans leur essence infinie les mêmes facultés que nous possédons sous un mode relatif et fini, ne sont que des abstractions vides de sens (voy. Dieu, Infini, Création, etc.). Il ne resterait donc que les mathématiques, qui réellement sont indépendantes du procédé inductif; mais quel intérêt pouvons-nous y attacher en l'absence des autres sciences, c'est-à-dire quand elles ne peuvent plus s'appliquer à rien de réel, quand elles ne servent plus à déterminer les lois et les formes de la nature?

Supprimez l'induction dans le cours ordinaire de la vie, et il n'y aura plus ni sagesse, ni prévoyance, ni règles d'industrie, ni plans de conduite : car nous ne serons par sûrs que les mêmes moyens pourront atteindre deux fois de suite les mêmes fins; nous ne serons pas sûrs de conserver d'un instant à l'autre les mêmes facultés et les mêmes besoins, ou de retrouver hors de nous la même nature. Ainsi que M. Royer-Collard le remarque avec beaucoup de sens (*Fragments* publiés par M. Jouffroy dans la traduction des *Œuvres complètes* de Reid, t. IV, p. 281 et suiv.), c'est l'induction qui nous persuade de la permanence du monde extérieur, dont la perception et le principe de causalité ne constatent que l'existence actuelle; c'est l'induction qui nous met en rapport avec la nature, qui lui donne la vie et en quelque sorte la parole, en nous faisant regarder chaque événement comme un indice infaillible et du passé et de l'avenir; c'est l'induction qui nous met en commerce avec nos semblables, en donnant une valeur constante aux signes, soit naturels, soit artificiels, de la pensée et du sentiment. Or, ces trois résultats sont également nécessaires pour donner de la suite et pour donner un but à nos actions.

Puisque telle est la place que tient l'induction dans l'ensemble de notre existence, il est clair qu'elle est aussi ancienne que la nature humaine, et personne ne peut sans folie s'attribuer l'honneur de l'avoir inventée. Mais il est vrai que ses règles ne sont connues avec précision et appliquées avec ensemble à l'observation de la nature, que depuis la naissance de la philosophie ou plutôt de l'esprit moderne. La raison en est facile à concevoir : c'est que l'induction suppose la plus entière indépendance et du côté de l'imagination et du côté de l'autorité. Elle n'est pas, comme le syllogisme, un instrument docile qu'on applique à tout ce qu'on veut, à l'hypothèse comme à la vérité, à des principes d'emprunt comme à ses propres convictions; de plus elle n'a aucune forme déterminée qu'on puisse substituer à sa place, et avec laquelle il soit possible de donner le change; elle n'admet pas d'intermédiaire entre l'esprit et les choses; elle met notre intelligence directement aux prises avec la nature. Aussi son avénement dans le champ de la science a-t-il été signalé par les plus brillantes découvertes. Le *Novum Organum* a été la conséquence et, si l'on peut parler ainsi, la consécration légale de cette révolution, dont Copernic, Képler et surtout Galilée furent les véritables auteurs. C'est bien assez pour la gloire de Bacon d'avoir été à la fois et l'avocat et le législateur de la puissance nouvelle, dans un temps où elle n'était encore reconnue que par quelques hommes de génie Toutefois, il ne faut rien exagérer. L'induction, si complétement négligée pendant le cours du moyen âge, n'a pas été étrangère aux philosophes de l'antiquité. Aristote la définit avec beaucoup de justesse dans plusieurs passages de ses *Analytiques* (*Prem. Analyt.*, liv. II, ch. XXIII; *Dern. Analyt.*, liv. I, ch. XVIII, et liv. II, ch. XIX); il fait mieux que la définir, il en montre les résultats dans son *Histoire des animaux;* et longtemps avant lui le père de la médecine et de la philosophie naturelle, Hippocrate, l'avait mise en pratique avec un éclatant succès. Elle est l'âme de la philosophie de Socrate et de Platon.

Nous savons à présent en quoi consiste et à quoi sert l'induction; nous avons vu comment elle se lie à toutes les opérations de l'âme humaine, et à quel point elle a contribué à l'émancipation générale des sciences; mais cela ne suffit pas : il faut que nous puissions dire sur quel principe elle repose, et à quels titres ou sous quelles conditions ses résultats doivent être acceptés pour légitimes.

Aristote, tout en nous montrant l'induction tantôt comme une espèce de syllogisme, tantôt comme une opération opposée au syllogisme, ne cherche nulle part à en déterminer le principe. Cette question ne s'est pas présentée davantage à l'esprit de Bacon, quoique l'induction ait été le seul objet de ses recherches philosophiques. C'est un génie d'une tout autre portée, c'est Newton, si nos souvenirs ne nous trompent pas, qui, dans ses *Regulæ philosophandi*, a exprimé pour la première fois, sous une forme précise, le principe fondamental de tout raisonnement inductif : « Des effets généraux du même genre ont, dit-il, les mêmes causes. » *Effectuum generalium ejusdem generis eædem sunt causæ.* En d'autres termes, les mêmes causes produisent des effets semblables. Le principe inductif, d'après cette proposition, ne serait donc qu'une application du principe de causalité : il consisterait à croire qu'entre l'effet et la cause il y a une relation telle que l'identité de celle-ci se manifeste par la constance et par l'unité de celui-là. C'est un fait remarquable que Hume, en attaquant le principe de causalité, ait été obligé de ruiner du même coup le principe d'induction. Selon le célèbre auteur des *Essais philosophiques* et du *Traité de la nature humaine*, toute induction se fonde sur l'habitude, c'est-à-dire sur une disposition personnelle qui n'a rien de commun avec la vérité, ni avec la nature des choses. « Après avoir observé, dit-il (*Essais philosophiques*, essai V), la liaison constante de deux choses, de la chaleur, par exemple, avec la flamme, ou de la solidité avec la pesanteur, nous ne sommes déterminés que par *habitude* à conclure de l'existence de l'une de ces choses l'existence de l'autre; autrement, ajoute Hume, il est impossible de nous expliquer pourquoi nous conclurons de mille cas ce que nous ne saurions conclure d'un cas unique, quoique le même à tous égards. » Reid, et avec lui toute l'école écossaise, reconnaît, au contraire, dans le principe d'induction, un fait irréductible de l'esprit humain, une croyance primitive et absolument originale qu'on peut énoncer en ces termes : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » Cette croyance, dans le langage philosophique, se traduit par cette proposition : « La nature est gouvernée par des lois invariables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai VI, ch. V.) M. Royer-Collard, en adoptant la proposition de Reid, a cru nécessaire de la partager en deux, comme si elle renfermait deux principes distincts. « Le prin-

cipe d'induction, dit-il (*Fragments* publiés par M. Jouffroy, *ubi supra*), repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables : voilà le premier ; l'univers est gouverné par des lois générales : voilà le second. Il suit du premier que, connues en un seul point de la durée, les lois de la nature le sont dans tous ; il suit du second que, connues dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas parfaitement semblables. » Longtemps avant Reid et avant M. Royer-Collard, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* (4ᵉ partie, ch. XVI) ont donné exactement la même base *au jugement que l'on doit faire des accidents futurs*, c'est-à-dire au jugement inductif. Enfin, d'autres, on peut le dire, plus aristotéliciens qu'Aristote, ont voulu confondre entièrement l'induction avec le syllogisme ; mais ils considérèrent le syllogisme sous deux points de vue, celui de l'extension et celui de la compréhension. Quand je dis que Pierre doit mourir, parce que Pierre est un homme, et que tous les hommes sont mortels, je me place au point de vue de l'extension : car je ne considère dans ce cas que le nombre des êtres auxquels s'applique une certaine idée. Si je m'occupe, au contraire, des attributs, des qualités, ou, pour employer le terme consacré, de l'essence que cette idée représente, je me place au point de vue de la compréhension, et je suis forcé alors de reconnaître que l'essence ou la nature de l'individu comprend nécessairement celle de l'espèce, et que la nature de l'espèce comprend les qualités distinctives du genre. Or, tel est précisément, d'après l'opinion que nous exposons, le principe de l'induction. L'expérience n'y ajoute rien ; elle nous apprend seulement à démêler dans chaque être les qualités essentielles et invariables des modifications fugitives qui les accompagnent. Nous venons de résumer à peu près toutes les solutions qu'on a données du problème qui nous occupe en ce moment.

Il faut écarter d'abord celle de Hume, qui n'a pas d'autre but que d'ôter à l'induction tout fondement dans la nature des choses, c'est-à-dire de nier toute vérité inductive, et qui, dans l'instant même où elle la nie, est obligée d'en supposer l'existence. A quelle condition, en effet, deux choses se trouveront-elles liées dans notre esprit de telle sorte qu'en apercevant l'une nous en conclurons spontanément l'existence de l'autre ? A la condition que cette liaison sera parfaitement réelle, que l'expérience ne la démentira pas, et qu'elle nous représentera fidèlement l'ordre de la nature. Supposons que tout soit livré au hasard, soit en nous, soit hors de nous, la même combinaison se produira rarement deux fois de suite, et l'habitude dont parle Hume ne pourra jamais s'établir. Or, puisque l'habitude suppose nécessairement la vérité inductive ; puisqu'elle la suppose, non-seulement dans notre esprit, mais dans la nature, elle est incapable de l'expliquer et encore moins de la détruire. L'expérience n'est pas moins contraire à la doctrine de Hume que la logique. L'enfant qui s'est brûlé une seule fois craint le feu ; et, en général, nous sommes d'autant plus portés à abuser de l'induction ou à généraliser des faits particuliers, que nous avons moins vécu et moins observé.

Nous écartons également l'opinion qui confond l'induction avec le syllogisme. Sans doute on peut, en un sens général, donner à l'induction la forme syllogistique : car l'induction suppose un principe universel sur lequel se fonde son existence même ; et l'usage qu'on fait d'un pareil principe dans différents cas déterminés, tient de la nature du syllogisme. Mais ce n'est pas là ce qui constitue le raisonnement inductif, ou ce procédé par lequel nous concluons du particulier au général, c'est-à-dire du moins au plus, et de la partie au tout. Il est très-vrai que les caractères distinctifs du genre sont compris parmi les attributs de l'espèce, et que ceux-ci se trouvent au nombre des propriétés essentielles de l'individu ; mais d'où le savons-nous ? Qu'est-ce qui a pu nous persuader qu'il y a des genres, qu'il y a des espèces, qu'il y a dans la nature des propriétés ou des causes d'où résultent toujours les mêmes effets, et qui établissent entre les êtres des ressemblances ou des différences invariables ? C'est uniquement l'induction qui nous a appris tout cela, comme Aristote lui-même (*Dern. Analyt.*, liv. I, ch. XIX), peu suspect de prédilection pour ce genre de raisonnement, en a déjà fait la remarque. Donc le syllogisme, sous quelque point de vue qu'on le considère, ne peut nous rendre compte ni du principe ni du procédé de l'induction.

Ainsi il ne nous reste plus que le principe de Newton et celui de l'école écossaise : car il est évident que les deux propositions de M. Royer-Collard n'ajoutent rien à celle de Reid. De plus, la division de M. Royer-Collard est inadmissible : toute loi de la nature est nécessairement stable et générale ; qu'on lui ôte l'un ou l'autre de ces deux caractères, et elle se confondra nécessairement avec les simples phénomènes. Pour la même raison, Reid aurait dû se contenter de dire : la nature est gouvernée par des lois. Or cette proposition comprend nécessairement celle de Newton : car le caractère d'une loi, ou le signe par lequel se révèle son existence, c'est de faire qu'une même cause, étant placée dans les mêmes circonstances, produise toujours les mêmes effets. Mais pourquoi en est-il ainsi ? pourquoi d'une même cause ou de causes semblables ne devons-nous attendre que des effets semblables ? A cette question il n'y a rien à répondre, sinon que l'idée de cause et l'idée de loi sont inséparables dans notre esprit et, par conséquent, aussi nécessaires l'une que l'autre ; que nous ne concevons pas plus une cause qui agit sans loi, qu'un phénomène qui commence sans cause. Au mot de loi on est bien libre sans doute de substituer une autre expression. On peut dire avec Leibniz : rien n'existe, rien ne se fait sans raison ; ou bien : tout effet a sa raison d'être dans la cause qui le produit ; mais raison, dans ce sens, ne dit pas plus que loi, et signifie seulement une manière d'agir générale et constante, préconçue par l'intelligence avant de se traduire en résultats extérieurs. L'induction repose donc véritablement sur un jugement primitif de la raison humaine ; sur un principe non moins universel et non moins nécessaire que celui de causalité, à savoir que toute cause agit suivant une loi, et qu'il y a des lois pour tous les phénomènes. L'expression la plus complète de ce principe, c'est qu'il n'y a pas de hasard dans la nature, c'est que tout est subordonné à un plan, à une règle, c'est-à-dire à une loi universelle, d'où découlent les lois particulières dont l'existence nous est attestée par l'expérience. En effet, de même qu'il y a au-dessus de toutes les causes relatives et finies une cause absolue et infinie, de même sommes-nous obligés de reconnaître dans les lois multiples et contingentes de ce monde des applications diverses d'une loi unique, invariable, qui est la raison même. Aussi, plus on avance dans la connaissance de la nature, plus on lui trouve un caractère rationnel, plus l'expérience s'appuie sur le raisonnement et le calcul.

Voilà, si nous ne sommes pas avec tout le genre humain les jouets d'une illusion, le principe

d'induction hors de doute. Mais peut-on en dire autant des résultats de l'induction, c'est-à-dire des lois que l'on constate à l'aide de l'expérience? On a remarqué que ces lois étant contingentes de leur nature, et ne nous paraissant pas toujours très-bien liées entre elles, ne peuvent pas avoir le même degré de certitude que les conclusions d'un raisonnement syllogistique. De plus, il n'existe pas pour l'induction une forme précise, comme pour le raisonnement proprement dit; il est impossible de dire combien il faut de faits et d'expériences pour la rendre légitime; par conséquent, nous ne sommes jamais sûrs d'en avoir recueilli un assez grand nombre, et tout ce qu'on peut espérer ici, c'est un degré plus ou moins élevé de vraisemblance. La première objection est tout à fait inadmissible en principe : car, s'il ne fallait tenir pour certain que ce qui est nécessaire, universel, mathématiquement démontré, nous serions en droit de douter de notre propre existence, et par suite de la raison elle-même, dont la lumière ne peut arriver jusqu'à nous, qu'en traversant, pour ainsi dire, la conscience. La seconde objection, malgré une certaine apparence de logique dont le scepticisme a tiré parti, ne résiste pas aux faits. Par exemple, il m'est impossible d'être persuadé plus que je ne le suis des lois de la pesanteur; et, si j'admets que ces lois peuvent changer, c'est à la condition que les corps changeront avec elles. Qu'on arrête chez un animal la respiration ou la circulation du sang, il n'est pas seulement probable, il est absolument certain que cet animal cessera de vivre. Si je ne suis pas entièrement sûr des résultats de l'induction, il m'est impossible de donner plus de confiance à la perception elle-même, et de regarder comme hors de doute l'existence des corps : car les corps ne sont rien pour nous sans leurs propriétés, et l'idée de propriété, comme nous en avons déjà fait la remarque, c'est l'induction qui nous la donne de concert avec le principe de causalité. Sans doute il y a des faits qu'on a trop vite érigés en lois, et des lois vraiment dignes de ce nom auxquelles on a donné trop d'extension; mais alors l'induction s'est arrêtée à moitié chemin, et c'est l'hypothèse qui a fait le reste. Il est vrai aussi qu'on ne peut pas déterminer d'avance le nombre des expériences sur lesquelles doit se fonder toute induction légitime : ce nombre varie suivant la nature des faits qu'on observe et suivant les qualités de l'observateur; mais il y a un moment où il est suffisant, et où nous possédons véritablement la certitude. Il faut prendre garde, en insistant trop sur cette difficulté, d'imiter ces sophistes de l'antiquité qui ne voulaient pas que quelques grains de blé augmentés sans cesse d'un nouveau grain pussent finir par faire un monceau.

Les conditions ou les règles de l'induction peuvent se ramener à trois : 1° Rien n'étant isolé dans la nature, il faut multiplier les observations et varier les expériences, jusqu'à ce qu'on ait démêlé l'accessoire de l'essentiel, les purs accidents des attributs constitutifs, et qu'on ait découvert, parmi les mille circonstances dont un phénomène est accompagné, celle qui détermine réellement son existence, c'est-à-dire qui en est la condition ou la cause proprement dite. 2° Ce n'est pas assez de constater les conditions ou les propriétés qui déterminent l'existence d'un phénomène; il faut rechercher aussi, par les mêmes procédés, quelles sont les propriétés qui l'excluent ou qui lui sont indifférentes. C'est ainsi qu'après s'être élevé du même au semblable, c'est-à-dire de l'individu à l'espèce, on pourra passer du semblable au différent, c'est-à-dire de l'espèce au genre. 3° Il faut rechercher si les propriétés qu'on a reconnues dans un individu, dans une espèce ou dans un genre, ne s'y produisent pas dans des proportions différentes, suivant des circonstances différentes, et si ces proportions elles-mêmes ne peuvent pas être ramenées à une règle uniforme. C'est à cette condition seulement que l'induction pourra atteindre à la connaissance des lois, et que ces lois, dans certains cas, pourront recevoir la sanction du raisonnement et du calcul.

A ces trois règles correspondent les trois espèces de tableaux recommandés par Bacon : les tableaux de présence (*tabulæ præsentiæ*) qui constatent tous les cas où l'on observe une certaine propriété ou un certain phénomène; les tableaux d'absence (*tabulæ absentiæ*) qui constatent tous les cas où ce même phénomène n'a pas été rencontré; et les tableaux comparatifs (*tabulæ comparationis*) qui nous donnent les proportions dans lesquelles il se manifeste.

C'est dans ces règles que se résume le *Novum Organum*, c'est-à-dire toute la logique de l'induction; et, s'il est plus difficile de les observer que celles du syllogisme, elles ne conduisent pas à des résultats moins féconds ni moins certains; autrement, encore une fois, il faudrait renoncer au passé et à l'avenir, dans la vie comme dans la science.

Consultez, outre les ouvrages indiqués dans cet article : Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. IV; — Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps et sa philosophie*; — Stuart Mill, *Logique inductive et déductive*, traduite en français par L. Peisse.

INFINI. On entend par *infini* non pas ce qui est actuellement sans bornes déterminées, comme certaines quantités mathématiques, mais ce qui ne peut pas absolument en recevoir, à quelque titre et sous quelque rapport que ce soit. Tel est le caractère le plus simple et le plus essentiel de l'infini, celui qui lui a donné son nom, et qui renferme implicitement tous les autres. Mais concevons-nous réellement quelque chose de pareil, ou n'est-ce pas un mot, une simple négation, une extension arbitraire du fini que nous prenons pour une idée, pour un principe positif de notre intelligence? Et si cette idée ou ce principe existe, comment le mettre d'accord avec les autres conditions de notre intelligence, surtout avec la conscience de notre personnalité? L'idée de l'infini peut-elle pénétrer dans l'esprit humain sans l'envahir tout entier? Enfin que savons-nous de l'infini considéré en lui-même avec nos facultés finies et bornées? Est-il donné à notre raison de s'identifier avec lui, et de l'embrasser tout entier comme plusieurs philosophes l'ont prétendu; ou, comme d'autres l'ont supposé, infini est-il synonyme d'incompréhensible et d'inconnu? Telles sont les diverses questions qui sortent naturellement du sujet que nous allons traiter; et plus ce sujet est obscur et ardu, plus il exige de circonspection et de méthode; plus il faut être attentif à s'élever graduellement du facile au difficile et du connu à l'inconnu. Or, ce que nous connaissons le mieux, c'est ce qui se passe en nous-mêmes, à la lueur de notre conscience. Ce qui nous est le plus facile, c'est de savoir si nous concevons, oui ou non, quelque chose d'illimité, d'infini, d'absolument incompatible avec l'idée de mesure, de condition et de fin. C'est donc par là que nous commencerons; nous chercherons ensuite, en suivant toujours la même marche, la solution des deux autres problèmes, dans les limites où il est permis, où il est raisonnable d'y prétendre.

Il n'est pas une seule de nos connaissances, de nos idées, et, en général, des opérations de notre esprit, de quelque nature qu'elles puissent être, qui ne suppose l'existence, et ne se lie d'une manière nécessaire à la conception de l'infini. Commençons par celle qui en paraît être la plus éloignée, c'est-à-dire par la perception des sens. N'est-il pas vrai que tout objet, que tout phénomène sensible ou physique a pour caractère essentiel d'occuper un lieu ou d'exister dans l'espace? Sans espace pas d'étendue, sans étendue pas de divisibilité, partant pas de corps ni de nature extérieure. Mais qu'est-ce que l'espace pour nous, sinon l'infini considéré sous un aspect particulier, c'est-à-dire comme la condition de toute existence matérielle, et, par conséquent, de toute perception ? A quelque parti qu'on s'arrête sur la nature même de l'espace; qu'on le regarde, avec Clarke, comme un attribut de Dieu, ou, avec Leibniz, comme l'ordre des coexistences, toujours faut-il tomber d'accord sur ces deux points : 1° que sans lui le monde extérieur ne saurait exister; 2° qu'il est impossible de lui assigner des bornes : car ne pouvant être tracées que dans son propre sein, puisqu'elles devraient exister quelque part, elles se détruiraient par là même. Or, ces deux caractères suffisent pour nous faire concevoir l'espace comme quelque chose de réel à la fois et d'infini.

Si nous passons de la perception du monde extérieur à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de nos propres manières d'être, nous obtenons sous un autre nom un résultat tout à fait semblable. En effet, la connaissance de nous-mêmes est à la fois l'œuvre de la conscience et de la mémoire. Si cette dernière faculté n'est pas réunie à la première, notre existence est sans unité et sans durée, nous ne sommes plus un être ni une personne, mais un simple phénomène à chaque instant interrompu, un amas confus d'éléments hétérogènes où il est impossible à l'âme de se reconnaître. Ainsi les deux facultés n'en forment véritablement qu'une seule; la mémoire n'est que la continuation et le complément indispensable de la conscience. Mais la mémoire suppose la durée; la durée suppose le temps. Or, le temps est, par rapport aux existences particulières aperçues par la conscience, et aux événements que la mémoire nous rappelle, ce que l'espace est par rapport aux corps. Chacun de ces événements se passe, chacune de ces existences a une durée déterminée dans le temps; mais le temps lui-même ne passe pas; il est sans commencement et n'aura pas de fin, car c'est en lui et relativement à lui que tout finit et tout commence. Il n'est donc pas autre chose que l'infini considéré comme la condition de la durée, de la succession, de l'identité, par conséquent, de la conscience et de la mémoire. A ce titre, il nous est impossible de ne pas l'admettre au nombre de nos idées les plus réelles et les plus positives : car ce n'est pas un pur néant ou une négation arbitraire que l'on peut concevoir ainsi comme une condition absolue de la pensée et de l'existence.

C'est par le temps et l'espace que les choses, que les existences en général sont possibles : car toutes celles que la perception et la conscience nous font connaître, c'est-à-dire les esprits et les corps, ont nécessairement pour caractère ou l'étendue multiple qui suppose l'espace, ou l'identité indivisible qui suppose la durée et le temps. Indépendamment de l'identité et de l'étendue, il y a le double rapport de la juxtaposition et de la succession qui se fonde sur les mêmes principes. Mais pour changer le possible en réalité, il faut une nouvelle condition; il faut un pouvoir capable de provoquer ce changement; il faut une force qui soit à la fois le type le plus accompli et la source de toute existence; en un mot, il faut une cause. Le principe de causalité ou le rapport de cause à effet suppose donc avant lui les notions d'espace et de temps : car ce que nous appelons un effet, c'est ce qui a commencé d'être, ce qui a des limites sous le point de vue de la durée et, par conséquent, de l'étendue, ce qui est fini, en un mot. Un objet fini peut être la cause prochaine, la cause relative et subordonnée d'un autre objet de même nature; mais cela n'empêche pas qu'en lui-même, et à parler rigoureusement, il ne soit qu'un effet. Donc, la véritable cause, la seule vraiment digne de ce nom, c'est celle qui n'a pas de limites, qui ne peut pas en avoir, ou dont l'action se fait sentir partout et toujours : c'est l'infini.

Il est impossible de penser à la cause infinie sans la concevoir en même temps comme l'infinie substance, c'est-à-dire comme le fond qui subsiste sous tous les changements, en quelque lieu, en quelque temps qu'ils arrivent; comme l'être qui se manifeste sous tous les phénomènes, et la source inépuisable de tous les êtres particuliers : car la cause ne saurait agir où elle n'est pas; et si, comme nous venons de le dire, son action est sans bornes dans le temps et dans l'espace, il en est de même de son existence; elle est donc la substance éternelle et infinie, ou, comme on l'appelle souvent, l'être des êtres.

Au fond la cause et la substance sont une seule et même chose : car on ne conçoit pas plus un être dépourvu de toute force, de toute efficacité, de tout moyen d'agir et de manifester son existence, qu'on ne conçoit une cause qui n'est pas. Être sans agir et agir sans être sont deux idées également contradictoires. Cependant il faut remarquer que l'idée de cause et, par conséquent, de cause infinie, se présente plus particulièrement à notre esprit quand nous agissons, c'est-à-dire quand notre volonté se dirige vers le dehors; et l'idée de substance ou d'être quand nous pensons, ou lorsque notre activité se replie sur nous-mêmes dans le fait de la réflexion et les opérations qui en dépendent. En effet, quoique le principe de causalité soit un principe universel, il n'y a cependant que l'exercice de notre propre volonté qui puisse nous faire comprendre ce que c'est qu'agir, ou être cause; mais cette volonté bornée et impuissante ne tarde pas à nous apparaître dans son insuffisance, c'est-à-dire comme un simple effet; et, convaincus que rien ne peut exister dans l'effet qui ne soit d'une manière essentielle et sous sa forme la plus accomplie dans la cause, nous arrivons nécessairement à la liberté infinie, considérée comme la condition et la cause productrice de la liberté humaine. De même, le principe de la substance, qui s'applique sans exception à toutes les qualités et à tous les phénomènes, à tous les modes et à toutes les formes de l'existence, ne se montre distinctement à notre esprit que dans cet acte particulier de la réflexion qu'on appelle le jugement. C'est le jugement et, nous le répétons, le jugement réfléchi, qui nous met en état de discerner le sujet de ses attributs, c'est-à-dire l'être de ses qualités, la substance de ses phénomènes, et nous force en même temps à reconnaître le lien nécessaire, le rapport universel qui unit entre eux ces deux termes. Il y a plus, sans le jugement il ne peut y avoir en nous aucune idée précise de l'être : car ce qui est véritablement, selon nous, notre esprit ne se contente pas de le concevoir, il est obligé de l'affirmer; et affirmer n'est-ce pas la même chose que juger? Otez donc le jugement, il n'y a plus aucune dif-

férence pour nous entre le domaine de la réalité et celui de l'imagination, entre ce qui pourrait être et ce qui est. Mais, comme nous venons de le dire, le jugement est un acte plus ou moins réfléchi de notre intelligence; juger c'est penser; et, à la rigueur, on pourrait ramener la pensée tout entière à cette seule opération; il y a donc un rapport naturel, une coïncidence nécessaire entre l'être et la pensée. C'est ce que nous appelons la vérité. Or, puisqu'il y a un être infini, il y a aussi une vérité infinie; et, s'il y a une vérité infinie, il y a une intelligence infinie pour la comprendre. D'où nous viendrait sans cela notre propre intelligence qui, incomplète et défaillante comme elle l'est, ne saurait tenir son existence d'elle-même? Comment admettre et comment nous expliquer cette coïncidence de notre pensée avec la nature des êtres, si elle n'avait pas son fondement dans le principe de tout ce qui est, ou si l'être infini n'était pas en même temps l'infinie intelligence? Arrivé à ce résultat, il faut bien se garder d'oublier par quel chemin on y a été conduit. Ce qui nous découvre en nous l'existence de la pensée et de ses rapports avec les choses, ce n'est pas seulement un fait de conscience, c'est un fait de réflexion, c'est-à-dire la conscience unie à l'activité. L'intelligence infinie dans laquelle nous sommes forcés de chercher l'origine et l'explication de la nôtre, ne peut donc pas être une pensée abstraite, sans conscience et sans efficace, comme celle que Spinoza, par exemple, et ses modernes successeurs ont donnée à Dieu; elle est l'esprit infini, l'esprit vivant et tout-puissant qui se possède et se sait en même temps qu'il anime, qu'il éclaire, qu'il remplit de lui toute la création.

Ainsi, chacune des facultés et des opérations que nous venons de passer en revue, la perception des sens, la conscience, le souvenir, la volonté, la réflexion, suppose nécessairement dans notre esprit, sous une forme ou sous une autre, la croyance à l'infini. Mais ce ne sont pas là tous les éléments de la nature humaine: il y faut ajouter le sentiment et l'imagination; le sentiment, qu'il faut se garder de confondre avec les sens; et l'imagination, qui, par son but, ses résultats et les lois auxquelles elle est soumise, diffère essentiellement des autres facultés de l'intelligence. Le sentiment à sa plus haute expression, c'est l'amour; et le but, l'aliment, comme le principe de l'amour, c'est la perfection, c'est-à-dire le bien sans aucun mélange de mal. Ce but, comme il est facile de s'en convaincre, est tout à fait le même que celui de la liberté, et se confond en un sens avec le devoir; mais, comme objet de l'amour ou du sentiment, l'idée du bien, de la perfection, vient s'offrir à nous d'une manière plus soudaine et plus irrésistible que comme la règle et la condition de toute action libre. Or, n'est-il pas évident que tout ce qui est fini est imparfait; que tout ce qui est fini est sujet au mal, et que le mal, s'il n'est tout entier, comme on l'a dit, dans les limites mêmes qui circonscrivent les facultés de chaque créature, n'a du moins pas d'autre origine? Le bien sans mélange, tel que le conçoit notre esprit lorsqu'il s'enquiert de la fin dernière de ses actes, tel que le demande notre âme dans ses plus constantes et ses plus vives aspirations, n'est donc pas autre chose que l'infini. Ce que nous disons du sentiment s'applique d'une manière non moins évidente à l'imagination. L'objet propre de l'imagination c'est le beau, comme l'objet propre de la réflexion c'est le vrai, et celui de la liberté et de l'amour le bien. Maintenant, soit qu'on cherche, sur les traces de Platon, à confondre le beau avec le bien; soit que, à l'exemple de saint Augustin, il nous paraisse être la même chose que l'unité et l'harmonie; soit qu'avec des philosophes plus modernes nous y voyions l'accord de l'idée et de l'expression, de l'esprit et de la matière, ou les plus hautes conceptions de la raison revêtues d'une forme sensible, il est également nécessaire de lui donner pour principe l'infini. Il n'y a que l'infini, comme nous venons de le démontrer, qui soit à l'abri de l'imperfection et du mal. Il n'y a que l'infini où la contradiction, la disproportion, la multiplicité ne puisse trouver aucune place, et qui soit véritablement le modèle et la source de toute harmonie et de toute unité. Enfin l'infini n'est-il pas également ce que la raison peut concevoir et ce que les formes de l'imagination peuvent exprimer de plus élevé? Comme principe de l'intelligence, n'est-il pas la source de toutes les idées? comme cause universelle, n'est-il pas l'auteur de tous les rapports qui existent entre les idées et les choses, entre la raison et les sens, entre l'esprit et la matière?

Nous voilà certains que notre esprit conçoit l'infini, puisque sans lui il nous est impossible de concevoir autre chose ni même de nous faire une idée de nos propres facultés. Nous voilà certains que l'infini, loin d'être une abstraction, comme l'école sensualiste a cherché à le faire croire, est au contraire le fondement, le principe et le type de toute réalité : il nous offre, sous les noms du temps et de l'espace, la condition de la durée et de la succession, de l'identité et de la diversité, c'est-à-dire de toutes les formes possibles de l'existence; il est la cause absolument libre et indépendante, l'être nécessaire et immuable, l'intelligence ou la pensée, la vérité, le bien et le beau sans restriction ni mélange. Il est tout cela à la fois, au même titre et au même degré, c'est-à-dire absolument, sous peine de ne pas être : car l'hypothèse de plusieurs infinis se détruit elle-même; plusieurs êtres qui ne sont pas dans la relation d'une cause à ses effets, se limitent les uns les autres, ou ne sauraient tenir la même place dans l'ordre général des existences, que si chacun d'eux était seul; par conséquent, à tous les autres attributs que nous avons donnés, à l'infini, il faut ajouter l'unité. Mais ces attributs, ces caractères ou différents aspects de l'infini, comme on voudra les appeler, ne sont pas autre chose que les éléments mêmes ou les notions fondamentales de notre raison : donc, la raison est, à proprement parler, la faculté de l'infini; ou, ce qui revient au même, l'infini ne répond pas à une idée déterminée de notre esprit, à une conception unique et parfaitement distincte de toute autre; il est l'objet de la raison tout entière, considérée dans sa plus haute unité ou dans la synthèse rigoureuse de tous ses principes. Supposez qu'on réussisse à supprimer les notions de substance, de cause, de temps, d'espace, du vrai, du beau, de l'unité; vous donnez raison à ceux qui regardent l'infini ou comme un mot vide de sens, ou comme un acte arbitraire de la pensée, c'est-à-dire comme la multiplication du fini par lui-même. Supprimez maintenant l'infini, il est évident que vous ferez disparaître du même coup la raison. On ne peut donc imaginer rien de plus vain et de plus contradictoire que de demander la connaissance de l'infini, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, à une autre faculté que la raison.

Mais ici se présente naturellement la seconde question que nous avons entrepris de résoudre : Comment concilier cette faculté de l'infini avec notre existence individuelle et finie? La conscience et la raison, comme nous venons de le démontrer, sont deux facultés inséparables et

qui se pénètrent mutuellement. On ne pense pas sans savoir que l'on pense; on ne pense pas, non plus, sans avoir un objet, ou, ce qui revient au même, sans supposer un rapport nécessaire entre l'être et la pensée, et par conséquent sans admettre quelque chose qui existe absolument, qui est absolument vrai. Or, s'il est vrai que l'infini et le *moi* nous sont donnés en même temps et au fond par les mêmes facultés; si l'infini tombe sous la raison de la même manière que le *moi* sous la conscience, de quel droit les regardons-nous comme deux existences distinctes? En effet, le *moi* n'est pas seulement l'objet, il est aussi le sujet de la conscience; il est sujet et objet tout à la fois, il se pense et s'aperçoit lui-même dans le fait du sens intime: donc, l'infini devrait être considéré de la même manière comme le sujet et l'objet de la raison. Mais le sujet de la raison est le même que le sujet de la conscience: donc, le *moi* et l'infini ne seraient que deux aspects divers de la même existence, deux modes différents de la même pensée; la pensée se développant dans des mesures diverses, ayant à différents degrés la conscience d'elle-même, suffirait à l'explication de tout ce qui est. Une autre objection vient se joindre à celle-ci: l'infini, avons-nous dit, c'est ce qui ne souffre aucune limite, sous quelque point de vue et à quelque titre que ce soit. Or deux existences véritablement distinctes ne sont-elles pas par cela seul limitées l'une par l'autre? Si donc le fini est autre chose qu'un mode ou une simple limitation de l'infini, l'infini n'existe pas. Telles sont les difficultés que soulèvent la conception et l'existence simultanée de ces deux choses. Ces difficultés ne sont pas de notre invention: on les trouve dès le berceau de la métaphysique; elles ont servi toutes deux d'arguments au panthéisme; mais la première a plus particulièrement donné lieu au panthéisme idéaliste, qui a sa plus haute expression dans l'école allemande; la seconde au panthéisme réaliste, dont Spinoza est le véritable chef. Nous allons essayer de les résoudre l'une après l'autre, sans nous occuper ici des systèmes qu'elles ont fait naître.

S'il y avait une aperception de l'infini, comme il y a une aperception du *moi;* ou si l'infini tombait sous notre raison comme nous-mêmes et nos propres manières d'être nous tombons sous la conscience, c'est-à-dire sans restriction et sans réserve, avec une évidence et une clarté égale dans l'un et l'autre cas, il serait vrai de dire que l'infini est tout entier dans la raison et ne peut être que là; qu'il est tout à la fois le sujet et l'objet de la raison, ou plutôt la raison même sans aucun autre attribut; la raison ayant conscience de soi, l'idée dans son plus complet développement. Mais les choses se passent-elles de la sorte? Prenons un exemple: la raison me donne l'idée d'une cause absolue, infinie, qui n'a pas commencé et qui ne peut pas finir; d'un autre côté, je m'aperçois moi-même comme une cause relative et finie, comme la cause de mes propres actions. Que l'on m'interroge sur l'existence de ces deux causes, je répondrai que je suis aussi certain de la première que de la seconde: car elles offrent toutes deux le plus haut degré possible de certitude. Mais que l'on me demande ce que je sais de leur nature, la réponse sera bien différente. La même aperception de conscience qui m'apprend que je suis une cause, me fait connaître en quoi consiste cette causalité, me montre comment elle s'exerce, m'en découvre enfin toutes les propriétés et toutes les conditions. Je chercherais en vain à me faire une idée adéquate de la cause infinie; je chercherais en vain à comprendre, circonscrit comme je suis dans des limites infranchissables, comment sa puissance ineffable a multiplié les êtres sans se diviser elle-même, comment elle les a produits, comment elle prolonge leur existence et, en général, quels rapports elle conserve avec eux. Tout ce que je sais, c'est qu'elle ne peut pas être moindre que ses effets. Or, si parmi ces effets ou parmi les caractères qui les distinguent les uns des autres, parmi les attributs des êtres finis, on rencontre la liberté et l'intelligence, c'est qu'elle est elle-même un principe libre et intelligent. Qu'est-ce donc que nous apprend ici la raison? Elle nous apprend que tout ce qui a commencé, que tout ce qui est limité et fini tire son existence, soit médiatement, soit d'une manière immédiate, d'un principe sans commencement, sans limite et sans fin; elle nous révèle, sous un rapport déterminé, celui de cause à effet, ou sous l'attribut de la force, quelque chose qu'aucun rapport, ni aucun attribut, ni aucune forme ne peut contenir, une nature qui déborde toutes les facultés de notre intelligence, et que par cela seul nous sommes forcés de distinguer de la nôtre: car ce qui est au-dessus de nous n'est pas nous; ce que notre pensée est obligée de croire sans pouvoir l'embrasser ni le comprendre, ne saurait être cette pensée elle-même. On arrive à un résultat tout à fait semblable pour chacun des autres principes de la raison. Ainsi je ne me représente pas plus clairement, je ne *perçois* et ne *comprends* pas mieux l'infini sous l'idée de substance que sous celle de cause; je crois seulement, d'une foi inséparable de l'idée elle-même, et nécessaire, universelle comme elle, qu'au-dessus de toutes les existences que nous connaissons et que notre imagination peut nous représenter il y en a une qu'aucune science ni aucune faculté humaine ne saurait atteindre. Ce que j'aperçois de plus positif et de plus clair sous les notions de temps et d'espace, c'est qu'aucune existence finie ni aucun mode général de l'existence, soit la simultanéité, soit la succession, soit l'étendue, soit la durée, ne peuvent être conçus sans l'infini; c'est que l'infini est non-seulement la cause déterminante, le principe actif de ce qui est, mais la condition de ce qui est possible. En effet, pour que notre esprit puisse concevoir l'œuvre de la création, il ne suffit pas que nous ayons l'idée d'une cause suprême et absolument nécessaire, il faut encore qu'en regardant du côté des choses, elles nous apparaissent comme possibles en elles-mêmes et susceptibles de se coordonner les unes avec les autres, quels qu'en soient la nature et le nombre. Or, le temps n'est pas autre chose que la possibilité infinie, inépuisable des successions, l'espace la possibilité infinie, inépuisable des coexistences. Ce sont là deux nouveaux aspects de l'infini que l'on chercherait vainement à faire sortir des idées de cause et de substance; mais sans eux les idées de cause et de substance demeureraient incomplètes dans notre esprit, puisque nous ne concevrions pas dans quelle étendue elles peuvent se manifester. C'est en tant qu'il possède en lui le pouvoir de réaliser ces deux possibles, et que ce pouvoir a sa source dans une perfection actuelle, non successive, comme l'ont imaginé la plupart des apologistes du panthéisme, que Dieu nous apparaît sous le double attribut de l'immensité et de l'éternité. Il faut donc se garder de confondre, à l'exemple de Clarke, l'immensité avec l'espace et l'éternité avec le temps. Le temps et l'espace ne s'appliquent qu'à la création, c'est-à-dire à ce qui est multiple et successif. L'éternité et l'immensité expriment la perfection actuelle, l'unité indivi-

sible et l'indépendance absolue du créateur ; ils m'apprennent qu'il n'a pas besoin de la nature, mais que la nature a besoin de lui. Enfin, quand cette même existence qui n'admet ni limite, ni succession, ni partage, vient s'offrir à moi comme le but où aspirent, sans pouvoir y atteindre, mon intelligence, ma volonté et mon imagination, j'ai alors les idées du vrai, du bien et du beau ; et ces idées, comme les précédentes, me forcent à étendre le domaine de la réalité au delà des bornes de ma conscience, c'est-à-dire de ma pensée.

Il y a ainsi deux éléments à distinguer dans la raison : les points de vue divers ou les formes invariables sous lesquelles le principe des choses vient s'offrir à notre esprit, c'est-à-dire les idées; et la croyance naturelle, inébranlable que ces idées, soit qu'on les considère isolément, soit qu'on les embrasse dans leur ensemble, n'épuisent pas la réalité et ne sauraient la contenir ni l'exprimer tout entière. Sans les premières il est évident que l'infini nous serait complétement étranger et inaccessible : car on ne connaît et l'on ne croit que ce que l'on conçoit, ou ce qui tombe sous une forme et dans une mesure quelconque sous notre intelligence. Sans la seconde, l'infini, et avec lui toute existence, se réduirait aux proportions de notre pensée, ou plutôt serait notre pensée même : car nos idées n'auraient plus d'objet distinct de leur propre essence ; on se trouverait alors dans la nécessité de choisir entre l'idéalisme sceptique de Kant ou l'idéalisme absolu de Hegel. Mais on demandera si cette croyance ou cette foi naturelle, comme on voudra l'appeler, n'est pas, comme le sentiment, un fait variable et personnel. Comment cela pourrait-il être, si elle ne s'applique qu'à des idées universelles et nécessaires, ou si hors de ces idées elle ne peut pas même trouver place dans l'âme humaine ? Or, puisque ces deux éléments, s'il est permis de les appeler ainsi, la foi et les idées, la foi dans l'infini, et les formes sous lesquelles l'infini se manifeste, sont absolument inséparables et ne se distinguent, aux yeux de la réflexion, que comme deux faces diverses d'une seule faculté; la raison, en faisant briller en nous la lumière, nous force à chercher au-dessus de nous le foyer dont elle émane, et nous met en communication immédiate avec un objet supérieur à elle-même. C'est le cas de dire avec l'Apôtre (*Évang. S. Jean*, ch. I, v. 4) : *Et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt*. La raison n'est donc pas le dernier terme des choses : la raison n'est pas Dieu ; mais elle est la parole de Dieu, sa parole vivante et directe, le lien inévitable par lequel il reste uni à l'âme humaine, sans l'absorber en lui ni se confondre avec elle.

Mais cela même n'est-il pas impossible, ou n'y a-t-il pas une contradiction manifeste à regarder le fini comme une existence distincte de l'infini, c'est-à-dire comme une limite que celui-ci ne peut franchir ? Après tout ce que nous avons dit sur le caractère général et sur chacun des principes de la raison, cette difficulté, malgré l'apparence de rigueur qu'elle présente, n'a pas le moindre fondement. En effet, pour enlever aux choses finies toute existence propre, toute valeur et toute puissance distinctes, il faut qu'on les considère ou comme de simples délimitations, en termes plus clairs, comme des portions déterminées, ou comme des modes de l'infini. Dans le premier cas l'infini nous représente une quantité, c'est-à-dire la somme ou la totalité de l'existence ; dans le second, il se confond tout entier avec la notion de substance, sans laisser la moindre prise à un autre principe. Quelles que soient les images dont il aime à se servir ; qu'il nous parle d'émanation, d'irradiation, d'écoulement, de *procès dialectique*, le panthéisme n'a que le choix entre ces deux hypothèses, s'il n'aime mieux les réunir. Eh bien, elles sont insoutenables l'une et l'autre. D'abord quantité et infini sont deux termes qui s'excluent absolument. Une quantité peut augmenter ou diminuer *indéfiniment* ; elle n'est jamais *infinie*. Si petite ou si grande qu'on la suppose, elle n'est pas la plus petite ou la plus grande qui soit possible ; elle n'offre donc jamais rien ni d'immuable ni d'absolu. L'infini, au contraire, n'augmente ni ne diminue ; on n'y peut rien ajouter, on n'en peut rien retrancher ; et, comme nous l'avons remarqué plus haut à propos de la différence de l'éternité et du temps, de l'immensité et de l'espace, il n'admet ni succession ni mesure ; il est à la fois et indivisiblement tout ce qu'il est, ou il n'est pas. Aussi rien de plus chimérique et de plus vain que ces théogonies métaphysiques où l'on nous montre un dieu qui n'est jamais, mais qui devient toujours, et que l'on peut à peine arrêter au passage à travers ses évolutions sans fin. Il n'est pas plus vrai que ce que nous savons de l'infini se renferme tout entier dans la notion d'être ou de substance, et que la nature et l'humanité, les âmes et les corps, ne soient que les accidents fugitifs d'une substance unique, ou des qualités diverses d'un seul être. La notion de substance, comme nous l'avons démontré, ne peut pas se séparer de la notion de cause. Nous ne concevons pas comme principe des choses un être abstrait, qui n'est rien, qui ne fait rien, qui ne peut ni penser, ni vouloir, ni agir. Or, la relation vivante d'une cause et de ses effets, d'une force intelligente et des résultats produits par elle, nous offre une autre idée que le rapport abstrait de l'être à ses qualités, ou d'un tout à ses parties. La cause est une chose, l'effet une autre ; et plus il y a de force, de vertu, de valeur dans l'effet, plus il y en a dans la cause : par conséquent, plus il y a de liberté dans l'homme et de puissance effective dans la nature, plus clairement nous apparaît en Dieu la majesté de l'infini. Veut-on aller plus loin et savoir comment la relation même de cause à effet est possible, ou comment la cause infinie a produit tout ce que nous voyons ? On poursuivra alors une vaine chimère, car nous ne pouvons pas nous élever au-dessus de la raison et au-dessus de l'expérience. La raison et l'expérience, en nous montrant ce qui est, nous font comprendre en même temps ce qui est possible. Or, l'une nous révèle l'existence de l'infini, non-seulement comme substance, mais comme cause, et par cela même comme cause intelligente et libre ; l'autre nous découvre notre propre existence comme être fini et libre à la fois, comme être distinct, et non comme attribut d'un être universel. Si l'expérience ne nous montrait en nous le sentiment, la perception, la volonté, la mémoire et hors de nous la génération, la vie, l'attraction, supposerions-nous que ces choses fussent possibles ? L'existence d'un être fini comme œuvre d'une cause infinie n'est pas plus difficile à concevoir.

Il est donc également faux de dire que nous connaissons l'infini comme nous nous connaissons nous-mêmes, comme nous connaissons la nature ou notre propre intelligence, et qu'il est absolument incompréhensible pour nous. Nous savons qu'il existe, et que rien n'existerait ni ne pourrait être conçu sans lui ; nous savons qu'il a pour attributs l'unité, l'éternité, la toute-puissance, la pensée, la liberté, la perfection, et qu'il ne serait pas du tout s'il n'était pas tout cela à la fois, éternellement, sans division et sans intervalle ;

mais enfermés dans les limites de notre nature, qui s'étendent nécessairement à notre raison, nous ne pouvons pas nous substituer à lui, ou nous transformer en lui, pour sonder l'abîme de sa conscience, goûter sa béatitude, voir ce qui est présent à sa pensée, contempler à leur source les splendeurs qui illuminent notre âme et le monde extérieur. Nous nous arrêtons ici : car tout ce que nous pourrions dire sur ce sujet ne vaudrait pas la page éloquente que nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs.

« Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en effet l'incompréhensibilité lui appartient; mais il faut bien entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet : par là nous le connaissons. « Les cieux « racontent sa gloire, » et « depuis la création, « ses vertus invisibles sont rendues visibles dans « ses ouvrages; » sa puissance dans les milliers de mondes semés dans les déserts animés de l'espace; son intelligence dans leurs lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie actuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit; Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester ni, par conséquent, nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible. Par delà ces incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible; mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infinitude. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique; c'est une conception simple et primitive, qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au faîte et à la limite de toute explication. Quelque chose d'inexplicable à la pensée, voilà où tend la pensée elle-même; l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinitude; mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies qui la découvrent et qui la voilent; et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y trahissant à peine une ombre éphémère de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deus absconditus.* » (Cousin, *Histoire de la Philosophie morale au* XVIII[e] *siècle. École écossaise.*)

INFLUX PHYSIQUE (*Influxus physicus*). On admettait généralement dans les écoles du moyen âge que l'âme exerce sur le corps une action naturelle effective et directe et non une influence seulement indirecte et idéale, comme le prétendirent plus tard Malebranche et Leibniz. C'est à cette simple opinion que l'on donne quelquefois la dénomination pompeuse de Système de l'Influx physique.

Voy. Euler, *XIV[e] Lettre à une princesse d'Allemagne.* X.

INSTINCT. Si l'on s'en rapporte à l'étymologie de ce mot (Ἐν, dedans, στίζειν, piquer), l'instinct est une excitation intérieure qui détermine l'animal ou l'homme à certains actes, sans participation de l'intelligence ou de la volonté. Telle est en effet l'idée qu'on se fait généralement de l'instinct, car on l'oppose dans le langage ordinaire à l'intelligence et à l'habitude et on le distingue aussi des forces de la nature qui agissent sur la matière brute ou organisée. Mais c'est précisément une question d'un grave intérêt et vivement controversée, que de savoir si tel est bien l'instinct, si le langage populaire n'a pas tort d'en faire une force distincte de toutes les puissances précédemment nommées. L'histoire de la philosophie offre justement trois doctrines différentes, toutes trois soutenues par des autorités considérables, qui confondent l'instinct, l'une avec un pur mécanisme, une autre avec l'intelligence ou la raison, une dernière avec l'habitude. A ces trois doctrines s'ajoute et s'oppose l'opinion vulgaire qui a donné à l'instinct son nom et qui compte aussi dans la science de nombreux et illustres défenseurs.

La première doctrine est celle de Descartes et des cartésiens, c'est la conséquence nécessaire de l'hypothèse des animaux-machines. Si les bêtes n'ont point d'âme, l'instinct ne peut être ni l'intelligence, ni l'habitude, ni aucune autre puissance résidant dans une âme ou agissant sur une âme. Un des motifs les plus puissants qui conduisit Descartes à l'hypothèse de l'automatisme des bêtes fut une très-judicieuse appréciation de certains caractères de leurs actes instinctifs. Il y remarquait une industrie tellement merveilleuse, sûre, délicate et prime-sautière, qu'il en concluait justement que l'intelligence ne saurait agir avec tant de précision, et, gratuitement cette fois, qu'une machine seule pouvait fonctionner avec cette régularité et cette raison apparente; surtout quand il rapprochait dans les mêmes animaux ces actes si bien mesurés d'autres actes tout différents, attestant un défaut complet de raison. Les idées de Buffon sur l'instinct diffèrent naturellement assez peu de celles de Descartes, puisque son hypothèse des

ébranlements organiques n'est guère différente de celle des esprits animaux. Naturellement aussi cette théorie de l'instinct ne vaut exactement que ce que vaut l'automatisme lui-même dont elle est la conséquence.

Une seconde doctrine confond l'instinct avec l'intelligence, sinon même avec la raison; c'est celle que soutiennent jusque dans ses excès Rorarius (auteur d'un traité intitulé : *Quod animalia bruta sæpe ratione utantur melius homine*), le sceptique Montaigne, en se moquant sans doute, et avec plus de modération Réaumur et G. Leroy. *Esse apibus divinæ particulam auræ*, dit le poëte ancien en admiration devant les travaux des abeilles. Cette doctrine, quand elle ne se réfute pas d'elle-même par son exagération, n'établit aucune différence d'origine entre les actions que produisent en foule les derniers des animaux, les insectes, dont la perfection même faisait croire à Descartes qu'elles ne pouvaient être accomplies que par des machines, et ces actes plus imparfaits, moins précis, plus généraux dont presque seuls sont capables les animaux supérieurs. Réaumur attribue par exemple la prévoyance aux abeilles et G. Leroy la réflexion aux bêtes en général.

La troisième doctrine qui confond l'instinct avec l'habitude est celle de Locke et surtout de Condillac; modifiée, corrigée, fortifiée, elle compte aujourd'hui encore de nombreux défenseurs. L'opinion de Condillac se résume nettement dans ces mots : « L'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion. » La réflexion, dit-il, préside à la naissance des habitudes, mais, à mesure qu'elles se fortifient, elle s'en retire peu à peu et finit par disparaître complétement. C'est le contre-pied du vieil adage : *Consuetudo est altera natura*. Ici l'instinct qui passe généralement pour naturel, en un mot, la nature, dérive de l'habitude. A cette doctrine on oppose que les insectes, qui n'ont pas connu leurs parents et qui naissent le plus souvent sous une autre forme et avec d'autres besoins qu'eux, exécutent leurs travaux dès le premier jour avec la même perfection et n'ont pu en acquérir l'habitude ni par leur propre expérience, ni par imitation. Mais Pascal demandait déjà si ce qu'on appelle nature ne serait pas une primitive et antique accoutumance contractée dans le long cours des siècles. *Bon chien chasse de race*, dit encore un proverbe. Les partisans de cette doctrine répondent en effet que l'instinct est bien le résultat d'une habitude acquise, non pas par chaque individu, mais par toute la suite des générations d'une même espèce. Si on leur objecte qu'à ce compte chaque génération devrait augmenter le patrimoine et transmettre par héritage des habitudes plus parfaites, ce que contredit l'invariabilité des mœurs des animaux depuis Aristote et Pline, ils répondent que ce perfectionnement ne s'accomplit qu'avec une extrême lenteur, et que s'il est des espèces réellement stationnaires, c'est qu'elles ont dû atteindre les limites du progrès dont elles sont capables. En définitive c'est encore l'intelligence qui dans cette théorie est le principe de l'instinct, puisqu'elle est celui de l'habitude.

La doctrine qui définit l'instinct selon le sens étymologique, en le distinguant à la fois et de l'intelligence et de l'habitude, est représentée glorieusement dans la science par Frédéric Cuvier et M. Flourens. Comparant l'intelligence et l'instinct, ils donnent pour caractères distinctifs de l'une et de l'autre que, dans l'instinct, tout est aveugle, nécessaire, invariable, particulier; que tout, dans l'intelligence, est électif, conditionnel, modifiable, général. Le castor bâtit sa cabane par instinct, poussé par une force irrésistible et constante, agissant toujours de la même manière, et alors même qu'il est placé dans des conditions où elle lui est inutile; et cette industrie admirable, il ne la peut déployer que pour bâtir. Ce n'est pas à dire que cette doctrine refuse aux bêtes l'intelligence; elle la leur accorde au contraire dans des proportions qui varient selon les espèces, mais comme une faculté qui s'ajoute à l'instinct sans se confondre avec lui. Si c'est à l'instinct par exemple qu'elle rapporte, avec l'architecture du castor, l'acte du chien qui enfouit dans la terre les restes de son repas, c'est à l'intelligence qu'elle attribue les actions variables, individuelles et pour ainsi dire personnelles de ce même chien, du singe ou de l'éléphant. M. Flourens établit même comme une loi dont Fr. Cuvier avait posé les principaux faits, que l'instinct et l'intelligence sont, dans les animaux, en raison inverse l'un de l'autre, que les animaux qui ont les instincts les plus développés sont précisément les moins intelligents, par exemple, les abeilles, les araignées ou les castors, que les plus intelligents ont au contraire les instincts les moins prononcés, sans excepter de cette loi l'homme lui-même, chez qui l'intelligence atteint le degré suprême, la raison, et qui n'a que de vagues et rares instincts. Comparant l'habitude et l'instinct, Fr. Cuvier reconnaît que, dans les actes d'habitude comme dans les actions instinctives, il existe une telle dépendance entre les besoins et les organes, que l'acte suit immédiatement le besoin, sans l'intervention de l'intelligence pour commander ou combiner les mouvements. Mais, tandis que cette dépendance provient, dans l'habitude, de la retraite d'abord insensible, puis définitive, de l'intelligence qui a commencé par intervenir, elle est naturelle et primitive dans l'instinct.

Quand on confond l'instinct avec l'intelligence ou avec l'habitude, il n'y a pas lieu de se demander quels sont les instincts chez l'homme. Mais c'est une question toute naturelle quand on fait de l'instinct une puissance spéciale. C'est encore une question de savoir si les instincts ne se rapportent qu'aux actes qui ont pour fin la conservation de la vie et la propagation de l'espèce, ou si l'homme a des instincts dans l'ordre moral. La solution de la première question dépend nécessairement de celle qu'on donne à la seconde. Il est des philosophes qui prétendent que l'instinct n'a rapport qu'à la vie organique et réduisent à un très-petit nombre les instincts de l'homme. On cite par exemple l'instinct de la succion, de la déglutition, de la conservation. Si courte que l'on fasse cette liste, elle est toujours assez mal déterminée. Il en est qui introduisent l'instinct dans la sensibilité morale et même dans l'intelligence, entre autres Th. Reid et M. A. Garnier. Ainsi le premier reconnaît un instinct de la croyance et le second trouve dans un instinct particulier le principe de tous les actes moraux que l'homme accomplit plus tard avec réflexion. Selon cette manière de voir, les instincts de l'homme sont innombrables, et le mot *instinctif* devient synonyme de *spontané*. Partout où la réflexion n'intervient pas, à moins qu'il ne s'agisse d'un fait d'habitude, l'acte devrait être rapporté à l'instinct; et, comme la réflexion ne commence rien, comme un acte a toujours été spontané avant d'être accompli avec réflexion, il s'ensuit qu'il y aurait un instinct à l'origine de toutes les manifestations de l'activité de l'âme.

On pourra consulter : Descartes, *Discours de la Methode*, 5e partie; — Buffon, *Discours sur la nature des animaux*; — Montaigne, *Apologie de Raimond de Sebonde*; — Réaumur, *Mémoires*

pour servir à l'histoire des insectes; — G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux,* Paris, 1802; — Condillac, *Traité des animaux;* — Reimarus, *Observations physiques et morales sur l'instinct des animaux,* traduites en français par Rensanne de la Tache, Paris, 1870, 2 vol. in-12; — Th. Reid, *IIIe Essai sur les facultés actives de l'homme;* — J. J. Virey, *Histoire des mœurs et de l'instinct des animaux,* Paris, 1822, 2 vol. in-8; — article Instinct dans le *Dictionnaire des Sciences médicales;* — Fr. Cuvier, article Instinct dans le *Dictionnaire des Sciences naturelles;* — Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme,* Paris, 1865, 3 vol. in-18; — Fr. Cuvier, *Histoire naturelle des mammifères,* Paris, 1818-1837, 70 livr. in-f°; — *De l'instinct des animaux* (article du *Dictionnaire des Sciences naturelles,* 1822); — *Examen de quelques observations de M. Dugald Stewart,* et autres opuscules insérés dans les *Mémoires du Muséum;* — Flourens, *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux,* Paris, 1845, in-18; — Joly, *l'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence,* 2e édition, in-8, Paris, 1874. A. L.

INTELLIGENCE. L'intelligence est une des facultés principales de l'âme humaine; c'est celle par laquelle l'homme connaît les choses. Ce que c'est que connaître et ce que c'est qu'intelligence, personne ne l'ignore, puisque tout le monde connaît et pense en effet. Il ne faut donc pas demander une définition de ces termes; aucune définition ne saurait suppléer l'expérience que chacun fait en soi de la pensée, et la plus savante nous éclairerait moins que le plus petit des exemples. Les faits se montrent; ils ne se définissent pas.

Or, les faits par lesquels se manifeste l'intelligence, réunis par un commun caractère qui permet de les réduire en un genre, de les appeler du même nom et de les attribuer à une faculté unique, sont cependant de diverses sortes. Nous trouvons en nous plusieurs espèces de pensées; et autant il y en a, autant il faut reconnaître de façons diverses d'opérer pour l'esprit, ou, en d'autres termes, de facultés intellectuelles. Séparées dans nos classifications, ces facultés concourent presque toujours dans le travail de l'esprit. D'une autre part, quoique mêlées dans la simultanéité de la vie et par une continuelle réciprocité de services, nos facultés intellectuelles ne se confondent pas cependant. Bien qu'elles ne soient que les manifestations variées d'une faculté unique et simple au fond, la diversité réelle de leurs objets, de leurs opérations et de leurs produits, permet qu'on les décrive chacune à part, et la clarté l'exige. Il ne s'agit ici que d'en donner la liste et le signalement, en marquant leurs rapports de dépendance et de succession.

L'homme est placé au milieu d'un monde auquel sa condition présente le lie par d'inévitables rapports. Entouré de corps de toutes parts, et attaché lui-même à un corps dont il partage ou ressent tous les états, il subit à chaque instant, par le sien, les atteintes des autres, et il rend aux autres corps, par l'intermédiaire du sien, l'action qu'il en reçoit. C'est dans ce commerce avec la nature, auquel il ne peut se soustraire, qu'il trouve les plus ordinaires occasions de ses travaux et de ses luttes. Cette nature qui l'environne, il la connaît par cette faculté qu'on nomme la *perception extérieure,* ou les *sens.* Dans son acception vulgaire, le terme de *sens* désigne à la fois cinq organes bien connus, avec l'appareil nerveux qui correspond à chacun d'eux, et la capacité qui est en nous de recevoir diverses sortes de sensations et de connaissances, à propos de l'action des objets du dehors sur ces organes. Dans son acception philosophique, le mot *sens* désigne exclusivement cette dernière capacité. Quant à la structure de l'organe, quant à l'impression qui se fait sur lui et est portée par les nerfs jusqu'au cerveau, cela est entièrement du ressort de la physiologie. Les sensations et les notions qui résultent en nous de l'action des objets matériels sont elles-mêmes, abstraction faite de la distinction des organes, très-diverses : elles n'ont de commun que l'unité de la conscience en laquelle elles se réunissent, en sorte que, à ne les considérer qu'en eux-mêmes, on pourrait regarder les cinq sens par lesquels nous les obtenons comme cinq facultés distinctes. Mais la concomitance habituelle des données de chaque sens avec celles des autres nous apprend et nous oblige à rapporter aux mêmes objets les qualités que, directement ou indirectement, elles nous manifestent; et cette unité, en quelque sorte objective, nous autorise à son tour à confondre les cinq sens sous le titre commun de *perception extérieure.*

Par les sens, je n'ai l'expérience que de ce qui leur est actuellement soumis et immédiatement présent; la perception ne s'étend pas au delà de l'instant dans lequel elle s'opère. Or, connaître seulement ainsi, ce serait presque ne connaître pas. Que ferais-je, en effet, de mes connaissances, si elles s'évanouissaient sans retour à mesure que je les acquiers? Autant vaudrait ne les pas acquérir. Les choses que j'aurais perçues le plus souvent me seraient toujours nouvelles; il me faudrait recommencer sans cesse, et sans avancer jamais, l'acquisition de mes idées les plus anciennes. Outre la puissance d'acquérir, l'homme a le pouvoir de garder et de ressaisir, dans l'occasion, les connaissances déjà obtenues; et cette puissance de reproduire, en l'absence des objets, les résultats de l'expérience sous la forme du souvenir, c'est la *mémoire.* Nous la signalons ici par son caractère le plus extérieur et par son nom le plus connu. Mais une étude attentive de la mémoire fait découvrir qu'elle n'est qu'une variété d'un fait plus général qui, dans la langue psychologique, porte un nom particulier : ce fait est la *conception.* Pour me rappeler en effet un objet que j'ai connu, il faut deux choses : d'une part, que l'idée de cet objet se retrace à ma pensée; d'autre part, que je reconnaisse cette idée, que j'aperçoive qu'elle n'est pas nouvelle. Le souvenir suppose invariablement la conception ou représentation mentale de l'objet qu'on se rappelle; mais la conception n'engendre pas toujours le souvenir. Par exemple, je conçois tous les mots que j'écris, à mesure que le mouvement de ma pensée me les suggère, et je sais bien que je ne les invente pas; mais je ne m'arrête pas à les reconnaître expressément; je n'en rattache l'idée à aucune époque précise de ma vie passée; je les conçois et c'est tout; et quand les mots me viennent ainsi, je ne dis pas que je m'en souviens. Quelquefois c'est une phrase entière qui me revient à la pensée; je l'ai lue quelque part; mais, ne la reconnaissant pas, je l'écris comme si elle était de moi : cela s'appelle alors une *réminiscence.* Mais quelquefois aussi c'est réellement que j'assemble dans un ordre nouveau les idées et les mots que je conçois, et l'on nomme cela plus ordinairement *imaginer :* c'est ainsi que je conçois un hippogriffe, que j'imagine une sirène, que je me figure un palais plus magnifique que tous ceux qui existent, ou quelque autre création idéale. J'ai l'air, en effet, de créer; au vrai, je ne fais qu'assembler des conceptions : le tout est nou-

veau; les éléments ne le sont pas. On trouverait, dans les conceptions géométriques, un autre exemple tout aussi réel et plus sérieux, de ce genre de créations, que le langage attribue à l'*imagination*. Il y a donc de pures et simples conceptions : il y en a que l'esprit reconnait, ce sont des souvenirs; et d'autres qu'il ne reconnaît pas, bien qu'elles reproduisent des perceptions anciennes, ce sont des réminiscences; il y en a qu'il sait nouvelles, qu'il imagine et crée en quelque sorte. Au fond de tous ces actes de l'esprit, diversement nommés, est toujours la *conception*, qui reproduit l'expérience ; elle est accompagnée, selon les cas, de telle ou telle circonstance, et la *mémoire*, la *réminiscence*, l'*imagination* n'en sont chacune qu'un cas particulier.

Avec l'expérience et la mémoire, je connais le présent et une certaine partie du passé. Mais cela ne me suffit pas encore. J'ignore tout à fait l'avenir, et, par conséquent, l'expérience est toujours à refaire. Je sais que le feu brûle aujourd'hui, parce que j'en approche les doigts; je sais qu'il brûlait hier; mais je ne puis dire s'il brûlera demain. Ainsi de tout. Dans cette ignorance de ce que je dois attendre, de ce que je puis craindre ou espérer des objets, comment me conduire? Ma connaissance est trop bornée dans le temps, et elle l'est trop aussi dans l'espace : car je ne sais rien, non plus, ni des propriétés, ni même de l'existence de cette innombrable multitude d'objets que n'a pas atteints mon expérience. A cette insuffisance supplée l'*induction*, qui me rend capable de conclure du passé l'avenir, du peu d'objets que je connais, les propriétés de presque tous ceux que je ne connais pas; et, comme c'est par une sorte de transport de ce que je vois à ce qui m'échappe que j'étends ainsi le cercle de l'expérience, on appelle cela *inférer* ou *induire*. Qu'il y ait, du reste, dans l'esprit des notions qui dépassent l'expérience et qui la débordent en quelque sorte de toutes parts, c'est ce qu'un seul exemple établira suffisamment. J'ai éprouvé plusieurs fois qu'un corps porté à une certaine hauteur tombe vers la terre, s'il cesse d'être soutenu. J'en ai conclu que la terre attire les corps, et qu'elle a cette puissance, non pas seulement dans le temps que j'en observe les effets, mais en tout temps; qu'elle l'a exercée de la même façon, depuis qu'il y a des corps; qu'elle continuera de l'exercer encore, tant qu'il y aura de la matière, non pas seulement dans les lieux que mon expérience embrasse, mais en tous lieux et sur tous les points, depuis un pôle jusqu'à l'autre. Avec un peu d'instruction, j'étends même au delà de cette terre le pouvoir attractif de la matière. Je pense que le soleil l'exerce sur notre globe, comme celui-ci sur la lune, et que tous les corps célestes s'attirent mutuellement en vertu de la même propriété qui fait tomber une pierre. Je vais enfin jusqu'au possible, et je me figure que si de la matière était nouvellement créée quelque part, elle posséderait la même puissance d'universelle attraction. Ajoutez que je transporte à toute la matière, en tout temps et en tous lieux, avec la propriété découverte en quelques corps, la règle, s'il y en a une, selon laquelle cette propriété agit. Je suppose, en d'autres termes, que la vertu attractive des corps, partout et toujours, comme ici et maintenant, augmente avec la masse et diminue avec la distance. C'est de la même manière que je crois généralement à la persistance dans les choses des propriétés que j'y ai découvertes, à la présence dans tous les objets semblables des qualités que j'ai constatées en quelques-uns, à la reproduction des mêmes symptômes caractéristiques dans les phénomènes par lesquels ces qualités et ces propriétés se manifestent, et, par exemple, à la malléabilité du fer, à la présence des mêmes formes solides sous les apparences visibles qui se ressemblent, à la périodicité du flux et du reflux alternatifs de la mer.

Par les sens, je connais le monde, et des corps, ce qu'ils sont actuellement dans le présent; par la mémoire, j'atteins le passé, et par l'induction, l'avenir et ce qui n'est pas l'objet direct d'une expérience actuelle. Mais ce monde, qui est, pourrait ne pas être; ce qui est arrivé et aurait pu ne pas se produire; ce que je conjecture comme prochain n'arrivera peut-être jamais. En d'autres termes, ces êtres que je perçois, ces phénomènes dont je me souviens ou que je prévois, moi-même qui prévois, me souviens et perçois, rien de tout cela n'a en soi la raison de son existence passée, présente ou future. Tout cela est, comme on dit, *contingent*. Mon esprit, qui est capable de comprendre cette insuffisance des choses bornées à s'expliquer par elles-mêmes, a la puissance aussi de trouver, en dehors et au-dessus d'elles, leur raison d'être, qui n'est certainement pas en elles; il comprend que toutes ensemble doivent être rattachées à un principe suprême, qui est Dieu; il lui est donné de concevoir, à propos de ce qui est simplement, ce qui doit être; à propos du contingent, le nécessaire; du fini, l'infini; de l'imparfait, le parfait. En effet, le contingent, c'est, en d'autres termes, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence; c'est ce qui n'est pas en soi. Or, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence, doit l'avoir en autre chose; ce qui n'est pas par soi, ne peut être que par autrui. Et maintenant, il faut que cet autre ait en soi la raison de son être, sans quoi, ne s'expliquant pas par lui-même, il ne suffirait pas à expliquer le reste, et l'esprit demeurerait aussi peu avancé qu'auparavant : la difficulté serait déplacée; elle ne serait pas levée. Cet autre est donc nécessaire, absolu, existant par soi. Le concevant comme nécessaire, je le conçois aussi comme parfait et infini : il existe sans bornes, puisqu'il existe sans conditions, puisqu'il ne peut pas ne pas être; il est parfait, puisque rien ne lui manque. Voilà ce que comprend l'esprit humain; voilà, non pas la preuve de l'existence d'un être infini, mais le récit de ce qui se passe dans nos intelligences, l'histoire du procédé tout à fait simple, suivant lequel, de lui-même et sous l'empire de ses lois, l'entendement s'élève à propos du fini à l'infini; de cela seul qu'il connaît le contingent, et le connaît comme tel, il conçoit du même coup son contraire, je veux dire l'absolu. L'un ne va pas sans l'autre dans l'entendement; et clairement ou confusément, tout homme, cultivé ou non, possède au fond de sa conscience une idée du nécessaire. Cette faculté de concevoir l'absolu, on l'appelle en philosophie *entendement pur*, *intellection pure*, *raison*; faculté supérieure, sans laquelle l'homme, réduit à constater sans comprendre, et à tout voir sans connaître jamais la raison de rien, n'aurait rien de plus, du côté de l'intelligence, que l'animal.

A ces facultés, qui sont les sources de toutes nos idées, il faut joindre un certain nombre de procédés d'un emploi universel et très-fréquent, par lesquels l'esprit, sans ajouter de nouvelles connaissances à celles qu'il possède déjà, transforme celles-ci pour en faire usage, les divisant, les unissant, les associant et les combinant de mille manières. Ainsi, nous pouvons, dans une idée complexe, n'envisager qu'un de ses éléments à l'exclusion de tous les autres, et cela s'ap-

pelle *abstraire*. Plusieurs idées ayant été successivement dégagées par l'abstraction, s'il y a entre elles quelque analogie, elles se rapprochent dans l'intelligence. L'esprit néglige les différences, ne tient compte que des ressemblances, et, les réunissant, en forme comme un total et une somme, qui est alors une *conception abstraite générale*. Les éléments en étaient dans la réalité épars et désunis; l'esprit leur donne l'unité, et cette unité artificielle, le mot qui l'exprime la conserve. Puis l'entendement, qui contient à la fois plusieurs conceptions générales, peut remarquer encore qu'elles enferment également plusieurs représentations particulières, et se distinguent par d'autres, ou qu'elles s'appliquent en commun à un certain nombre d'objets individuels. Il les assemble de nouveau, consacre et maintient par un mot le total artificiellement formé, et cette somme de conceptions générales, réunies par un nom, c'est l'idée d'un genre, d'une espèce, d'une classe, d'un ordre, d'une famille : il *classe*. L'esprit a d'ailleurs une pente naturelle à généraliser ainsi, c'est-à-dire à ne considérer les choses que par leurs côtés communs, et à en concevoir, pour ainsi dire, plusieurs en une. Nous n'avons pas plus besoin de vouloir pour généraliser que pour abstraire. Une fois en possession des idées générales de toute sorte, dans lesquelles il a comme transformé la matière de l'expérience, l'esprit est sans cesse occupé à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de ses perceptions. Tout ce qui lui est donné, il le détermine, soit en l'enfermant sous un genre, et en lui attribuant par là tous les caractères constitutifs de ce genre; soit en l'excluant d'un genre, ce qui revient à le placer dans la sphère indéfinie de tous les autres genres. Cette opération s'appelle *juger*, quand le rapport des deux idées est aperçu immédiatement. Mais il se peut que ce rapport ne soit pas frappant, et que l'esprit ait besoin, pour s'en assurer, de recourir à l'expérience d'un terme moyen; alors il *raisonne*, ce qui est encore découvrir le rapport de deux idées, mais médiatement et par l'entremise d'une troisième. Il n'y a donc, entre le jugement et le raisonnement, que la différence d'une opération simple à une opération plus complexe. L'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement*, le *raisonnement* sont, si l'on veut, des facultés de l'intelligence; mais il faut bien entendre que ces facultés ne le sont pas au même titre que les précédentes, et qu'elles n'expriment guère que des opérations secondaires, qui s'appliquent à des matériaux amassés d'avance, et ne font que les mettre en œuvre, sans ajouter au fond de notre connaissance rien d'original et de nouveau.

Enfin, il faut placer au-dessus de toute cette diversité de notions et de facultés la *conscience* qui est dans toutes, et n'est précisément aucune d'elles, qui est la condition universelle de l'intelligence, la forme fondamentale de tous les modes de notre activité pensante, et un mode spécial de cette activité. L'âme perçoit, se souvient, prévoit, juge, raisonne. En même temps qu'elle fait tout cela, elle sait qu'elle le fait; en même temps qu'elle accomplit tous ces actes, elle a conscience d'elle-même, qui les exécute. Mais cette conscience est-elle distincte et séparable des opérations qu'elle accompagne? Celles-ci seraient-elles sans celle-là, ou celle-là sans celles-ci? Non assurément. L'idée sans la conscience, que serait-ce? Une idée que nous aurions, sans savoir que nous l'avons, une pensée que nous ne penserions pas, c'est-à-dire quelque chose d'absurde et d'impossible, et non pas seulement un phénomène incomplet, mais un pur rien. Connaître sans connaître que l'on connaît, c'est rigoureusement ne connaître pas; l'abstraction de la conscience, dans l'acte intellectuel, équivaut à la destruction même de cet acte. Ainsi, ces deux propositions : *Je pense* et *Je sais que je pense*, sont au fond identiques, puisque, si je l'ignorais, je ne penserais pas. D'un autre côté, peut-on avoir conscience sans penser? C'est demander si l'on peut avoir conscience de rien. L'âme ne se sent que modifiée ou agissante, et si la vie intérieure s'arrêtait, la conscience serait abolie. Elle n'est donc pas une faculté spéciale, distinguée des autres en nature, ayant son domaine propre et ses objets à elle. Son domaine est égal en étendue à celui de toutes les facultés intellectuelles prises ensemble; ses objets sont les objets de toutes et de chacune. L'expérience a le présent, la mémoire a le passé, et l'induction l'avenir; les sens connaissent la matière, et la raison va à Dieu; la conscience a tout cela, embrasse tous ces objets, connaît tout ce qui est connaissable. Elle est la pensée même, saisissant tantôt l'être borné, tantôt l'être infini : ici les qualités et les phénomènes, là les causes et les lois. Tout acte de l'intelligence est une modification de la conscience, et la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles.

Telle est à peu près, autant qu'une si rapide esquisse peut la représenter, notre constitution pensante. Mais chacune de ces facultés, comme on l'a dit au commencement, est nécessaire à l'exercice de toutes les autres. La conscience est unie à toutes. La perception, de son côté, ou l'expérience des corps, est le point de départ obligé de tout acte ultérieur d'intelligence. Sans elle, point de souvenir, puisque le souvenir n'est que l'expérience reproduite; pas d'induction, puisque l'induction n'est que l'expérience étendue; pas d'abstraction, ni de généralisation, car il faut avoir des idées complexes pour les diviser et ensuite les réunir; enfin, pas de raison, car si la perception du contingent n'est que l'occasion de la conception du nécessaire, elle en est au moins l'occasion indispensable. La mémoire, à son tour, n'est-elle pas l'auxiliaire de tous les actes de l'esprit? Il n'y a pas même, à proprement parler, d'expérience sans la mémoire, il n'y en a pas, du moins, des phénomènes qui se produisent dans la durée. Or, tout ce qui est du ressort de la conscience est dans la durée, et toute espèce d'idée est du ressort de la conscience. Qu'est-ce que percevoir le mouvement d'un corps? C'est connaître ce corps, d'abord en un point de l'étendue, puis en un autre, et ainsi successivement dans chacun des points intermédiaires, jusqu'au point d'arrivée. Mais, lorsque je connais le corps au point d'arrivée, je ne saurais point qu'il s'est mû à moins que je n'ajoute mentalement à la perception actuelle le souvenir du même corps dans tous les points successifs de son parcours. Je ne connaîtrais même de l'étendue que la partie toujours très-bornée que mes organes peuvent embrasser à la fois, si je ne pouvais, la parcourant de la main et des yeux, joindre à chaque perception nouvelle que j'acquiers ainsi la conception de toutes les étendues partielles précédemment explorées. Nécessaire à l'expérience, la mémoire l'est plus encore aux opérations discursives de l'esprit, à l'induction qui suppose plusieurs expériences successives, au jugement et au raisonnement qui assemblent des idées antérieurement et séparément acquises. La même épreuve, faite sur l'induction, démontrerait la même solidarité d'action : c'est en effet par l'induction que nous rapportons aux mêmes objets et que nous apprenons à grouper ensemble les

qualités diverses de la matière saisies par chacun de nos sens; pour se souvenir, il faut induire encore, car le souvenir consiste précisément à inférer de la conception de l'objet absent, quand elle est reconnue par l'esprit, l'existence passée de cet objet. L'induction, supposée par la mémoire, suppose à son tour, avec l'expérience et la mémoire, la généralisation : car elle suppose la ressemblance ou l'analogie, et c'est la ressemblance qui fait les genres; en sorte que toute induction s'appuie sur une généralisation antérieure, expresse ou seulement implicite. La raison éclaire et domine tout ce travail de l'esprit; à tout ce que nous voyons de borné, de contingent, d'imparfait, elle donne un fondement et un appui, une raison d'être suprême et dernière dans quelque chose d'infini, d'absolu, de parfait. Les notions qu'elle suggère à nos esprits, diverses par leur contenu, mais réunies par le caractère de nécessité qui leur est commun, se dégagent aussitôt des données expérimentales qui les ont introduites, et elles deviennent, une fois établies dans l'esprit, quelque chose d'inhérent, et comme un milieu indispensable à travers lequel nous apercevons toutes choses. Enfin, le jugement et le raisonnement relient ensemble et coordonnent pour notre usage tous les éléments confusément entassés de ce vaste amas de notions et d'idées de toute espèce que les autres facultés ont apportées à l'esprit, réduisant les données particulières de l'expérience et des conceptions générales, subordonnant aux lois inductives chaque cas singulier, rapprochant, pour les expliquer les unes par les autres, les choses perçues des conceptions de la raison, comparant chaque idée à toutes, et toutes à chacune. De tout ce travail, qui s'accomplit en nous, tantôt spontanément, tantôt sous la direction de la volonté, résulte cette prodigieuse multitude de connaissances diverses, qui fait d'une intelligence développée, même la moins cultivée et la plus humble, un monde d'une variété et d'une étendue presque infinies. Chaque faculté y apporte sa part, chacune a son rôle propre et sa fin spéciale; mais elles se supposent aussi mutuellement, et toutes concourent à l'acquisition de la moindre de nos idées.

Les ouvrages que l'on pourrait consulter sont innombrables. Ceux qui traitent plus spécialement ce sujet général sont : les *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, de Th. Reid; — les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, de Dugald Stewart; — le *Traité des facultés de l'âme*, de M. A. Garnier, et tous les traités de logique et de psychologie. AM. J.

INTÉRÊT (MORALE DE L'), voy. BIEN, DEVOIR, MORALE.

INTUITION (du latin *intueri*, regarder), connaissance soudaine, spontanée et indubitable, comme celle que la vue nous donne de la lumière et des formes sensibles. Cette expression, comme beaucoup d'autres, est un emprunt que la philosophie a fait à la théologie; elle signifie pour les théologiens une connaissance de Dieu surnaturelle, c'est-à-dire supérieure à celle que nous obtenons par les procédés ordinaires de l'intelligence, et accordée seulement par un effet de la grâce, soit aux élus après la mort, soit à des âmes privilégiées dans quelques rares instants de la vie présente. En passant dans la langue philosophique, elle a pris un autre sens; mais quoique toujours le même au fond, ce sens se modifie suivant la différence des systèmes. Ainsi dans l'école de Kant le mot intuition (*Anschauung*) est à peu près synonyme de perception externe, avec cette seule différence qu'il s'applique à la fois aux objets perçus, aux corps particuliers qui se révèlent actuellement à nos sens, et aux conditions absolues sous lesquelles ce phénomène a lieu. De là deux espèces d'intuitions : les intuitions *pures*, répondant aux notions de temps et d'espace, et les intuitions *empiriques*, répondant aux représentations sensibles que nous donne la perception elle-même. D'après cette opinion, la notion générale d'un corps, toute dépendante qu'elle est de l'expérience des sens, n'est plus une intuition, c'est-à dire une image pour l'esprit, mais un concept ou une notion (*Begriff*). Toute connaissance qui s'appuie sur des intuitions est une connaissance *intuitive;* celle, au contraire, qui s'appuie sur des notions, c'est-à-dire qui résulte de la comparaison de plusieurs termes, ou qui est formée par le passage d'une idée à une autre, s'appelle une connaissance *discursive*. Ces deux sortes de connaissances se distinguent par deux caractères entièrement opposés : l'une est simultanée et l'autre successive; la première atteint les objets, la seconde nous donne leurs rapports ou leurs lois. Mais, comme il n'y a pas d'autre intuition que celle des sens, les seuls objets que nous connaissions sont les phénomènes sensibles. Kant et ses disciples nient expressément l'existence d'une intuition intellectuelle.

Un des philosophes qui, après Kant, ont répandu le plus d'éclat en Allemagne et dans l'histoire générale de la philosophie contemporaine, M. de Schelling, a fait précisément de l'intuition intellectuelle la base de tout son système, devenu célèbre sous le nom de philosophie de la nature. Or, pour M. de Schelling, l'intuition intellectuelle ne ressemble à rien de ce que la conscience peut observer en nous : elle ne se rapporte pas à tel ou à tel objet; elle ne représente ni un état ni une faculté déterminée de notre esprit; à peine si l'on peut dire qu'elle appartient à l'homme; c'est un acte transcendant, indéfinissable, au moyen duquel l'intelligence saisit l'absolu dans son identité, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, au-dessus de toute distinction et de toute différence, comprenant en lui, réunissant dans sa nature absolument simple toutes les oppositions et tous les contraires, comme l'esprit et la matière, l'idéal et le réel, la liberté et la fatalité, enfin l'identité elle-même et la non-identité.

Dans le langage de la philosophie écossaise et de celle qui règne en France, on appelle intuitifs toute croyance et tout jugement qui se présentent spontanément à notre esprit, avec une évidence irrésistible, sans le concours du raisonnement ni de la réflexion. De là vient qu'on distingue trois sortes d'évidence : celle qui est propre à l'intuition, celle qui vient de l'induction, et celle qui est produite par le raisonnement déductif. Entendu dans ce sens, le mot intuition ne désigne en aucune manière une faculté distincte ou une source particulière de connaissance; mais il s'applique également aux sens, à la conscience, à la mémoire, à la raison, et marque seulement un état naturel ou primitif qui précède les efforts de la réflexion. En effet, avant que l'analyse ait pu se rendre compte des divers éléments et des différentes conditions de la perception; avant que j'aie songé à mettre en question leur légitimité; avant que le raisonnement et l'induction en aient tiré aucune conséquence, je crois fermement que les corps existent, au moins ceux qui ont produit sur moi une certaine impression; et je crois qu'ils existent absolument tels que mes sens me les montrent. La même observation s'applique à la connaissance que nous avons de nous-mêmes par l'exercice simultané de la conscience et de la mémoire Je crois d'une

manière aussi immédiate et aussi irrésistible au sujet de la perception qu'à son objet, à ma propre existence qu'à celle du monde extérieur : ces deux résultats me sont donnés dans un seul instant, et, si l'on peut parler ainsi, dans un seul acte de foi, qui lui-même est inséparable de la sensation. Je ne conçois pas plus celle-ci sans un sujet qui l'éprouve, que sans un objet qui la provoque. Que la sensation se renouvelle je la reconnais à l'instant, et je me reconnais aussi moi-même comme le sujet qui l'a éprouvée autrefois et qui l'éprouve de nouveau en ce moment; je relie alors mon existence présente à mon existence passée, et je m'aperçois comme un être identique. Que la réflexion philosophique, par suite de la marche inévitable qui lui est tracée, vienne ensuite mettre en question notre identité personnelle, la distinction de la substance et des phénomènes, la distinction du sujet et de l'objet, ou la légitimité de nos connaissances en général, ces discussions ne feront pas disparaître les convictions naturelles qu'elles supposent et qui sont chez l'homme les conditions de la vie aussi bien que de la pensée. Enfin les choses ne se passent pas autrement pour les principes de la raison. Avant de concevoir ces principes en eux-mêmes et dans leur plus haute unité, comme autant d'attributs ou de points de vue différents de l'infini, ou bien avant de les soumettre aux procédés réfléchis de l'abstraction et de la synthèse, je les admets spontanément avec les faits, comme des conditions absolues sans lesquelles ni les faits ni l'acte de l'esprit qui me les fait connaître ne sauraient se produire. Ainsi quand je vois un corps, je le suppose nécessairement dans l'espace, et j'admets, par conséquent, que l'espace existe; quand je me rappelle un événement ou une suite d'événements déjà éloignés de moi, je suppose nécessairement qu'ils se sont passés dans le temps, et je crois au temps comme à ces événements eux-mêmes; quand j'aperçois une qualité, je l'attribue à une substance, par la croyance très-arrêtée, quoique non réfléchie, qu'elle ne saurait exister sans cela; quand mon intelligence ou mes yeux sont frappés d'un phénomène nouveau, d'un phénomène qui commence, je lui cherche immédiatement une cause, bien convaincu que sans cause, il n'existerait pas. J'apprendrai plus tard que ces principes ont été attaqués et qu'ils ont été défendus; mais je l'apprendrai avec étonnement : car, au premier aspect, l'attaque me paraît impossible et la défense superflue.

Il existe donc véritablement des connaissances intuitives, si l'on entend par là des croyances ou des jugements antérieurs à toute réflexion, et que la réflexion suppose, bien loin de les produire. L'intuition ainsi comprise ne se renferme pas, comme le soutient Kant, dans le domaine de l'expérience sensible; mais elle embrasse aussi les objets de la raison et de la conscience. Affirmer le contraire, c'est se déclarer sceptique; c'est faire de tout ce qui ne tombe pas immédiatement sous les sens une pure abstraction ou une loi de la pensée. Veut-on considérer l'intuition comme un fait d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire comme une vue immédiate et complète de l'absolu; alors elle n'est plus qu'une chimère. Nous ne connaissons l'absolu que par les idées de notre raison, et il faut que chacune de ces idées, pour atteindre son objet, soit dégagée des phénomènes à l'occasion desquels nous la concevons d'abord; il faut ensuite que nous les réunissions toutes entre elles, si nous voulons connaître l'infini, non pas tel qu'il est dans son unité ineffable, mais sous les aspects qu'il présente à notre intelligence bornée. La nature même des corps ne se révèle à nous que d'une manière médiate et indirecte, c'est-à-dire par les sensations qu'ils nous font éprouver. Nous ne connaissons directement que notre *moi*, c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle est libre et qu'elle a conscience d'elle-même; mais, comme nous l'avons remarqué ailleurs (voy. AME), notre principe spirituel ou le fond de notre être n'est pas contenu tout entier dans les limites de la conscience. Voy. KANT, SCHELLING, INFINI, RAISON.

IONIENNE (PHILOSOPHIE). L'école ionienne naquit, ainsi que son nom l'indique, au sein des colonies grecques qui occupaient la côte occidentale de l'Asie Mineure. Éphèse, Clazomène, Lampsaque, Milet surtout, furent le théâtre de son apparition et de ses développements. Toutefois la philosophie ionienne finit par franchir l'Hellespont, pour venir s'établir à Athènes, à qui il était réservé de devenir la métropole de la science grecque. Ce fut Anaxagore qui, le premier, transporta le siége de la philosophie ionienne de Clazomène à Athènes. Banni de cette dernière ville après un séjour de trente années, Anaxagore retourna en Asie Mineure, à Lampsaque. Mais, quelques années plus tard, la philosophie ionienne venait définitivement s'établir à Athènes avec un philosophe qui avait suivi les leçons d'Anaxagore à Lampsaque, Archélaüs, qui devint à son tour le maître de Socrate. « Archélaüs, dit Eusèbe (*Préparation évang.*, liv. X, ch. XIV), succéda dans la ville de Lampsaque à son maître Anaxagore; et ensuite étant venu à Athènes, il y continua son enseignement, et réunit autour de lui un très-grand nombre de disciples athéniens, parmi lesquels Socrate. » Désormais c'est à Athènes qu'il est réservé d'être le centre de tout mouvement philosophique. C'est à Athènes que doivent naître l'Académie, le Lycée, le stoïcisme, l'épicurisme, en un mot, toutes les grandes écoles, si l'on en excepte celles dont Euclide et Ammonius furent les fondateurs.

C'est donc à Athènes que vint finir, dans la personne d'Archélaüs, la philosophie ionienne née à Milet avec Thalès. Or, dans l'intervalle de temps (150 ans environ) qui sépare Thalès d'Archélaüs, on voit se succéder comme représentants de l'esprit ionien, Anaximandre de Milet, Phérécyde de Syros, Anaximène de Milet, Héraclite d'Éphèse, Diogène d'Apollonie, Hermotime et Anaxagore, tous deux de Clazomène. Nous donnons place dans cette liste à Phérécyde, bien qu'il passe généralement pour le maître de Pythagore; car non-seulement il est ionien par son origine, mais dans sa doctrine comme dans celle de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, de Diogène, d'Archélaüs, la question du principe des choses est la question fondamentale.

Tout ce que nous savons aujourd'hui de ces philosophes repose principalement sur la tradition. Nous n'avons conservé de leurs ouvrages que les titres et quelques lambeaux épars dans Diogène Laërce, dans Sextus de Mitylène et dans Simplicius. Cependant de ces faibles documents, soumis aux procédés de la critique, on est parvenu à tirer un ensemble d'opinions assez bien liées et pleines d'intérêt pour l'histoire de l'esprit humain. C'est la substance de ces opinions que nous allons essayer de reproduire ici, en faisant connaître en même temps l'ordre dans lequel elles ont pris naissance.

La philosophie ionienne fut tout à la fois, mais dans des proportions inégales, une philosophie naturelle et une philosophie morale.

Sous le dernier de ces deux points de vue, il faut signaler d'abord un grand nombre de préceptes moraux attribués à Thalès, et le dogme

de l'immortalité des âmes introduit pour la première fois dans la philosophie par Phérécyde. Un des successeurs de Thalès et de Phérécyde, Héraclite d'Éphèse, dirigea aussi quelques recherches sur certains points de philosophie morale, puisque, au rapport de Diogène, les écrits de ce philosophe ne roulaient pas seulement sur l'univers, mais encore sur la politique et la théologie. Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) range Héraclite parmi les philosophes qui ne s'occupaient pas uniquement de philosophie naturelle. «On s'est plusieurs fois demandé, dit-il, si Héraclite n'appartient pas tout à la fois à la philosophie naturelle et à la philosophie morale.» Nous rencontrons d'ailleurs chez le même Sextus (*ubi supra*) un passage très-développé, dans lequel se trouve exposée l'opinion d'Héraclite touchant la différence qui, pour notre intelligence, sépare l'état de veille d'avec l'état de sommeil, et touchant la distinction qui est à reconnaître entre notre sens individuel, unique source de l'erreur, et la raison générale, dépositaire de toute vérité. Postérieurement à Héraclite, Anaxagore et Archélaüs s'occupèrent encore de philosophie morale, l'un en posant, pour la première fois, la distinction entre l'esprit et la matière, et en reconnaissant au-dessus de l'ensemble des choses une intelligence ordonnatrice (νοῦς); l'autre, en discourant maintes fois avec ses disciples sur les lois, le beau et le bien; et en transmettant ainsi à Socrate les premiers germes de la science morale, que le maître de Platon devait développer.

La philosophie naturelle occupa la place la plus considérable dans les travaux des ioniens. Tous furent physiciens et astronomes. Thalès passe pour le premier qui ait calculé les éclipses; et, au rapport d'Hérodote, il avait prédit celle qui vint effrayer et séparer les armées des Mèdes et des Lydiens. Héraclite, à son tour, entreprit d'expliquer les éclipses de soleil et de lune, les successions des jours et des nuits, des mois, des saisons, des années, et autres phénomènes soit astronomiques, soit météorologiques. Dans l'intervalle qui sépare Thalès d'Héraclite, Anaximandre et Anaximène avaient construit des cadrans solaires et dressé des cartes géographiques. Enfin, Anaxagore avait tenté d'expliquer la Voie lactée, les comètes, le vent, le tonnerre, les éclairs, les aérolithes.

Mais la question fondamentale agitée par les philosophes ioniens fut celle de l'origine des choses. Au point de vue des solutions qu'ils donnèrent à ce problème, ils peuvent être partagés en deux catégories, suivant qu'ils reconnurent un nombre indéterminé ou un nombre déterminé de principes élémentaires. Dans la première viennent prendre place Anaximandre et Anaxagore, par adoption, le premier, de l'infini (τὸ ἄπειρον), le second, des homéoméries, indéfinies quant au nombre (ἄπειρα πλῆθος); dans la seconde, Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Archélaüs, qui s'accordent à reconnaître un nombre déterminé d'éléments. Parmi ces derniers, les uns admirent concurremment plusieurs éléments des choses; les autres n'en reconnurent qu'un seul. Ainsi Archélaüs, au rapport de Diogène Laërce (liv. II), admettait deux principes des choses, à savoir le feu et l'eau, sous la dénomination de chaud et de froid; tandis que Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène d'Apollonie n'admettent qu'un seul principe élémentaire. Toutefois, cet élément primordial n'est pas le même pour chacun de ceux-ci. Pour Phérécyde, c'est la terre; pour Thalès, l'eau; pour Anaximène et Diogène, l'air; pour Héraclite, le feu. Maintenant, ceux d'entre les ioniens qui reconnurent plusieurs principes, soit déterminés, soit indéterminés par leur nombre, durent admettre en même temps, pour expliquer la constitution actuelle de l'univers, l'action mécanique de ces principes les uns sur les autres. Ceux, au contraire, qui admirent l'unité de principe expliquèrent la formation des choses par un mouvement dynamique, c'est-à-dire par le développement et les transformations successives de ce principe élémentaire, considéré comme une force vivante et active.

Ces travaux de l'école ionienne dans la sphère de la philosophie naturelle ouvrirent la voie à toutes les écoles qui, plus tard, entreprirent l'explication du monde physique, et servirent ainsi tout à la fois de modèle et de point de départ à Leucippe et à Démocrite, à Empédocle, à Aristote, à Straton, enfin à Épicure. Il y a plus: la plupart des écoles qui constituèrent en Grèce la première période philosophique, et qui remplirent l'intervalle de temps qui s'écoula de Thalès à Socrate (de 600 à 430 av. J. C.), furent, en quelque sorte, autant de rameaux de la philosophie ionienne. Pythagore était né à Samos, et avait été disciple de Phérécyde. Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, avait vu le jour à Colophon. Abdère, patrie de Leucippe et de Démocrite, et siége de l'école qu'ils fondèrent, était une colonie venue de Phocée. Démocrite, d'ailleurs, ne fut-il pas un disciple d'Anaxagore? Donc l'école ionienne, indépendamment des doctrines qui lui furent propres, fut de plus la commune racine de tous ces systèmes philosophiques que virent naître et se développer les deux siècles qui séparent Thalès de Socrate.

Dans le cours de son développement, l'école ionienne fut contemporaine de l'école pythagoricienne, de l'école éléatique, de l'école abdéritaine, de la philosophie d'Empédocle. Leucippe et Démocrite se posèrent à peu près les mêmes questions que les philosophes ioniens. Empédocle combina en une sorte de syncrétisme les diverses solutions que les philosophes ioniens avaient apportées au problème de l'origine des choses : on sait, en effet, qu'Empédocle admit pour principes élémentaires le feu, l'eau, la terre et l'air, réunissant ainsi les opinions d'Héraclite, de Thalès, de Phérécyde, d'Anaximène et de Diogène. Les écoles pythagoricienne et éléatique lui furent hostiles, en ce sens qu'elles représentèrent, dans cette première période de la philosophie grecque, l'esprit idéaliste, tandis que l'école ionienne était surtout la personnification de l'esprit sensualiste. C'est à cette lutte que fait allusion Platon, lorsque, dans son dialogue du *Sophiste*, il parle des philosophes «qui ont l'air de se livrer un combat de géants dans leurs controverses touchant l'être. Les uns, ajoute-t-il, rabaissent jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, et n'embrassent de leurs mains grossières que les pierres et les arbres. Comme tous les objets de cette nature tombent sous leurs sens, ils affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher : aussi ils identifient l'être avec le corps; et si quelque autre philosophe vient à leur dire que l'être est immatériel, ils lui témoignent un souverain mépris, et ne veulent plus rien entendre. Aussi leurs adversaires prennent-ils le parti de se réfugier dans un monde supérieur et invisible; et ils les combattent en établissant que ce sont les espèces (εἴδη) intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. Quant aux corps et à la prétendue réalité qu'admettent les premiers, ils les broient en parties si subtiles par leurs raisonnements qu'au lieu de leur

laisser l'être, ils ne lui octroient que le devenir. Les deux partis, Théétète, se livrent sur ce point d'interminables combats. » Ces deux partis, que Platon ne nomme pas, nous paraissent être, sur le second point, le pythagorisme; et, sur le premier, l'ionisme. Toutefois, en attribuant à cette philosophie le rôle de représentant de l'esprit sensualiste durant la première période de la philosophie grecque, il faut savoir tenir compte de toutes les exceptions et de toutes les réserves qui doivent être admises. Or, parmi les successeurs de Thalès, il en est qui résolvent en un sens plus éléatique que véritablement ionien le problème de la légitimité de nos connaissances sensibles, en disant que le témoignage des sens ne peut en aucune façon nous conduire à la certitude, et en posant la raison comme le criterium unique du vrai. Cette doctrine est celle d'Héraclite, au rapport de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. VII), et également celle d'Anaxagore, d'après le témoignage du même Sextus, et d'après celui de Cicéron (*Acad.*, liv. II, ch. III).

Consultez sur l'école ionienne en général, outre les principaux historiens de la philosophie : Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.) ; — Fr. Bouterweck, *de Primis philosophorum græcorum decretis physicis*, Comment. Soc. Gotting., t. II, ann. 1811 ; — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Berlin, 1821 (all.) ; — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842 ; — Rzewuski, *de Ionica philosophia*, in-4, Paris, 1824. — Voyez, pour complément de bibliographie, les articles consacrés aux principaux philosophes ioniens. C. M.

IRWING (Charles-François d'), né à Berlin en 1728, et mort dans la même ville en 1801, après avoir rempli diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, a laissé sur plusieurs sujets de morale et de psychologie des ouvrages assez estimés. En voici les titres : *Recherches et expériences sur les hommes*, 2 vol. in-8, Berlin, 1772 et 1777. Deux autres volumes ont été publiés en 1779 et en 1785 : *Pensées sur les diverses théories de la méthode reçue en philosophie*, in-8, ib., 1773; *Essai sur l'origine de la connaissance de la vérité et des sciences*, in-8, ib., 1781; *Fragment de la morale naturelle, ou Considérations sur les moyens que la nature indique pour arriver au bonheur*, in-8, ib., 1782. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand. X.

ISIDORE, l'un des derniers philosophes de l'école néo-platonicienne, successeur de Marinus et maître de Damascius, florissait vers la fin du ve siècle de notre ère. Il semble résulter des textes de Damascius, son biographe, qu'il était d'Alexandrie, et non de Gaza, comme on le suppose communément sur la foi de l'historien Agathias. Damascius dit que Syrianus d'Alexandrie était son concitoyen, et plus loin il ajoute qu'Isidore avait, comme tous les alexandrins, une foi aveugle dans les révélations des songes. Ce témoignage positif d'un disciple qui a longtemps vécu dans la familiarité d'Isidore doit prévaloir sur l'autorité assez contestable de l'historien byzantin. Rien ne prouve d'ailleurs que l'Isidore de Gaza, cité par Agathias comme une des victimes du décret de Justinien contre les philosophes (529), doive être confondu avec le chef de l'école athénienne, surtout si l'on considère que ce dernier jouissait déjà d'une certaine réputation sous le règne de Vibius Sévère, c'est-à-dire soixante-dix ans auparavant.

Les éloges forcés que prodigue Damascius à Isidore d'Alexandrie déguisent assez mal l'insuffisance du philosophe. Esprit vif et pénétrant, caractère mobile et inquiet, il avait tout d'abord séduit Proclus par la noblesse de son visage et l'expression de son regard inspiré. Enthousiaste jusqu'au fanatisme, comme la plupart des alexandrins, étranger aux habitudes studieuses de l'école d'Athènes, plus passionné qu'instruit, il se fit cependant remarquer parmi les disciples de Proclus et de Marinus par son imagination ardente et l'ascendant de son éloquence. Mais ces brillantes qualités du disciple étaient loin de suffire au chef d'une école qui depuis longtemps suppléait au génie par la science, à l'originalité par le culte des modèles antiques. Le dédain qu'il affectait pour les livres et pour toute étude sérieuse choquait même ses disciples les plus dévoués. Marinus avait essayé, mais sans succès, de contenir et de régler son imagination par l'étude d'Aristote; Isidore, fidèle aux leçons d'Asclépiodote, son premier maître, n'eut jamais que du mépris pour les procédés rigoureux et la sévère méthode des péripatéticiens. Exclusivement adonné à l'interprétation des songes et à la théurgie, versé dans la connaissance des mystères égyptiens, il ressemblait plutôt (Damascius lui-même l'avoue) à un inspiré qu'à un philosophe. D'un autre côté, son excessive irritabilité, sa sévérité outrée pour la faiblesse d'autrui, excluaient le tact et la prudence nécessaires pour traverser des temps d'orage et de persécution. Il eut toujours beaucoup plus d'ennemis que de partisans : aussi s'empressa-t-il de rejeter le fardeau que Marinus lui avait imposé, sur le refus d'Hermias. Marinus meurt quelque temps après l'avoir nommé son successeur, et aussitôt Isidore se hâte de retourner à Alexandrie, laissant à Zénodote la direction de l'école dont il n'avait jamais été que le chef nominal.

Jusque-là l'école d'Athènes avait puisé une partie de sa force dans les souvenirs de l'ancienne philosophie, qu'elle avait ravivés, et dans le respect qu'elle affectait pour les croyances populaires : Isidore répudie également les traditions religieuses et philosophiques, la poésie même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il prend au sérieux son rôle de thaumaturge, et s'y renferme : chaque matin il raconte et commente les songes de la nuit; il ne va pas au temple, sous prétexte qu'il porte la Divinité en lui-même; il rejette la dialectique, en disant qu'il ne veut ni conduire ni être conduit en aveugle par le syllogisme; en un mot, il ne voit dans les livres qu'une source d'opinions et d'erreurs, et va jusqu'à déclarer que la science est inutile pour découvrir la vérité. Aristote et Chrysippe ne sont pour lui que des érudits sans profondeur, dépourvus de la véritable science, la science révélée et intuitive. A quoi bon, en effet, les longs travaux, quand on peut, comme Isidore, « voir d'inspiration la vérité d'un ouvrage ». Proclus, avant lui, avait mis la science au-dessous de la foi; mais il la maintenait du moins comme moyen de perfection; Isidore supprima cet intermédiaire inutile.

La fin de sa vie, à partir du moment où il quitte Athènes pour Alexandrie, est fort obscure; on sait seulement qu'il épousa une femme du nom de Domna, et qu'il en eut un fils appelé Proclus. Son mariage avec Hypathie est une fable qui ne repose que sur une fausse interprétation du texte de Damascius.

On cite parmi ses disciples le solitaire Sérapion, et Théodora, platonicienne ardente, à l'instigation de laquelle Damascius composa le *Panégyrique d'Isidore*, dont Photius nous a conservé un fragment. Consultez Photius, ch. CLXXXI et CCXLII; — Agathias, *Hist.*, liv. II, ch. XXX; —

Fabricius, *Bibliot. grecque*, t. IX; — Suidas, aux mots *Isidore*, *Marinus*, *Syrianus*, *Sérapion*; — Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Paris, 1845, t. II, p. 593; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8. C. Z.

ITALIENNE (Philosophie). Si cette expression devait désigner tous les essais philosophiques qui se sont produits à dater du VIe siècle avant l'ère chrétienne, sur le sol de l'Italie, il faudrait commencer par distinguer quatre époques successives. La première embrasserait les écoles de Pythagore, de Xénophane, d'Empédocle, la gloire de la Grande Grèce. La seconde contiendrait les œuvres spéculatives et morales des Romains, depuis Lucrèce jusqu'à Boëce et Cassiodore. La troisième comprendrait les diverses formes de la philosophie scolastique. La quatrième s'étendrait de la chute des institutions du moyen âge aux systèmes qui règnent actuellement.

Mais l'usage a réservé le titre de philosophie italienne aux doctrines qui se sont développées après le réveil des études classiques. Quant aux théories et aux événements qui appartiennent à l'antiquité, ils portent des noms en quelque sorte consacrés : l'une de ces périodes est appelée italique, l'autre latine. A l'égard des pensées et des enseignements qui caractérisent l'enfance de l'esprit moderne, le moyen âge, ils n'ont pas d'empreinte nationale : conçus et propagés sous la discipline tutélaire de l'Église, ils sont universels, européens plutôt qu'italiens; du moins ont-ils pour théâtre principal, non une ville italienne, mais Paris. C'est Paris, en effet, que saint Thomas intitule la cité des philosophes, *civitas philosophorum*.

Ce n'est pas à dire que l'Italie n'ait pas donné à la scolastique autant de célèbres docteurs qu'en produisirent les autres parties de la chrétienté : non! Elle est la patrie de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, deux personnages aussi grands dans l'histoire de la philosophie que dans celle de la religion. Mais il est notoire que la plupart de ses lumières allaient instruire les peuples étrangers, dès qu'elles s'étaient levées. Le dialecticien Lanfranc, Anselme le métaphysicien furent l'un après l'autre primats de Cantorbéry, Pierre Lombard fut évêque de Paris, Jean Italus enseigna à Constantinople, et Gérard de Crémone charma par son érudition les Arabes de Tolède.

Ce n'est pas à dire non plus que ces différentes phases, parcourues par l'esprit philosophique dans cette presqu'île enchantée, n'aient pas entre elles certaines analogies. Ces ressemblances sont même telles qu'on s'est plu quelquefois à considérer les quatre époques dont nous venons de parler, comme autant de transformations d'un seul et même système, comme autant de variétés d'une grande et constante opinion. Le génie de Pythagore eût plané en ce cas, sans interruption, durant plus de deux mille ans, sur tous ces esprits si divers, et inspiré à la fois l'idéaliste et le matérialiste, le panthéiste et le déiste. Il faut admettre sans doute une perpétuité de tradition; mais il ne faut pas prétendre en montrer le fil partout, ni soutenir que ce fil a été toujours respecté, ou même soigneusement entretenu par les invasions des barbares et par les irruptions d'idées nouvelles.

S'il est vrai que la pensée a besoin du langage, non-seulement pour se communiquer, mais pour se former, la philosophie, à proprement parler, italienne n'est pas antérieure à l'idiome italien. Ce sont les maîtres de Dante et de Pétrarque, Brunetto Latini et Guido Cavalcanti, l'éternel honneur de Florence, qu'il faut envisager comme les précepteurs des philosophes d'Italie. Dante et Pétrarque eux-mêmes furent les plus brillants, les plus énergiques précurseurs de ces mêmes philosophes. Ils n'exposent pas seulement, en vers mélodieux, les conceptions de cet Aristote qui était devenu l'instituteur des plus savants docteurs de l'Église,

.... Il maestro di color che sanno;

ou de ce divin Platon dans lequel plusieurs Pères révérés avaient salué un disciple de Moïse, un devancier et un messager du Christ; mais ils impriment à leurs expositions un cachet d'originalité, qui s'explique autant par l'imagination et la sensibilité propres à leur nation, que par leur génie individuel. En les lisant, on voit que les habitants de la péninsule ont appris, non-seulement à parler une langue admirable, mais à penser dans cette langue, et à vivre selon les mœurs qui semblent s'y réfléchir. Les ouvrages de ces deux héros de la parole ont donc servi à préparer le terrain aux semences que le siècle suivant apporta de Constantinople. Ils ont éveillé le désir de rêver et de méditer dans l'idiome maternel; et le courage de préférer à l'étude des abstractions, au jargon de l'école, la vive admiration des œuvres de Dieu, le culte de tout ce qu'il y a de beau et de relevé dans la création et parmi les hommes. C'est la poésie, c'est l'enthousiasme de l'art, et non la critique, ni la controverse, qui disposa les Italiens à la philosophie.

Le moment est parfaitement connu où ces étincelles se changèrent en flammes, où l'Italie fit un gigantesque effort pour s'approprier la culture littéraire et scientifique des anciens, merveilleusement secondée par un instrument ignoré des anciens, l'imprimerie. Les malheurs et les faiblesses du Bas-Empire aidèrent, plus que tout le reste, à cette révolution qu'on est convenu d'appeler la renaissance. C'est vers le temps où vivait Jean de Ravenne, c'est en 1360, que Boccace obtient à Florence pour Léonce Pilati la première chaire de littérature grecque en Occident. En 1395 le sénat de Venise en érige une seconde, en faveur de Manuel Chrysoloras. En 1438 le Byzantin Gémiste Pléthon, envoyé avec l'empereur Jean Paléologue au concile de Florence, y fait mieux connaître et aimer davantage les dogmes de Platon, et se forme un disciple dans ce Bessarion qui depuis fut élevé à la dignité de cardinal. Voici enfin, en 1453, les derniers restes de la civilisation hellénique, les Argyropule, les Chalcondyle, les Lascaris, chassés de Byzance par les Ottomans, et forcés d'implorer l'hospitalité italienne.

A la faveur de ce concours de personnages éminents et de mémorables événements, il se développa dans les classes élevées entre les divers foyers d'études, une émulation qui avait eu peu d'exemples. Libéralement secouru par de nombreux souverains, infatigablement entretenu par des talents aussi variés que nombreux, ce mouvement devint une ère intellectuelle du premier ordre. La philologie, l'érudition, c'est-à-dire la connaissance et l'imitation des modèles légués par le monde ancien, tel fut le point de départ. Une recherche indépendante de la nature et des fins des choses, de ce qui est à la fois ancien et nouveau, de tout temps et de tout lieu, voilà quel fut le résultat, et parfois le but. L'esprit humain est fait de telle sorte, qu'il ne peut s'adonner longtemps à l'étude des mots et des formes, sans être conduit à l'examen des pensées, à la comparaison des systèmes; et s'il débute par la grammaire, il finit par la méta-

physique, la religion et la politique. Laurent Valla et Nizolius, en attaquant, l'un avec respect, l'autre avec rudesse, l'enseignement traditionnel, élevèrent leurs contemporains aux plus hardies investigations sur l'homme, l'univers et la Divinité. A force de débattre les maximes de l'autorité scientifique, on en vint à discuter les titres de tous les genres d'autorités; une fois en chemin, l'analyse voulut achever sa course, à la condition toutefois de s'arrêter devant l'évidence et le bon droit.

Un caractère spécial distingue cet élan qui entraîna l'Italie pendant les XVe et XVIe siècles. On ne se livre pas seulement à des combinaisons isolées, à des efforts individuels; on s'associe, on se concerte, on s'encourage mutuellement, pour hâter le progrès. A l'ombre des vieilles universités, et quelquefois pour leur ruine, on fonde une multitude d'académies libres. A leur tête se place celle de Florence, créée par les Médicis et Marsile Ficin. C'est là qu'on restaurait le platonisme avec une érudition pleine d'enthousiasme. On y mêlait, il est vrai, les conceptions mystiques des derniers disciples de Platon, des alexandrins et des kabbalistes : on philosophait avec plus d'imagination que de circonspection. Toutefois, on donna aux travaux intellectuels une noble direction vers les plus pures beautés de la morale, on propagea le goût des hautes méditations; on affermit ou l'on rétablit le règne du spiritualisme.

Un exemple si brillant fut suivi par toute l'Italie. On ne fit pas toujours profession des doctrines de l'Académie; mais on chercha partout à avoir une ou plusieurs académies. Les institutions qui appartiennent au XVIe siècle, et qui méritent d'être signalées après celle de Florence, parce qu'elles ont exercé une visible influence sur la marche de l'esprit italien, ce sont les académies des Secrets, de Cosenze et du Lynx. L'académie des Secrets, œuvre de J. B. Porta de Naples, a servi, comme celle de' Lincei à Rome, la cause des sciences physiques. L'académie de Cosenze, organisée par Bernardin Telesio, a enrichi, outre la physique et la physiologie, la psychologie et la morale; et, quoiqu'elle n'ait pas réussi à secouer le joug de l'hypothèse, elle a su recommander en termes élégants la recherche patiente de la réalité.

En même temps que ces jeunes établissements s'efforcent de répandre des idées nouvelles avec une nouvelle activité, les universités tâchent, pour ainsi dire, de rajeunir; et de là, une heureuse rivalité et une infinité de maîtres distingués. La branche d'enseignement favorisée pendant le moyen âge devient l'objet de soins redoublés et encore plus intelligents. Le chef-d'œuvre d'Aristote, l'*Organon*, est étudié dans le texte original, et dans les plus légères variantes de ce texte; ce qui provoque, dans les universités mêmes, une lutte salutaire entre deux sortes de péripatéticiens, à savoir, ceux qui persistent à marcher dans l'ornière séculaire, et à maintenir une tradition dégradée et surannée, et ceux qui, en possession des leçons authentiques du Lycée, proclament le pur et primitif péripatétisme l'infaillible expression de la vérité même. Qu'on ajoute à ces combats des disputes qui duraient encore entre les alexandristes et les averroïstes, et l'on se représentera aisément l'effet que cette savante agitation dut produire sur la philosophie italienne. Les écoles qui se firent particulièrement remarquer sont Naples, Bologne et Padoue. A Naples, la philosophie fut surtout utile au droit; à Bologne, où le droit avait toujours été cultivé avec éclat, où Savonarole avait enseigné la métaphysique et écrit contre l'astrologie, la philosophie concourut à l'accroissement des sciences naturelles, aussi bien qu'à l'avancement de la jurisprudence. Padoue fut plus riche que toute autre université en interprètes d'Aristote, capables de faire apprécier leur maître d'une manière digne de lui, c'est-à-dire philosophiquement. Cavalli et Leonico Tomeo, P. Pomponace, Achillini et Aug. Nifo, Passero et Zabarella, Cremonini et Fr. Piccolomini, sont des noms alors respectés dans toute l'Europe. La preuve que ces commentateurs, au lieu de se borner à commenter Aristote, tentèrent de penser par eux-mêmes, tout en gardant le manteau de péripatéticien, c'est qu'ils furent sans cesse, tant qu'ils vécurent, décriés comme épicuriens, comme athées. Plus d'une fois, en effet, ils transportèrent leurs propres opinions dans ces pages du Stagirite où, durant une longue suite de siècles, chaque parti prenait ses armes, comme dans un arsenal.

En dehors des académies et des universités, quantité d'écrivains s'empressèrent, avec autant de zèle qu'en montraient ces doctes compagnies, de stimuler l'esprit philosophique de la nation. Les plus profonds peut-être sont ceux qui faisaient gloire de suivre Platon et Pythagore; c'était là du moins la prétention de Cardan, Patrizzi, Jordano Bruno. Césalpin, Vanini, et jusqu'à un certain point Campanella, reconnaissaient Aristote pour leur chef. Les uns et les autres préparèrent l'école de Galilée, où les observations les plus positives semblent supposer ou entraîner un vaste système de métaphysique.

Cependant les écarts qu'on peut reprocher à plusieurs de ces philosophes, écarts inséparables peut-être de l'ambition désintéressée de tout connaître, ne tardèrent pas à exciter la défiance du clergé. Autant l'Église avait été indulgente envers les contemporains du cardinal Cusa, autant elle fut sévère pour les contemporains de Bellarmin. Un des partisans de Cusa, J. Bruno, expia sur le bûcher les hardiesses de sa théologie, et Galilée fut contraint de désavouer ses découvertes. Depuis cette époque de réaction, la raison se trouva intimidée, paralysée, et elle le demeura pendant près de deux cents ans.

La philosophie qui domine le XVIIe siècle, celle qui porte le nom de Descartes, n'a eu que peu d'accès en Italie, bien qu'elle eût reconnu Aconzio pour un de ses devanciers, quant à la grave question de la méthode. Thomas Cornelio, le dernier membre renommé de l'Académie de Cosenze, vanta inutilement le philosophe français, comme un émule peut-être supérieur de Galilée. Charles Majillo était fondé à dire aux Napolitains : Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été le confesseur. Il devait sortir de Naples même un jurisconsulte, un historien, décidé à combattre le peu de cartésianisme qui s'était glissé en Italie. J. B. Vico jugeait l'indépendance spéculative incompatible avec le bonheur social, et demandait qu'on tirât la lumière de l'entendement et la règle des mœurs uniquement des langues, du droit, des religions, des traditions, en un mot, de l'histoire, de cette histoire que les cartésiens déclarèrent une bagatelle et une superfluité. Vico eut raison quand il insista sur la nécessité d'approfondir les choses du passé; il eut tort de vouloir réduire à cette tâche le rôle de la philosophie. Il aurait dû plaire à ses compatriotes par cet idéalisme symbolique, qui constitue le fond un peu confus de sa théorie, et qu'on retrouve dans les doctrines d'un magistrat spirituel, Gravina. L'idéalisme n'a jamais entièrement quitté l'Italie. Pendant que Vico faisait à Descartes une guerre de philologue et de juriste, Malebranche rencontrait

un intrépide sectateur dans Fardella. Ce professeur de Padoue n'hésita point à mettre en doute la réalité du monde matériel, à défier ses adversaires de démontrer l'existence des corps. Ainsi que Malebranche, Fardella recourut à la révélation, pour garantir la certitude des sens et la vérité physique; ce qui était en même temps garantir sa sûreté personnelle, mise en danger par les calomnies d'ennemis puissants.

Au XVIIIe siècle, l'esprit italien manifesta pourtant une disposition opposée. C'était l'âge d'or de la philosophie expérimentale et pratique. Les auteurs français répandaient mille projets généreux ou chimériques, pour améliorer le sort des individus et des États, pour rendre le bien-être plus assuré et plus général, pour délivrer de leurs préjugés les grands et les petits. Les notions de tolérance et de philanthropie devaient être bien accueillies et vivement retentir en Italie, au moment où Lambertini et Ganganelli les personnifiaient sur le saint-siége. Dans la patrie de Serra, ce créateur infortuné de l'économie politique, on vit Filangieri et Mario Pagano introduire la discussion et l'humanité dans l'édifice de la législation. Dans la patrie de Serpi, on vit Beccaria et Verri réformer le système de la pénalité, en contestant la légitimité de la peine de mort, en condamnant la torture, et en soutenant avec éloquence l'inviolabilité de la vie et la dignité de la personne humaine. Grippa, Galiani, Algarotti, Felici montrèrent à l'Europe combien le peuple qui a produit Machiavel est capable d'explorer la nature de l'homme, de décomposer le mécanisme et de régler le jeu de l'activité publique. Le droit de la nature et des gens a peut-être autant d'obligations à l'Italie que les sciences physiques et mathématiques. La morale proprement dite que le Florentin Vettori avait avancée au XVIe siècle, en interprétant avec sagacité l'*Éthique* et la *Politique* d'Aristote, fut cultivée au XVIIIe siècle, tantôt avec grâce et finesse, tantôt avec une solide érudition, par Muratori et par Stellini. Muratori avait bien mérité déjà de la philosophie, en vengeant Descartes et la raison humaine des censures et des mépris du sceptique Huet.

Il n'est pas douteux que la route suivie par ces esprits supérieurs ne conduisît quelquefois au sensualisme et au matérialisme, comme chez Romagnosi, ou chez les PP. Compagnoni et Soave; mais ces excès furent promptement combattus par quelques écrivains, habiles à unir les sages résultats du XVIIe siècle avec tout ce que le XVIIIe s'était proposé de louable. Tel fut l'éclectique Genovesi, penseur invulnérable aux sarcasmes dont le P. Buenafede, connu sous le nom de Cromaziano, tenta de couvrir les philosophes, ses contemporains.

L'éclectisme est devenu, sous plusieurs formes, avec la prépondérance de tel ou tel principe, la méthode chérie du XIXe siècle. On peut dire qu'il respire aussi dans les productions de l'Italie actuelle. Sans faire mention de travaux qui, comme ceux de Baldinotti, tiennent un rang distingué dans les annales des sciences philosophiques, on doit convenir que Rosmini et Gioberti, c'est-à-dire les métaphysiciens qui se livrent avec le plus de confiance au vol de l'ontologie, sont loin de dédaigner les observations plus humbles et plus précises de l'historien et du psychologue. Les moyens d'étude employés par Galluppi et Mamiani, par Tedeschi et Mancini, et par d'autres soutiens du spiritualisme, procédés qui consistent à passer de la science de l'âme à celle de l'univers et de la Divinité, et par lesquels l'induction se combine avec une méditation libre et conséquente à la fois; ces moyens semblent destinés à un succès durable. Il est peu d'écoles italiennes où la philosophie ne se relève avec un énergique essor, pour entreprendre d'heureux exercices. Ce qui nous remplit d'une douce espérance, c'est qu'elle quitte les voies exclusives, et qu'elle semble vouloir démentir ceux qui, comme Languet ou Naudé, lui reprochèrent autrefois d'être excessive en tout, *nimia*. D'une part, elle se familiarise avec les systèmes qui ont occupé l'Europe pendant les trois derniers siècles, et les juge avec une équitable fermeté, témoin la critique à laquelle Ermenegildo Pino, Galluppi, Mamiani, ont soumis les doctrines de Condillac, de Reid et de Kant. D'autre part, elle recueille pieusement ses antiquités nationales, elle célèbre les auteurs de la renaissance, elle renoue la chaîne précieuse des traditions intellectuelles. Ses ancêtres lui prodiguent les préceptes et les exemples, et, comme les étrangers, ils lui servent d'aiguillon et de pierre de touche. Peut-être, dans cette direction excellente, aura-t-elle à fuir plusieurs sortes de dangers: ainsi, l'on voit les uns prétendre s'arrêter à Dante, comme à l'unique source des lettres et des lumières italiennes; les autres, ramenés par l'étude du XIIIe siècle, non-seulement au milieu des luttes dialectiques de l'école, mais aux beaux jours des Pères de l'Église, voudraient prendre pour guides, tantôt saint Thomas, tantôt Ambroise, saint Augustin, Lactance même; d'autres encore, après avoir franchi la période qu'illustrèrent Sénèque et Cicéron, s'imaginent descendre en droite ligne des philosophes d'Élée et de Crotone. La vérité est, sans contredit, que chaque mouvement de mœurs et d'opinions survenu, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, a laissé quelque trace lumineuse sur cette terre féconde. Mais cette succession de systèmes et de sociétés doit elle-même, mieux que toute autre chose, apprendre aux philosophes italiens que le retour au passé n'est que le commencement du progrès.

Si l'on jette maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de la philosophie italienne, on est frappé des caractères suivants.

Elle présente, dans la série de ses développements, un fidèle tableau de l'histoire de la nation. Elle offre une vérité historique telle qu'il est impossible de méconnaître les traits de famille qui rapprochent les penseurs du XIXe siècle, comme ceux du XVIe ou du XIIIe, de Lucrèce, de Philolaüs, de Parménide. Le principal de ces traits, c'est une manière poétique de considérer la nature des choses, c'est l'habitude de concevoir les idées métaphysiques sous des figures grandes et vives. Il n'y a guère de philosophe italien qui ne brille par une imagination hardie, sinon fertile. Cette disposition semble tellement propre au génie national qu'il n'est pas rare de rencontrer des métaphysiciens qui allient la sagacité, la subtilité à l'exubérance d'une fantaisie téméraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer entre eux, soit les membres de l'Académie florentine, soit les Napolitains Telesio, Bruno, Campanella, Vanini.

De cette tournure particulière d'esprit dérive le penchant d'unir à la culture des sciences celle des lettres, et à l'étude de la pensée celle de l'expression. En Italie, les philosophes ne négligent ni ne dédaignent, comme on fait ailleurs, l'art de parler et d'écrire. Ils pèchent souvent contre la pureté du goût, contre la tempérance en fait de langage; mais ils ne sont jamais indifférents pour l'éloquence et le style. L'amour du beau les domine quelquefois à un tel point, qu'ils n'hésitent pas à lui sacrifier le respect du vrai. Une cause, par exemple, de l'influence

exercée par l'Académie de Cosenze fut le talent littéraire des académiciens. J. B. Porta, Sarpi, Galilée auraient été inscrits dans les fastes de l'art oratoire, alors même que le génie scientifique leur eût manqué; et les poëtes de l'Italie, en retour, s'adonnent volontiers aux méditations philosophiques.

A l'amour de la poésie et au goût des lettres, les philosophes italiens joignent une foi inébranlable à la réalité, soit du monde extérieur, soit des idées du vrai, du juste et du beau. Ils ont enseigné tour à tour le sensualisme, le spiritualisme, et jusqu'au mysticisme; mais le scepticisme, jamais. Il ne se peut, en effet, que des intelligences si ardemment éprises des merveilles de la création qu'elles inclinent à diviniser le soleil, mettent en problème l'existence de cette création; ni que, remplies d'enthousiasme pour les prodiges de l'art humain, elles doutent de l'existence d'un esprit et d'une âme, c'est-à-dire des véritables origines de cet art. Le caractère italien est en quelque sorte ennemi du pyrrhonisme.

Mais, par le même motif, il adopte volontiers le système qui est diamétralement opposé au pyrrhonisme, le système qui est dogmatique par excellence, le panthéisme. Cette façon de voir devient facilement l'opinion favorite de ceux qui recherchent la grandeur et la magnificence, plutôt que la rigueur et la sobriété. Elle est l'écueil de quiconque s'applique à réduire tout ce qui existe, tout ce qui se conçoit, à une absolue et immuable unité, et s'ingénie pour représenter chaque être individuel comme un fragment de l'être infini. L'Italien, naturellement porté à animer ce qui est inerte, à personnifier ce qui n'a ni conscience ni raison, doit difficilement résister à un genre de philosophie qui vivifie et spiritualise toutes choses, au risque de priver l'âme humaine des attributs réels de la vie spirituelle, le sentiment du *moi* et la liberté morale. La doctrine de l'âme du monde ne joua nulle part un rôle aussi important qu'en Italie, d'abord parmi les sectateurs de Pythagore, puis, à l'époque du réveil de la philosophie, depuis Zorzi et Pomponace jusqu'à Telesio et Bruno.

C'est peut-être cette ardente affection pour la nature qui tourne les Italiens vers les études physiques, vers ce qu'on appelle, depuis le XVIe siècle, la philosophie naturelle. Et on doit faire remarquer ici une particularité fort honorable pour cette nation : c'est qu'en dépit de toute leur verve, ses philosophes sont capables d'une rare patience et d'une habileté extraordinaire, dès qu'il s'agit d'observer avec les sens et d'expérimenter. Aucun naturaliste étranger ne surpasse par ces dons inestimables Léonard de Vinci, Galilée, Viviani, Toricelli, les Cassini.

L'imagination qui fait obstacle chez d'autres à la connaissance du monde matériel, a conduit ces maîtres de l'expérience aux découvertes les mieux avérées et aux plus utiles inventions. L'instinct de l'infini les guide à travers l'empire du fini, et leur signale au fond de cet empire des lois et des causes infinies. L'exactitude et la persévérance de leurs investigations les empêchent de conclure précipitamment où il faut attendre pour constater ce qui est certain et invariable. Sous ce rapport, les philosophes italiens réunissent fréquemment des qualités qui semblent ailleurs inconciliables.

Dans le champ de la philosophie morale, ils ont été moins heureux. Non qu'ils manquent des facultés qu'exige cette sorte de travaux : ils ont de la finesse et de la pénétration, ils sont aussi judicieux qu'ingénieux; ils ont, comme l'ancienne Rome, le génie de l'action; ils savent observer et apprécier les mœurs et les coutumes, en voyageurs et en législateurs; ils apportent dans toutes ces occupations une merveilleuse délicatesse de tact; ils comptent, enfin, des historiens du premier ordre, bon nombre de jurisconsultes, plusieurs publicistes, plusieurs moralistes fort respectables. Toutefois, ils possèdent une moindre quantité de monuments où éclatent la connaissance du cœur humain et la sagesse des préceptes moraux. En psychologie et en morale, il sont bien plus pauvres qu'en logique, en métaphysique et en philosophie naturelle. Mais dans les écrits qui ont la philosophie morale pour objet, ils suivent généralement une direction élevée. S'ils donnent dans un excès, c'est dans la mysticité plutôt que dans le matérialisme, c'est-à-dire qu'ils recommandent moins souvent la recherche du plaisir et de l'intérêt personnel que le dévouement absolu, l'amour idéal, et ce que Bruno nommait une *héroïque fureur*. Il faut ajouter qu'ils sont capables de modération, de justesse, et que ni les saillies ni les caprices de leur imagination ne les empêchent de s'appuyer sur le bon sens et la droiture naturelle du jugement.

C'est enfin un trait curieux que la philosophie italienne, quoique éminemment dramatique, comme le témoigne sa prédilection pour les formes du dialogue, abandonne rarement la bonne méthode, celle qui fait marcher la synthèse et l'analyse de front, corrige et complète l'une par l'autre, et s'efforce de puiser la vérité dans toutes les sources de la vie. Elle a tenté les voies les plus variées, excepté celle qui mène à l'immobilité ou au désespoir, le scepticisme; mais les routes qu'elle préfère sont les routes larges, celles de l'induction. Les procédés qu'elle met en œuvre sont pour elle une affaire sérieuse, et non un simple jeu; ce qui le prouve, c'est que plusieurs philosophes, sortis des montagnes de Toscane et de Calabre, n'ont pas balancé à sceller leurs convictions de leur sang.

Il serait donc aisé de répondre à cette question : Quels services l'Italie a-t-elle rendus à la philosophie européenne? Cette antique reine du monde,

Antica regina del mondo,

a rallumé plusieurs fois le flambeau presque éteint de la civilisation. Elle a rivalisé avec la Grèce de savoir et de génie, et, en dernier lieu, elle lui a ouvert un glorieux asile. Elle a, au début des temps modernes, provoqué dans l'Occident une fièvre intellectuelle, une soif insatiable de lumières et de découvertes. Elle a attiré, pour les instruire, les meilleurs esprits des autres pays; elle les a même conviés à venir accroître l'éclat de ses propres institutions. Elle a concouru à éclairer le nord, d'abord par ses écrits, tantôt pathétiques, tantôt divertissants; ensuite par la multitude de ses fils morts dans l'exil. Est-il une cour, une académie, qui n'ait pas eu parmi ses hôtes les plus distingués quelque lettré ou quelque savant de l'Italie?

Lorsqu'en examinant la philosophie italienne, on recherche quelle part de soins elle a donnée à chacune des trois familles d'idées qui se partagent le domaine de la haute science, on obtient, ce semble, le résultat que voici.

La Divinité est pour elle un artiste, dont l'atelier est la nature tout entière, les astres qui peuplent l'immensité, comme les règnes connus de l'homme. Elle considère Dieu plus souvent comme créateur et régulateur de l'univers, que comme législateur et juge de la conscience. Ce sont ses attributs physiques, son infinitude en espace et en durée, plutôt que ses perfections

morales, qui frappent et émeuvent les philosophes italiens.

Quant à l'âme, ils l'ont étudiée avec soin et succès ; mais ils ont analysé la pensée plus que la sensibilité, et la volonté moins encore que la sensibilité. Ils ont laissé de belles études sur les diverses fonctions de l'intelligence, sur le jugement et le raisonnement, sur l'attention, la réflexion, et principalement sur cette intuition supérieure et immédiate de l'entendement qui est l'inspiration. Ils ont entrepris des recherches profondes sur le don d'aimer et d'admirer, source du dévouement pratique aussi bien que des beaux-arts. Le problème de l'unité et de l'identité du *moi*, celui de son activité propre et spontanée, de sa spiritualité, ont été plus souvent agités par eux que la question de l'immortalité ; et celle-ci a été résolue du point de vue de la métaphysique, c'est-à-dire comme simplicité de substance, plutôt qu'au point de vue de la morale, c'est-à-dire comme perpétuité de la conscience personnelle, du souvenir et de la responsabilité.

En ce qui concerne l'idée du monde, elle a été conçue ordinairement sous une forme vive et originale. Ce que la nature, soumise à des lois fatales, a de sublime et d'invariable a été mis dans une étroite relation avec la grandeur et l'immuabilité de Dieu, avec l'infini. Ce rapprochement a été si intime quelquefois, que la cause de l'univers a failli être confondue, identifiée avec son effet, avec l'univers même ; ou bien, que les mondes n'ont semblé qu'un vêtement périssable, un voile transparent de leur principe éternel. Oublions ces écarts, ne considérons que la tendance habituelle, et avouons que la philosophie italienne n'a cessé de voir dans la création une vivante et éclatante manifestation d'un être souverainement sage et puissant. C'est sous l'empire de cette persuasion consolante qu'elle a observé et classé les phénomènes, pesé et comparé les forces ; et des lois de la matière et du mouvement, elle a induit avec assurance les desseins et les fins du géomètre céleste, de l'invisible physicien. Jamais elle ne s'est lassée de s'enquérir des données constantes, des rigoureuses démonstrations, et de tout ce qui fonde l'harmonie et l'ordre dans le domaine d'une science. Voy. les articles GALLUPPI, ROSMINI, GIOBERTI et l'ouvrage de M. Louis Ferri : *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXe siècle, 2 vol. in-8, Paris, 1869. C. Bs.

ITALIQUE (ÉCOLE). C'est le nom que l'on donne à l'école pythagoricienne, parce qu'elle avait son siége à Crotone, dans cette partie de l'Italie qu'on nomme la Grande Grèce. Voy. PYTHAGORE, PYTHAGORISME.

JACOB (Louis-Henri de), né à Wettin en 1759, mort à Lauchstaedt en 1827, après avoir enseigné successivement la philosophie et l'économie politique, d'abord à Halle, ensuite à Charkow, en Russie, puis de nouveau à Halle, a beaucoup contribué, par son enseignement et par ses écrits, à la propagation du kantisme, et a développé d'une manière originale quelques-unes des parties les plus importantes de ce vaste système, entre autres la philosophie de la religion. Il a aussi laissé des travaux fort estimés en Allemagne sur le droit naturel et plusieurs branches de l'économie politique. Voici les titres de ses principaux ouvrages, tous publiés en allemand : *Examen des matinées de Mendelssohn et de toute preuve spéculative de l'existence de Dieu*, in-8, Leipzig, 1786 ; — *Prolégomènes de la philosophie pratique*, in-8, Halle, 1787 ; — *Esquisse de la logique et éléments critiques d'une métaphysique générale*, in-8, ib., 1788, réimprimé en 1791, 1793 et 1800 ; — *du Sentiment moral*, in-8, ib., 1788 ; — *Démonstration de l'immortalité de l'âme par le sentiment du devoir*, in-8, Zullich, 1790, traduit en latin par l'auteur en 1794 ; — *Traité de la nature humaine, de Hume*, traduit en allemand avec des observations critiques, 3 vol. in-8, Halle, 1790-1791 ; — *Preuve morale de l'existence de Dieu*, in-8, Liebau, 1791 et 1798 ; — *Esquisse d'une théorie de l'âme fondée sur l'expérience*, in-8, Halle, 1791 et 1795 ; — *Anti-Machiavel, ou des Limites de l'obéissance civile*, in-8, ib., 1794 et 1796 ; — *Théorie philosophique des mœurs*, in-8, ib., 1794 ; — *Théorie philosophique du droit*, ou *Droit naturel*, in-8, ib., 1795 ; — *Mélange de dissertations philosophiques sur des sujets de téléologie, de politique, de religion et de morale*, in-8, ib., — 1798 ; — *la Religion universelle*, in-8, ib., 1797 ; — *Principes de la sagesse et de la vie humaine*, in-8, ib., 1800 ; — *Plan d'une encyclopédie de toutes les sciences et de tous les arts*, in-8, ib., 1800 ; — *Rapports du physique et du moral de l'homme, de Cabanis, avec un traité sur les limites de la physiologie et de l'anthropologie*, in-8, ib., 1794 ; — *Principes de la législation et des institutions de la police*, in-8, Halle et Leipzig, 1809 ; — *Esquisse de la grammaire générale*, in-8, Riga, 1814 ; — *Esquisse de la psychologie empirique*, in-8, ib., 1814 ; — *Introduction à l'étude des sciences politiques*, in-8, Halle, 1819 ; — *Annales de la philosophie de l'esprit philosophique*, journal publié à Halle, avec la collaboration de plusieurs savants, de 1795 à 1797. Enfin nous citerons encore ici l'ouvrage suivant, publié en français par un Russe du nom de Michel de Polotika, où l'on trouve réunies les principales opinions de ce philosophe : *Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publiés d'après les manuscrits confiés par l'auteur*, in-8, Halle, 1818. X.

JACOBI (Frédéric-Henri), un des principaux adversaires de l'idéalisme, naquit, le 25 janvier 1743, à Dusseldorf, fils d'un négociant riche et considéré. Ainsi que tous les autres chefs de la philosophie allemande, il était protestant. Destiné au commerce, le jeune Jacobi se sentit de bonne heure le besoin de la réflexion; et tourmenté de doutes philosophiques en même temps que porté aux méditations religieuses. Il raconte comment, étant enfant, il se prit à s'inquiéter des choses de l'autre monde et à éprouver à ce sujet des sensations singulières. A l'âge de huit à neuf ans, l'idée de l'éternité le saisit un jour avec une telle force que, jetant un grand cri, il tomba sans connaissance. Revenu à lui, cette idée lui revint à l'esprit et le frappa de terreur. Bien qu'il ne pût penser au néant sans horreur, la perspective d'une durée infinie le remplissait d'épouvante. Peu à peu il apprit à dompter cette sorte d'apparition intellectuelle, et de dix-sept à vingt-trois ans, elle ne lui revint pas. Au sortir de l'adolescence, elle lui apparut de nouveau plus vive que jamais ; mais cette fois il osa la regarder en face. « Depuis cette époque, dit-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré et de me tuer en m'y livrant plusieurs fois de suite. »

Pour réprimer les indiscrétions de sa pensée, qui alarmaient sa conscience, Jacobi s'affilia, jeune encore, à une société de piétistes : c'est ainsi que, plus tard, devenu homme, pour échapper aux incertitudes et aux témérités de la spéculation, il se réfugia au sein de la philosophie de la foi et du sentiment.

Son père lui ayant permis d'achever son ap-

prentissage commercial à Genève, il profita de son séjour dans cette cité savante pour se livrer à des études diverses. Il s'y lia surtout avec le philosophe physicien Lesage, dont les conseils exercèrent sur lui une grande influence. Dans les premiers temps de sa jeunesse, il avait une peine extrême à concevoir les pures abstractions; il ne comprenait que ce qui était intuitif, ce qui pouvait se ramener à des faits ou à son origine. On en concluait qu'il manquait d'intelligence; il en fit confidence à Lesage, qui le consola en lui disant que ce qu'il n'avait pas compris était vide de sens ou erroné. Du reste, à Genève, Jacobi se familiarisa avec la langue et la littérature française, et se prit surtout d'une grande admiration pour les écrits de J. J. Rousseau. Tout l'avenir philosophique de Jacobi est indiqué, présagé, pour ainsi dire, dans ces traits de son enfance et de sa jeunesse.

A vingt ans, de retour de Genève, nous le voyons placé à la tête de la maison de commerce de son père, et marié à une femme d'un rare mérite, Betty de Clermont. Ayant été nommé, par l'Électeur palatin, conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juilliers, il put renoncer au commerce et donner plus de temps à ses études littéraires et philosophiques. Il se lia avec ce que la littérature allemande avait alors de plus illustre, avec Wieland, Gœthe, Lessing, et ne tarda pas à prendre lui-même, parmi les écrivains de sa nation, un rang honorable. Bientôt sa maison de Pempelfort, près de Dusseldorf, devenue le lieu de rendez-vous des esprits les plus distingués, fut, après Weimar et en dehors des villes universitaires, le point de réunion le plus remarquable de l'Allemagne littéraire.

Le bonheur dont il jouissait, réunissant tous les plaisirs de l'opulence, des lettres et des arts, d'une société choisie et de la vie de famille, fut cruellement troublé en 1781 par la mort de son fils et celle de sa femme. Quelque temps après il perdit une partie de sa fortune. En 1794, à l'approche des Français, il dut faire ses adieux à son cher Pempelfort et se réfugia auprès d'un de ses amis du Holstein. Il passa dix années dans le nord de l'Allemagne, suivant toujours avec un vif intérêt les mouvements politiques et littéraires de son temps. Il ne sortit qu'une fois de cette retraite, en 1801, pour aller voir ses enfants restés sur les bords du Rhin, et pour faire un voyage à Paris. Il comptait terminer ses jours dans le Holstein, lorsqu'en 1804 il fut appelé à Munich comme membre de l'Académie des sciences qui allait être établie dans cette ville. En 1807, il fut nommé président de cette même Académie. A l'âge de soixante-dix ans, il dut résigner ces fonctions en conservant son titre et son traitement. Il consacra ses dernières années à la révision de ses œuvres, qui l'avaient placé au premier rang parmi les écrivains et les philosophes de l'Allemagne, et mourut le 10 mars 1819.

Si l'on excepte son roman *Woldemar*, Jacobi n'a composé aucun écrit de longue haleine, ou qui ait la forme sévère du traité. Cette forme n'allait ni à la nature de son génie, ni à celle de sa pensée. Une philosophie qui s'inspire uniquement du sentiment et s'adresse aux convictions naturelles, qui a pour source l'enthousiasme, s'accommode peu des lenteurs méthodiques et de l'appareil savant qu'exigent les ouvrages entrepris en vue de la science. Homme du monde, philosophe passionné, Jacobi songe peu à l'école, et se préoccupe peu de ses traditions et de ses exigences : il s'adresse directement à la société, et ne s'occupe des questions philosophiques que dans leurs rapports avec les intérêts de l'humanité. Là était sa force; mais là aussi était la source de ses défauts. Sa pensée ne s'exprime que sous la forme du roman, du dialogue, de la familiarité épistolaire, ou de la gravité prétentieuse de l'aphorisme. Sa manière est en général poétique, passionnée, pleine d'écarts, mais éloquente, énergique, variée. Avec le temps ses défauts s'amoindrirent, tandis que ses qualités lui demeurèrent.

Jacobi ne se mit à écrire que fort tard. Il se contenta d'abord de faire des traductions et des analyses dans le *Mercure* publié par Wieland. Gœthe, qui, en général, exerça sur lui une grande influence, le pressa d'essayer son talent à des compositions originales. Ses premiers ouvrages, qui le placèrent tout aussitôt parmi les bons écrivains de son pays, furent deux romans philosophiques, *Woldemar* et la *Correspondance d'Allwill*, dont le premier seul fut terminé. *Woldemar* parut de 1779 à 1781, et fut refondu en 1794. C'est sous cette forme qu'il a été traduit en français par Vanderbourg (*Woldemar ou la Peinture de l'humanité*, 2 vol. in-8, Paris, 1796). La *Correspondance d'Allwill* fut publiée en 1781.

Dans ces deux ouvrages Jacobi est surtout moraliste et peintre du cœur humain. Le style en est plein d'animation, vivement coloré, et souvent plus poétique qu'il ne convient à la matière. Il pèche par un excès de chaleur, par une emphase, qui souvent nuit à la clarté et à la justesse de la pensée, et qui, comme le lui reprocha Wieland, a quelque chose de gigantesque peu en proportion avec les idées et les choses. Mme de Staël a parfaitement apprécié le livre de *Woldemar* comme roman et comme morale (*de l'Allemagne*, 3e partie, ch. XVII.)

Une entrevue qu'il eut avec Lessing quelque temps avant la mort de cet écrivain, et dans laquelle Jacobi se convainquit que l'auteur de *Nathan le Sage* était spinoziste, donna lieu, en 1785, à la publication de ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, et à une polémique qui ne demeura pas sans influence sur la marche de la spéculation en Allemagne. Jacobi, dans ces lettres, donne un précis du spinozisme, qu'il regarde comme le système spéculatif le plus conséquent, et il en conclut que la philosophie démonstrative conduit nécessairement au fatalisme et au panthéisme, identique, à ses yeux, avec l'athéisme. Aux lettres sont joints des suppléments dont quelques-uns offrent de l'intérêt, notamment le premier qui présente un extrait de l'écrit de Bruno, *della Causa, del Principio et Uno*, et le septième, où Jacobi retrace à sa manière l'histoire de la philosophie spéculative.

A cette première période de la vie littéraire de Jacobi, qui va jusqu'en 1786, appartient encore, outre sa correspondance avec Hamann, un petit écrit intitulé *Un mot de Lessing*, où il expose les principes généraux de sa politique toute libérale, ennemie de toute violence. Il avait rompu avec Wieland, à l'occasion d'un article *sur le droit divin*, que celui-ci avait inséré dans le *Mercure*, et qui était conçu dans les idées absolutistes de Linguet.

Les principaux ouvrages de la seconde époque de la vie philosophique de Jacobi, époque de polémique contre la philosophie de Kant et de Fichte, sont au nombre de trois. Le premier est un dialogue intitulé *David Hume*, ou *l'Idéalisme et le Réalisme*, 1787 ; le second une *Lettre à Fichte*, 1799; et le troisième une diatribe contre Kant, sous ce titre : *De l'entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable, ou de mettre la raison d'accord avec l'entendement* (*die Vernunft zu Verstande zu bringen*, 1801).

L'ouvrage principal de la vieillesse de Jacobi est celui qui a pour titre *des Choses divines*, et qui est principalement dirigé contre la philosophie panthéiste de M. de Schelling. Il parut en 1811, et donna lieu, de la part de celui-ci, à une réplique aussi vive que l'attaque avait été passionnée. Parmi les préfaces qu'il mit en tête des divers volumes de l'édition complète de ses œuvres, deux surtout sont remarquables et peuvent être considérées comme son testament philosophique : c'est d'abord celle qui précède le *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme* et qu'il donne lui-même pour une introduction à ses écrits philosophiques; c'est ensuite celle qui est placée devant ses *Lettres sur Spinoza*, qui résume sa pensée et qui renferme le dernier mot de sa philosophie.

Une des parties les plus intéressantes des œuvres de Jacobi est sa correspondance, qui, comme l'a dit Gœthe, représente et récapitule tout un siècle. Parmi ses correspondants se rencontrent les hommes les plus considérables de l'Allemagne littéraire et philosophique, Wieland, Claudius, Hamann, Lessing, Gœthe, Schiller, Jean-Paul, Lavater, Lichtenberg, Fichte, Reinhold, Herder, Jacobs, Jean de Muller, etc., et des étrangers célèbres tels que Lesage de Genève, Necker, Hemsterhuis, Laharpe. Dans les dernières lettres on trouve les noms de Royer-Collard, de M. Cousin, de M. Bautain. Longtemps avant que sept colléges électoraux eussent choisi le premier comme député, en 1817, Jacobi écrivit : « Si l'humanité, la raison et la justice gagnent le dessus, nous le devrons surtout à la France, à cette majorité de la nation que, faute d'un terme plus convenable, j'appellerai la MAJORITÉ ROYER-COLLARD. Une monarchie absolue, pour devenir légitime, suppose, selon Platon, un souverain qui soit, non-seulement aussi évidemment supérieur à ses sujets que le pasteur l'est à son troupeau, mais supérieur d'une manière toute divine. »

La philosophie de Jacobi est en général un *réalisme rationnel*, faisant de la conscience actuelle la mesure de toute vérité et de toute réalité. Elle est réaliste en ce qu'elle reconnaît la vérité objective de la sensation et du sentiment, et elle est rationaliste en ce sens qu'elle suppose l'esprit de l'homme dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il ne s'agit que de comprendre et d'analyser. C'est la philosophie de la conscience, du sentiment, de la foi rationnelle. Ainsi que, selon lui, la moralité n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien; ainsi la mesure de toute vérité est le jugement naïf de l'homme raisonnable. Si tous les hommes de bien ne sont pas d'accord sur les principes de la morale, et si tous les hommes judicieux ne le sont pas davantage quant aux principes de tout savoir, la faute en est à la spéculation, au raisonnement, à la réflexion artificielle, qui, au lieu d'accepter simplement les croyances naturelles, prétend s'élever au-dessus d'elles, et aspire à une science chimérique.

L'existence d'un Dieu vivant et personnel, la valeur absolue de la vertu, l'origine divine de l'âme humaine, la réalité objective du sentiment externe et interne, la vérité souveraine de tout ce qui est donné dans la conscience : voilà ce qu'il ne cessa d'affirmer et de défendre envers et contre tous.

De là son opposition d'abord à la philosophie qui dominait vers 1775, puis à la critique de Kant, à l'idéalisme de Fichte, au panthéisme de Schelling, à toute philosophie savante et spéculative. Ses convictions, que la critique trouva presque toutes faites, s'étaient formées par opposition au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley, tout aussi bien qu'au matérialisme, tel surtout qu'il s'était exprimé dans les écrits d'Helvétius, et au naturalisme de Berlin, dont la *Bibliothèque allemande* était l'organe. Cette opposition, toute pratique et toute religieuse dans son origine, se transforma par l'étude de l'*Éthique* de Spinoza, qu'il regardait comme le système logiquement le plus parfait, en une prévention systématique contre toute spéculation fondée sur l'abstraction et le raisonnement.

Sa grande erreur à cet égard, c'était de ne pas comprendre que sa spéculation était tout aussi bien critique et n'invoquait pas moins le raisonnement que toute autre philosophie, bien qu'elle suivît une autre méthode et qu'elle fût animée d'un autre esprit. L'*Agathon* de Wieland avait dit : « Je vois le soleil, donc il existe; je me sens moi-même, donc je suis; je sens l'esprit suprême, donc il est; j'ai besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine, donc elle existe. » Jacobi déclare qu'il admet tout cela, à l'exception de la dernière proposition; selon lui, Agathon aurait dû dire : je *pense* l'esprit suprême, donc il existe. « De cette manière, ajoute-t-il, il aurait pu déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre une cause première de tout mouvement, laquelle soit autre chose que le mouvement. Je ne sais rien de la nature de cet être infini, si ce n'est qu'il est intelligent, puisqu'il a produit des intelligences; mais je dois reconnaître son existence à moins de renoncer à tout principe de connaissance, à toutes les lois de la pensée. » On voit par cet exemple que si Jacobi admet ce qui est donné dans le sentiment, il ne laisse pas que de raisonner : seulement ses raisonnements sont fondés sur des règles de méthode qu'il admet sans examen, parce qu'il les considère comme l'expression de notre nature intelligente, qui, selon lui, est d'une autorité infaillible.

Jacobi se faisait donc illusion quand il se persuadait qu'il était l'adversaire de toute spéculation méthodique, et que toute spéculation de ce genre devait conduire nécessairement au fatalisme, à l'idéalisme, à l'athéisme. Dans le fait, il opposait une philosophie à une autre, une morale généreuse à la morale égoïste, un dogmatisme imperturbable au scepticisme, une foi inébranlable dans la vérité objective du sentiment humain et de notre raison à tous les doutes et à toutes les critiques dont cette vérité était l'objet, un réalisme rationnel à toute espèce d'idéalisme. Il considérait celui-ci comme le produit d'une réflexion artificielle, tandis que le réalisme était, selon lui, l'ouvrage immédiat de notre intelligence; aucun raisonnement ne peut ni le produire ni le détruire.

Jacobi donna le nom de foi à cette confiance dans le produit naturel et spontané de la raison ou de notre nature intelligente. Mais toute foi suppose un doute, une critique qui lui est opposée et qu'elle a vaincue. Cette foi philosophique n'est plus la confiance primitive du sens commun, laquelle est antérieure à toute réflexion libre et méthodique; c'est cette confiance justifiée, protégée contre le doute, et par conséquent raisonnée : elle est le fruit de la réflexion et du raisonnement tout autant que celle qui conduit à l'idéalisme. La matière de cette philosophie, il est vrai, n'est pas le produit d'un raisonnement artificiel, puisqu'elle est donnée immédiatement dans le sentiment, et que le sens commun s'y confie naturellement; mais en tant que cette foi devient philosophique, elle est l'ouvrage de la réflexion. Insister avec force sur la légitimité de ces croyances naturelles, les défendre contre

toute critique qui les met en question, contre tout système factice qui tend à les modifier ou à se mettre à leur place; telle était la mission que s'imposa Jacobi, la cause sacrée qu'il plaida avec un grand talent, mais non sans tomber, durant les premiers temps surtout, dans de grandes contradictions.

Jacobi rejetait la spéculation en tant qu'elle tendait à substituer une autre conscience à la conscience naturelle, la vérité étant, selon lui, immédiatement présente dans la raison, considérée comme une faculté d'*intuition intellectuelle,* comme l'organe d'une révélation intime. Il se persuada, par exemple, que l'existence de Dieu se révélait directement à la conscience, ainsi que la clarté du jour frappe les yeux, ne tenant aucun compte du travail de la pensée, dont l'idée de Dieu est le résultat, et que la réflexion philosophique cherche à reproduire. Confondant la *raison d'être* avec la *raison de connaître* (*ratio cognoscendi*), l'argumentation avec la déduction matérielle, il supposait qu'on ne pouvait déduire une existence que d'une autre existence; que, par conséquent, vouloir démontrer Dieu, qui a sa raison d'être en lui-même, ce serait reconnaître au-dessus de lui une autre substance. Il considérait ainsi, avec Spinoza et avec Hegel, la dialectique comme une prétention à reproduire, à imiter par la pensée le mouvement de la création ou le développement progressif de la réalité primitive. Une telle dialectique, en effet, si elle part, avec Spinoza, de la substance divine, ne peut arriver au *moi* libre et personnel; ou si elle part, avec Fichte, du *moi* absolument libre et indépendant, ne peut pas logiquement s'élever jusqu'à Dieu. Mais, heureusement, la philosophie n'est pas condamnée à se déclarer soit pour Fichte, soit pour Spinoza. Sans prétendre déduire Dieu matériellement, elle peut rechercher dans la conscience l'origine de cette idée souveraine, s'efforcer par la pensée d'en établir la réalité et de la concilier avec la liberté; et c'est ce que Jacobi n'a cessé de faire lui-même. « Depuis que je pense par moi-même, disait-il en 1803, j'ai toujours cherché la vérité de toutes mes facultés, non pour m'en parer comme de quelque chose que j'eusse découvert ou produit; j'aspirais à une vérité qui éclairât la nuit dont j'étais environné, et qui m'apportât la lumière dont j'avais en moi la promesse et le pressentiment. C'est la religion qui fait l'homme; elle a toujours été l'objet de ma philosophie. Je m'appuie sur un sentiment invincible, irrécusable, qui est le fondement de toute science et de toute religion. Ce sentiment m'apprend que j'ai un organe pour les choses intelligibles, spirituelles, et cet organe, je l'appelle raison. Ma philosophie demande qui est Dieu, et non ce qu'il est. La liberté de l'homme et la providence sont si peu incompatibles, que la conviction de Dieu est en raison de celle de la personnalité. Dieu me paraît plus sublime comme créateur de personnes telles que Socrate ou Fénelon, que comme auteur du mécanisme céleste. Je crois à la Providence, parce que je crois à la raison et à la liberté. La science spéculative, au lieu de dissiper notre ignorance et nos erreurs, souvent y ajoute une confusion nouvelle. Elle s'égale à Dieu : elle prétend créer son objet et la vérité. Ouvrage de la réflexion, elle rejette tout savoir primitif. Les Arabes, en disant qu'Aristote avait été une coupe qui puisait partout sans pouvoir épuiser l'univers, ont parfaitement caractérisé cette science de réflexion. C'est contre elle, et non contre la philosophie véritable, que sont dirigées mes objections. Ma philosophie part du sentiment et de l'intuition. Il n'y a pas de voie spéculative pour s'élever à Dieu, et la spéculation peut servir uniquement à prouver qu'elle est vide sans les révélations du sentiment, et à les confirmer par là même, mais non à les fonder. A travers les ténèbres qui nous environnent, la raison armée de la foi entrevoit la vérité, ainsi que l'œil armé du télescope reconnaît dans les nébulosités de la voie lactée une armée innombrable d'étoiles. Cette foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. La vraie science est celle de l'esprit, qui rend témoignage de lui-même et de Dieu.... L'objet de mes recherches a été constamment la vérité native, bien supérieure à la vérité scientifique. C'est elle que je n'ai cessé de défendre contre les systèmes changeants du siècle....» « Ainsi que la réalité sensible externe n'a pas besoin d'être prouvée, disait Jacobi en 1819, étant garantie par elle-même, ainsi la réalité qui se révèle dans ce sens intime qui s'appelle la *raison*, est le mieux attestée par elle. L'homme a naturellement foi en ses sens et en sa raison, et il n'y a pas de certitude plus certaine que cette foi. » Fries, dans sa *Nouvelle critique,* appelle sentiments *objectifs* ou *purs* les jugements qui procèdent immédiatement de la raison. Jacobi admet cette dénomination, en ajoutant que l'entendement est l'instrument logique de ces jugements, tandis que la raison en est l'organe révélateur, qui ne juge pas plus que ne jugent les sens. Si l'homme était borné aux sens et à l'intelligence des choses sensibles, il arriverait par la réflexion à ce résultat, que la nature seule est, et qu'en dehors d'elle il n'y a rien; mais il est esprit, et l'esprit est sa véritable essence : c'est par lui que l'entendement devient entendement humain. Il est vrai que nous ne comprenons pas mieux l'univers comme ouvrage d'un créateur personnel et intelligent, que comme nature éternelle et indépendante; mais nous savons que si la providence et la liberté ne sont pas primitives, elles ne sont rien; qu'elles ne peuvent pas venir à naître; que, si ces idées sont sans réalité, l'homme est trompé par sa conscience, qui les lui impose; que, si elles sont chimériques, l'homme tout entier est un mensonge, et le Dieu de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros imaginaire d'un conte. »

Demander si les intuitions de la raison ou du sentiment sont vraies, c'est, selon Jacobi, demander si l'esprit humain est un fantôme ou un mensonge. Toute philosophie véritable part de la foi et finit par la foi. La philosophie de Jacobi, dit un de ses disciples, est croyante comme l'humanité, comme la conscience; mais elle sait ce qu'elle croit et pourquoi elle croit. Elle ne repousse pas le secours de la pensée, mais à la condition qu'elle se contente de n'être qu'un organe. Le savoir naturel et primitif, la pensée ne le produit pas; mais nous en prenons possession par elle. Elle est le fondement de toute connaissance réelle, et c'est lui que Jacobi oppose à la conscience démonstrative. C'est parce qu'ils prétendent démontrer ce qui est au-dessus de toute démonstration, savoir de quelle manière le sujet pensant connaît la réalité des choses qui ne sont pas lui, que tous les systèmes de réflexion sont plus ou moins idéalistes ou sceptiques.

Dans les premiers temps, Jacobi avait pris le mot *raison* dans le sens ordinaire, comme faculté logique et discursive; plus tard, se fondant sur l'étymologie du mot allemand correspondant (*Vernunft*, de *vernehmen, intelligere*, sentir, percevoir, entendre), il en fit le synonyme de sens intime, de sentiment, de conscience, et la considéra comme l'organe de l'intuition des choses

intelligibles et supérieures; et il pria les lecteurs de ses écrits, partout où il aurait parlé mal de la raison, d'y substituer le mot *entendement* (*Verstand*), qui, au fond, signifie la même chose, et qui n'est pas plus coupable. Plus tard, il se réconcilie même avec l'entendement comme faculté logique des notions et des jugements, comprenant que c'est par la pensée seulement que nous donnons la conscience actuelle des intuitions de la raison ou du sentiment, considéré comme conscience virtuelle; mais il le borna au rôle secondaire d'un instrument et d'un serviteur, d'une part des sens externes, par lesquels se manifeste à l'esprit le monde matériel, et de l'autre de la raison ou du sens intime, qui est l'organe par lequel se révèle à la conscience le monde moral et spirituel.

En résumé, la supposition fondamentale de Jacobi, son point de départ, c'est qu'il faut accorder une confiance entière à la conscience naturelle de l'homme; qu'il y a une harmonie préétablie entre la nature intelligente de l'homme et la réalité des choses; que, par conséquent, ce qui est véritablement donné dans la conscience est par là même vrai et réel; que la réalité, pour être connue, doit être donnée et que par la seule dialectique il est impossible de la connaître. Le contenu de la conscience rationnelle est l'objet de la vraie philosophie, qui est la science des choses métaphysiques données dans l'intuition intime et révélées à l'entendement par la raison. La philosophie réfléchie ne peut rien ajouter à la philosophie naturelle; elle ne peut que la reproduire, et chercher non à la prouver, mais à en vérifier l'origine, en la ramenant aux intuitions qui ont fourni la matière et qui en sont la source toujours jaillissante.

La philosophie de Jacobi compte encore beaucoup de partisans, du moins quant à son principe; et, bien que dans l'origine elle fût opposée à celle de Kant, il s'est formé entre ses disciples et ceux de la philosophie critique une heureuse alliance : « Jacobi, dit un historien estimé de nos jours (M. Chalibœus), osa plaider contre la philosophie dominante la cause de la conscience naturelle; son grand mérite fut de comprendre la présence dans l'âme d'un trésor caché auquel à peine on avait encore touché; et s'il ne lui fut pas donné de *lever* ce trésor, du moins il sut le garder et le défendre, et y appeler incessamment l'attention, de telle sorte qu'aujourd'hui encore la plus grande partie du public cultivé est de son parti sur ce point. Jacobi était entièrement d'accord avec Kant sur les fonctions de l'entendement, lui refusant, comme celui-ci, toute faculté de rien connaître par lui-même; mais il distinguait plus exactement dans les idées des choses sensibles ce qui appartient aux sens comme organes, et à l'entendement comme faculté logique. Il regardait comme un mystère impénétrable la manière dont la matière donnée par les sens devient sensation, l'entendement ne pouvant observer que son action sur les données sensibles et non ce qui se passe auparavant. Cependant toute sensation, toute perception est accompagnée dans la conscience de la certitude immédiate qu'elle est fournie par les sens et produite par la présence d'un objet. Jacobi posait en fait que toute la matière des représentations était introduite dans l'esprit par les sens; et, ce fait, il le regardait comme le fondement de tout travail logique ultérieur. Par là, ajoute M. Chalibœus, Jacobi introduisit le premier dans la philosophie le *principe des faits*. Pour sauver la certitude du monde extérieur, il faut persister à soutenir comme un fait l'existence des sensations et des images, et se garder de vouloir les expliquer par notre organisation intellectuelle, puisqu'une pareille explication en fait des productions de l'esprit, et l'idéalisme alors devient invincible. De même les idées des choses purement intelligibles existent de fait en nous et nous sont révélées par la raison. De ce fait, Jacobi conclut à leur réalité. Toute démonstration suppose un premier principe, un premier fait, au delà duquel il n'est plus possible de s'élever. Il y a des faits et des idées qui s'imposent immédiatement, et qui sont le fondement de toute science, et le plus grand mérite de Jacobi est d'avoir insisté sur ce point. Il montra qu'il y a dans l'esprit autre chose qu'un mécanisme logique, vide en soi; qu'il y a au fond de l'âme un dépôt de virtualité infinie, et s'il n'a pas osé, avec le flambeau de la critique, pénétrer plus avant dans ce sanctuaire, il y a du moins appelé l'attention des penseurs. Il nous a remis en possession de ce trésor; mais la philosophie ne peut se contenter de cette tranquille possession; il lui appartient d'en faire l'analyse et de s'enquérir même de sa légitimité.

En effet, la philosophie ne peut qu'accepter ce qui est donné dans la conscience, et elle n'a sur son contenu d'autre droit que celui de le vérifier et de le développer par l'observation intellectuelle et la réflexion. Elle a pour objet de nous donner la conscience explicite et actuelle de ce qui est virtuellement et implicitement dans la conscience humaine. Là se borne son ministère, selon Jacobi. Mais la philosophie ne se résignera pas à ce rôle de simple observation et de récapitulation. La philosophie, comme analyse réfléchie de la conscience naturelle, est d'abord énumération et description des sentiments essentiels de l'âme, des idées et des jugements qui en résultent naturellement. Mais, dans cette opération, la pensée devient nécessairement critique. Cette critique s'exerce d'abord comme la critique historique, et ensuite d'une autre manière encore. Il y a des illusions d'optique : pourquoi n'y aurait-il pas des illusions de conscience, des visions internes fausses ou altérées? Jacobi distingue les sentiments *purs* et *objectifs* des sentiments *subjectifs*, produits individuels ou nés d'une expérience partielle. Dès lors ne faut-il pas un criterium par lequel on puisse reconnaître ceux qui constituent le contenu vrai et légitime de la conscience raisonnable? D'ailleurs les sentiments ne peuvent s'offrir à la réflexion qu'à l'état d'idées, de jugements : il faut donc examiner jusqu'à quel point ces jugements et ces idées représentent exactement leurs objets. Ainsi la philosophie n'est déjà plus un simple inventaire du contenu de la raison, une simple prise de possession du trésor rationnel : c'est, de plus, un examen sévère de l'authenticité des faits de conscience, vérification qui suppose un criterium qu'il faut déterminer avant tout, et qui est d'autant plus difficile à trouver qu'il semble se supposer lui-même. Il y a plus, ainsi qu'il y a progrès dans la science physique, et que le système de Newton est plus parfait que celui du vulgaire ou même que celui d'Aristote ou de Descartes, la philosophie n'a-t-elle pas à corriger bien des méprises de la conscience commune, à la rectifier, à la développer, à la compléter même?

Enfin, en supposant que tout ce travail de vérification, de réduction, de rectification et de développement soit heureusement terminé, la tâche de la philosophie ne serait pas encore remplie, et l'amour de la vérité, de la science pour elle-même, qui est aussi un des plus nobles

instincts de notre nature, ne serait pas satisfait. La philosophie a sur les faits de conscience, ainsi que sur les faits de la nature, un droit d'interprétation, et Jacobi a lui-même largement usé de ce droit. Cette interprétation est de deux sortes : elle est analytique lorsque, considérant les faits donnés comme des conséquences, elle s'applique à en rechercher les principes; elle est synthétique lorsque, les considérant comme des principes, elle en recherche les conséquences. C'est ainsi, par exemple, que du sentiment religieux on peut conclure à l'existence de Dieu et à l'origine divine de ce sentiment, et que de la loi morale, considérée comme un fait positif, Kant a conclu à l'immortalité de l'âme comme conséquence logique de ce fait.

Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie du sentiment ou de la foi rationnelle peut être acceptée. Admise purement et simplement, sans critique et sans le droit de rectifier et de développer la conscience naturelle, elle serait la mort de toute philosophie, de toute vie intellectuelle; acceptée sous cette réserve, elle fournit à la science un fondement solide et une sûre garantie contre les aberrations de la dialectique.

On peut consulter, sur la philosophie de Jacobi, les œuvres complètes de Jacobi formant six volumes qui parurent à Leipzig de 1812 à 1825, in-8; — Kuhn, *Jacobi et la philosophie de son temps* (all.), in-8, Mayence, 1834; — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847 et suiv., 4 vol. in-8; — Amédée Prévost, articles publiés dans la *Revue du progrès social*, février et juillet 1834. J. W.

JACQUES (Amédée), philosophe français, né en 1813 à Paris, entra en 1832 à l'École normale, et en sortit avec le titre d'agrégé de philosophie. Après quelques années d'enseignement en province et à Versailles, il fut appelé au collége Louis-le-Grand et à l'École normale. Il avait obtenu le grade de docteur, et pris une part très-brillante au concours d'agrégation des facultés fondé en 1843 par M. Cousin. La révolution de 1848 le trouva engagé dans des opinions libérales, qu'il n'abandonna pas, quand elles furent un péril. Il avait fondé dès 1847 une revue, la *Liberté de penser*, qui eut une existence courte, mais brillante; quelques-uns de ses articles, entre autres celui où il essayait de montrer les défauts du premier enseignement religieux donné aux enfants, lui attirèrent les rigueurs du pouvoir; et après qu'il eut perdu sa chaire, un arrêté du conseil supérieur de l'instruction publique le déclara incapable d'enseigner en France. Quelque temps après, le coup d'État de décembre avait pour effet de supprimer la *Revue*, et de mettre le directeur en péril de subir sans jugement les peines les plus rigoureuses. Il se hâta de quitter la France, et, grâce à l'intervention de M. de Humboldt, il fut chargé d'aller à Montevideo, organiser pour le compte de la république de l'Uruguay un grand établissement d'instruction publique. Le succès ne répondit pas à son attente; néanmoins après des épreuves assez rudes il avait conquis une position avantageuse, quand il mourut à Buénos-Ayres en 1865. Sa carrière philosophique fut trop tôt arrêtée pour qu'il ait pu tenir tout ce que promettaient ses premiers essais. On a de lui, outre ses thèses de docteur : *Manuel de philosophie*, Paris, 1846, en collaboration avec MM. J. Simon et Saisset. Jacques y a traité la psychologie; *Mémoire sur le sens commun*, imprimé dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, 1847, *Savants étrangers*, t. II. Il faut citer en outre plusieurs articles de ce *Dictionnaire*, et des préfaces remarquables aux œuvres de Fénelon, de Leibniz, de Clarke dont il se fit l'éditeur.

JAMBLIQUE. Tous les auteurs anciens qui parlent de ce philosophe, un des représentants les plus illustres de l'école d'Alexandrie, sont muets sur la date de sa naissance et celle de sa mort. Nous savons seulement par Suidas qu'il reçut le jour à Chalcis, en Cœlésyrie, de parents riches et considérés, et qu'il florissait sous le règne de Constantin. La plus grande partie de sa vie, comme l'indiquent les rares circonstances que nous en connaissons, a dû se passer à Alexandrie. On lui donne pour premier maître un certain Anatolius, par qui il fut présenté à Porphyre. Devenu, après la mort de celui-ci, l'oracle de l'école, il vit les disciples affluer autour de lui; et tel fut, malgré l'austérité de son langage et les formes arides de son enseignement, l'ascendant qu'il exerça sur eux, qu'une fois attachés à lui, ils ne le quittaient plus, mangeant à sa table et le suivant partout. L'enthousiasme qu'il leur inspirait allait même jusqu'à la superstition, puisqu'on lui attribuait le don des miracles. Ainsi un jour, en faisant sa prière, il est ravi à dix coudées au-dessus du sol. Une autre fois, il se détourne de son chemin, prévoyant le passage d'un convoi funèbre. Enfin, aux bains de Gadara, après qu'il a touché de sa main deux petites sources, on en voit sortir aussitôt deux enfants d'une admirable beauté, qui, l'entourant de leurs bras, semblent le reconnaître pour leur père (Eunap., *Vita sophist. Jambl.*). De quelque source que dérivent ces récits merveilleux, de l'imagination des disciples ou du charlatanisme du maître, ils n'en montrent pas moins quelle était alors la tendance de l'école néo-platonicienne à confondre le rôle du prêtre et du thaumaturge avec celui du philosophe. Mais en voilà assez sur la vie de Jamblique; voyons quelles étaient ses doctrines.

Il ne nous est resté des nombreux ouvrages de Jamblique qu'une vie de Pythagore et une exhortation à la philosophie (*de Vita Pythagoræ* et *Protreptricæ orationes ad philosophiam*, lib. II, *gr. et lat.*, in-4, Franecker, 1598, Amsterdam, 1707, et in-8, Leipzig, 1815). Quant au livre sur les mystères égyptiens (*de Mysteriis Ægyptiorum liber, seu Responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem, gr. et lat. ed. Thom. Gale*, in-f°, Oxford, 1678), malgré le témoignage de Proclus, il est plus sûr de l'attribuer à l'école de Jamblique qu'à ce philosophe lui-même. Malheureusement, aucun de ces ouvrages ne contient la partie importante de sa doctrine, sa théologie. On est réduit à en chercher les fragments épars dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*. Dans les derniers temps de son enseignement, Porphyre avait vu son premier disciple, Jamblique, devenir son rival, et partager, au sein même de sa propre école, cette autorité que Porphyre devait bientôt lui abandonner tout entière. De bonne heure, en effet, Jamblique manifesta son opposition à la doctrine de son maître sur un certain nombre de points importants. Après Plotin, l'école néo-platonicienne s'était engagée dans des discussions fort subtiles, sur des difficultés que le maître avait négligées ou expliquées d'une manière obscure et incomplète. Déjà Amélius, Porphyre, Théodore avaient interprété et développé chacun à sa manière la théologie de Plotin en ce qui concerne les deux derniers principes de la trinité, l'intelligence et le démiurge. Jamblique, suivant la voie de ses prédécesseurs, divisait également et subdivisait la trinité de Plotin, et en faisait sortir une série de triades; mais il différait d'opinion avec Por-

phyre dans l'interprétation des doctrines théologiques de Platon et de Plotin. Essayons de déterminer ces divergences. Jamblique reconnaît avec Amélius et Porphyre qu'il n'y a rien à distinguer dans le premier principe. En effet, ce principe est simple, indivisible, immobile dans son unité. Tout ce qui est, est par l'Un; le premier être lui-même en vient; les causes universelles lui doivent toute leur puissance d'action, en même temps que l'unité et l'harmonie de leurs mouvements. C'est encore l'Un qui fait que malgré la diversité de leurs formes, et malgré la variété des principes dont elles dépendent, les causes naturelles se confondent dans une intime union, et vont aboutir à une cause unique et suprême. Le second principe sert d'intermédiaire aux deux autres, et de point d'union à la trinité entière. C'est la puissance féconde qui engendre les dieux, le principe de la vie divine, le producteur par excellence, la déesse Rhéa, selon la langue mythologique. Le troisième principe est le démiurge, proprement dit Jupiter : c'est le principe qui opère le développement des puissances intelligibles et accomplit l'œuvre de la création.

Jusqu'ici Jamblique ne s'écarte en rien de la théologie de Plotin; mais divers passages de Proclus semblent prouver qu'il n'est pas toujours resté fidèle à la distinction des trois principes de la trinité alexandrine, l'Un, l'Intelligence et l'Âme. Ainsi tantôt il comprend dans le démiurge tout le monde intelligible; tantôt il renferme le paradigme. Or, qu'est-ce que le paradigme, sinon le modèle intelligible, l'archétype des idées, l'intelligence pure identique avec l'intelligible pur, en un mot le second principe? N'y a-t-il pas là une véritable contradiction? Le passage suivant de Proclus nous paraît lever la difficulté: « Jamblique considérait que la vertu démiurgique préexistait déjà dans le paradigme.» En effet, tout en distinguant les deux derniers principes de la trinité, l'intelligence et le démiurge, Jamblique a pu en considérer le rapport et l'union. Or, comme le démiurge procède de l'intelligence, il a pu dire, dans un sens différent et avec une égale vérité, tantôt que le démiurge comprend le paradigme, tantôt qu'il y est compris: c'est ainsi du moins que Proclus entend Jamblique.

Quant à la doctrine des triades, Jamblique semble avoir poussé encore plus loin que Porphyre et Théodore l'abus de l'abstraction. Dans le second principe, il distingue d'abord trois triades purement *intelligibles*, puis trois triades *intellectuelles*. Outre la grande triade démiurgique, Jamblique admet une série de démiurges inférieurs compris sous le nom de νέοι δημιουργοί, lesquels portent au loin l'action des premiers. Jamblique se distingue encore de Plotin et de Porphyre par un goût excessif et presque superstitieux des formules numériques. Il ramène aux nombres tous les principes de sa théologie : à la monade, l'Unité suprême, principe à la fois de toute unité et de toute diversité ; à la dyade, l'intelligence, première manifestation, premier développement de l'Unité ; à la triade, l'âme ou le démiurge, principe du retour à l'Unité par tous les êtres qui se portent en avant ; à la tétrade, le principe d'harmonie universelle, contenant en soi toutes les raisons des choses ; à l'ogdoade, la cause du mouvement qui entraîne tous les êtres hors du principe suprême, et les disperse dans l'univers ; à l'ennéade, le principe de toute identité et de toute perfection ; enfin à la décade l'ensemble de toutes les émanations du τὸ Ἕν. Ni Plotin, ni Porphyre, quelque estime qu'ils aient eue pour les doctrines de Pythagore, ne réduisaient à ce point leurs principes en abstractions numériques.

Porphyre avait, contrairement à la doctrine de Plotin, attribué à la matière la variété des êtres individuels. Jamblique réfute Porphyre, et explique cette variété en distinguant dans le monde intelligible des principes d'unité et d'identité d'une part, et de l'autre des principes de diversité.

La psychologie de Jamblique, autant qu'on peut en juger par quelques fragments, témoigne d'un autre esprit que celle de Plotin et de Porphyre. Il y règne un spiritualisme moins sévère et moins absolu. Jamblique y reproche à Plotin d'avoir fait de l'âme un principe impassible et toujours pensant, et par conséquent, de l'avoir identifiée avec l'intelligence elle-même. Dans cette hypothèse, dit Jamblique, qui faillirait en nous lorsque entraînés par le principe irrationnel nous nous précipitons dans les désordres de l'imagination? Et d'un autre côté, si on admet que la volonté ait failli, comment l'âme elle-même resterait-elle infaillible? Ce même esprit se révèle encore dans la critique d'une pensée de Porphyre, touchant l'interprétation de Platon. « Il n'existe ni dieux pasteurs, privés de l'intelligence humaine et se rattachant aux êtres vivants par une certaine sympathie, ni dieux chasseurs qui enferment l'âme dans le corps comme dans une ménagerie : car l'âme n'est pas à ce point enchaînée au corps. Cette méthode (il s'agit de l'opinion de Porphyre) n'est digne ni de la philosophie ni de la science : elle est pleine de superstitions barbares. » Jamblique apparaît ici sous un jour tout nouveau. Ce prêtre égyptien, si appliqué à l'exercice du culte, si adonné aux pratiques de la théurgie, se montre, dans sa doctrine psychologique, plus modéré, plus platonicien que ses prédécesseurs. De même, sa morale est d'un ascétisme plus tempéré. Il fait une part plus grande à la liberté et aux passions, dans la vie humaine. Il répète fréquemment que l'homme est le véritable auteur de ses actions, et qu'il est à lui-même son propre démon. Il reproduit le plus souvent les idées et les tendances morales de Platon. Sans doute le disciple de Plotin et de Porphyre, le philosophe alexandrin se montre toujours. Jamblique répète avec ses maîtres que la fin de l'âme est la contemplation des choses divines, et que la vertu n'est qu'un moyen d'y parvenir ; mais il n'en est pas moins vrai que, beaucoup plus superstitieux que Plotin et Porphyre dans sa théologie, il professe une morale plus pratique et plus humaine.

Outre les auteurs qui ont été cités dans le cours de cet article et les histoires générales de l'école d'Alexandrie, on peut consulter sur Jamblique : Hebenstreit, *Dissertatio de Jamblichi philosophi syri doctrina, christianæ religioni, quam imitari studet, noxia*, in-4, Leipzig, 1704 ; — Meiners, *Judicium de libro qui de mysteriis Ægyptiorum inscribitur*, dans le quatrième volume des *Mémoires de la Société scientifique de Goëttingue; De generali mathematum scientia, etc.*, in-4, Copenhague, 1790; *In Nicomachi Geraseni arithmeticam introductio, gr. et lat.*, in-4, Arnheim, 1668. Voy., pour complément de bibliographie, l'article ALEXANDRIE. E. V.

JAQUELOT (Isaac), théologien protestant, né en 1647 à Vassy où il exerça le ministère jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes. Il se réfugia alors à Heidelberg, puis à la Haye où il devint pasteur de l'église française, et prit part aux discussions de théologie alors très-animées. Malgré une certaine modération, il s'attira des inimitiés, et quitta la Hollande pour aller s'établir à Berlin; il y mourut en 1708. Parmi les ouvrages assez

nombreux qu'il a laissés, il en est plusieurs qui paraissent par leurs titres intéresser la philosophie. Ce sont surtout : 1° *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, etc., etc.*, la Haye, 1697; — 2° *Conformité de la foi avec la raison*, etc., Amsterdam, 1705; — 3° *Examen de la théologie de M. Bayle*, etc., Amsterdam, 1706. Le premier de ces ouvrages, où Jaquelot soutenait la légitimité de l'argument ontologique de Descartes, encourut la critique de Bayle : et les deux derniers furent composés à la fois pour défendre les *Dissertations*, et pour attaquer le scepticisme de Bayle. Les deux adversaires d'abord assez modérés échangèrent des répliques de plus en plus aigres. Jaquelot accuse et dénonce Bayle comme l'ennemi de la religion qu'il veut miner pour autoriser les libertins et les endurcir dans leurs débauches; il lui reproche de renouveler d'une façon détournée les objections des païens contre le christianisme, de détruire à la fois la prescience divine et la liberté humaine, et de chercher à démontrer que Dieu est l'auteur du péché et la cause du mal. Bayle s'indigne et répond « qu'il est diffamé par une calomnie aussi mal fondée qu'atroce. » Si l'on en retranche cette polémique, les ouvrages de Jaquelot n'offrent rien d'intéressant : ils mêlent perpétuellement la théologie à la philosophie, et invoquent plus souvent l'Écriture sainte que la raison. L'auteur est avant tout soucieux d'établir par des preuves « l'inspiration des saintes lettres », et le peu de philosophie qu'il mêle à ses réflexions est d'une extrême vulgarité.

JAUCOURT (Louis), connu sous le titre de chevalier de Jaucourt, naquit à Paris en 1704, d'une des plus anciennes familles de Bourgogne. Élevé avec soin dans la maison paternelle, il étudia à seize ans la théologie à Genève, puis les sciences exactes et naturelles à Cambridge, enfin la médecine en Hollande. C'est à Leyde, sous les yeux de Boerhaave, qu'il se lia d'une étroite amitié avec Tronchin. Jaucourt ne voulut pas pratiquer la médecine; mais il en continua l'étude toute sa vie, employant ses talents à soulager les souffrances de ses amis et surtout des pauvres. En 1736, il revint à Paris, il y passa près de trente ans dans une retraite studieuse et au milieu d'un cercle choisi de gens de lettres et de femmes d'esprit. Mably, Condillac, Montesquieu, Hénault, Malesherbes, Mmes de Vassé, de Créquy, de Sainte-Foy, de Broglie, Mlle Ferrand, voilà les personnes dont le commerce faisait diversion à ses veilles.

Pendant son séjour dans les Provinces-Unies, il composa l'*Histoire de la vie et des œuvres de Leibniz* (Leyde, 1734), essai qui est une œuvre remarquable, et qu'on doit mettre au-dessus des meilleures notices de Fontenelle. Leibniz lui semblait le modèle du savant et du penseur, et dès sa première jeunesse il avait cherché à l'imiter. L'universalité de connaissances, et l'ambition d'échapper à toutes les sortes de préjugés, étaient aussi l'objet de ses préoccupations. Il paraissait ainsi désigné pour coopérer avec Diderot et d'Alembert à la construction d'un des grands et des incomplets monuments du XVIIIe siècle. Son nom est demeuré attaché à l'*Encyclopédie*.

Jaucourt regrettait, à la vérité, le défaut d'ordre et d'ensemble, qui a fait surnommer cet immense ouvrage la Babel des connaissances humaines. Il regrettait encore davantage que la passion inspirât ses collaborateurs plus que l'amour désintéressé du vrai et du bien; mais il pensait que « le temps de la monarchie universelle était heureusement passé pour les philosophes aussi bien que pour les rois », et qu'il était sensé de laisser toutes les opinions s'expliquer librement, et toutes les connaissances, en se simplifiant et en s'éclaircissant, se mettre à la portée du grand nombre. Il partageait avec Buffon et d'autres la rédaction des articles de physiologie, de chimie, de botanique et de pathologie; mais il ne borna pas là son active coopération : ayant embrassé toutes les faces de la science humaine, il travailla avec succès à toutes les parties de l'*Encyclopédie*. Ses articles sur la médecine se distinguent, aussi bien que ses articles politiques et historiques, par un généreux spiritualisme, par des sentiments qui contrastent avec les doctrines de La Mettrie et d'Helvétius. Sa réputation d'honnête homme, d'homme profondément vertueux, servait l'*Encyclopédie* presque autant que sa vaste et solide instruction et son goût extraordinaire du travail. Également aimé et estimé de Voltaire et de Rousseau, il fut admiré par Palissot, leur adversaire, et loué par Laharpe, devenu l'ennemi des philosophes. Son concours valait à Diderot l'adhésion d'un grand nombre de ces graves esprits qui appartenaient aux académies de Hollande, de Prusse et de Suisse. Jaucourt lui-même fait partie de ce groupe sensé qui s'attachait à soutenir et à continuer les traditions du spiritualisme, au milieu du débordement des doctrines contraires. Il fut un des appuis de la réaction que commença l'*Esprit des lois*. Toute sa vie il resta fidèle au culte qu'il avait de bonne heure voué à la *Théodicée* de Leibniz; et il réussit à prouver qu'on pouvait être *encyclopédiste*, c'est-à-dire ami de la simplicité et de la popularité du savoir, sans être matérialiste ni athée.

Jaucourt a laissé de nombreux ouvrages de médecine, qui attestent, aussi bien que ses *Etudes sur les synonymes*, les qualités qu'on lui reconnaît comme moraliste. Mais nulle part il n'a réuni ses vues philosophiques, encore éparses dans une foule de mémoires rédigés par lui pour la Société royale de Londres, pour les Académies de Berlin, de Stockholm et de Bordeaux, dont il était membre. On peut lui faire le reproche qu'il a lui-même adressé à Leibniz : « Il n'a opposé à l'injure des temps que des feuilles volantes. » Toujours curieux, plus avide de s'instruire lui-même que d'instruire les autres, cherchant la célébrité moins que le repos et l'obscurité, Jaucourt a obtenu l'estime de ses contemporains et le suffrage de sa propre conscience.

Le chevalier de Jaucourt mourut à Compiègne le 3 février 1779, âgé de soixante-seize ans.

C. Bs.

JAVARY (Louis-Auguste), né en 1820 à Paris, remporta en 1839 le prix d'honneur de philosophie dans le concours général des colléges de Paris et de Versailles, comme élève du collége Saint-Louis. Il fut admis à l'agrégation de philosophie en 1846, au doctorat ès lettres en 1851, et fut successivement professeur au collége communal de Libourne, au collége royal d'Alençon, aux lycées de Poitiers, d'Orléans, de Lyon. Il mourut dans cette dernière ville en 1852 après y avoir séjourné quelques mois. Il avait remporté le prix proposé par l'Académie des sciences morales et politiques sur la *Certitude*, en 1846. On a de lui ses deux thèses et son mémoire couronné : *de l'Idée de progrès*, Paris, 1851, in-8; — *Guilielmi Alverni episcopi parisiensis psychologica doctrina ex eo libro quem de anima inscripsit excerpta*, Paris, 1851, in-8; — *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8.

On peut consulter sur ce dernier ouvrage le rapport de M. Franck sur les mémoires présentés à l'Académie des sciences morales pour le concours sur la *Certitude*, dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1846-47.

JAVELLUS (Chrysostome), en italien JAVELLI ou JAVELLO, né en 1488, et mort vers le milieu du XVIe siècle, professeur de philosophie et de théologie à l'université de Bologne, était de l'ordre des dominicains et, par conséquent, un zélé partisan d'Aristote et de saint Thomas. C'est au moyen de celui-ci qu'il cherchait à expliquer celui-là et à le mettre d'accord, soit avec lui-même, soit avec le christianisme. C'est par le même procédé qu'il a essayé d'expliquer et de commenter Averroès. Mais son attachement aux traditions de l'école ne l'empêchait pas de rendre justice à Platon, ni même de lui donner la préférence pour tout ce qui concerne la morale. La morale platonicienne lui semblait tenir, entre celle du christianisme et celle d'Aristote, le même rang que la lune entre le soleil et la terre. Parmi ses œuvres imprimées à Lyon en 3 vol. in-f°, dans l'année 1580, on remarque principalement les ouvrages suivants : *Institutiones philosophiæ christianæ; — Dispositio moralis philosophiæ secundum Aristotelis philosophiam; — Dispositio moralis philosophiæ secundum Platonem; — Dispositio civilis philosophiæ ad mentem Platonis.* Ce dernier écrit avait déjà été publié séparément, in-f°, Venise, 1538. Voici les titres de quelques autres écrits du même auteur, également publiés à part : *Epitomata in decem libros Politicorum Aristotelis*, in-4, ib., Steph. de Sabio, 1536 ; — *Commentarius in primum tract. Primæ Partis sancti Thomæ, cum Summa sancti Thomæ*, in-4, ib., 1588 ; — *Tractatus de animæ humanæ indeficientia*, in-8, ib., 1536 ; — *Philosophia civilis, christiana, ethica, politica, economica*, in-8., ib., 1540. Ces divers ouvrages sont portés au catalogue de la Bibliothèque nationale. En voici un qui ne s'y trouve pas : *Chrysostomi Javelli totius philosophiæ compendium*, in-f°, Lyon, 1568. X.

JEAN DAMASCÈNE, voy. DAMASCÈNE.

JEAN DE FIDANZA, voy. BONAVENTURE.

JEAN, surnommé ITALUS, à cause de son origine italienne, est un philosophe byzantin du XIIe siècle, d'abord le disciple, puis l'adversaire, et enfin le successeur de Michel Psellus dans la charge de philosophe en chef ou d'*Hypatus*. De là vient qu'il est souvent désigné sous le nom de Jean Hypatus, soit qu'on ait pris un titre pour un nom propre, soit que Jean ait donné plus d'éclat que ses prédécesseurs à l'enseignement dont il était chargé. Amos Coménius, qui parle de lui assez longuement dans son *Alexiade*, le représente comme un sophiste orgueilleux, vain et dépourvu de culture, mais qu'un charlatanisme habile, joint à un talent réel pour la discussion, fit parvenir à la fois à une très-grande réputation et à une rare fortune. L'empereur lui confia des missions importantes, et, après avoir acquis les preuves de son infidélité, ne put s'empêcher de lui conserver ses bonnes grâces. Il attira autour de lui un grand nombre de disciples, qu'il forma principalement à l'art de la parole et de la dialectique, ou plutôt à l'art d'argumenter sur tout sans avoir de conviction arrêtée sur rien. Cependant, sur la fin de sa vie, Jean Italus vit diminuer la faveur dont il jouissait. Ses livres, soupçonnés d'hétérodoxie sur deux questions bien différentes, la nature de l'âme et le culte des images, furent publiquement anathématisés. Cette accusation d'avoir méconnu la véritable nature de l'âme, et ses différends avec Michel Psellus, nous feraient croire qu'il était attaché à la doctrine d'Aristote. Il a laissé sur ce philosophe plusieurs commentaires manuscrits, et quelques autres ouvrages dont M. Hase a donné la liste dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale.*

JEAN DE LONDRES (*Johannes Londinensis*), philosophe scolastique du XIIIe siècle, dont nous ne savons rien, sinon qu'il appartenait à l'ordre des franciscains, qu'il était disciple de Roger Bacon, et qu'il défendit son maître auprès du pape contre l'accusation de magie et de sorcellerie. X.

JEAN DE LA ROCHELLE, né dans la ville dont il porte le nom vers le commencement du XIIIe siècle, fit, jeune encore, profession de suivre la règle de Saint-François. Reçu docteur, il monta, en 1253, dans sa chaire, laissée vacante par Alexandre de Halès, et l'occupa jusqu'en 1271. Tous ses ouvrages, la plupart théologiques, sont demeurés manuscrits. La bibliothèque de Saint-Victor possédait deux traités *de l'Ame* (*de Anima*), attribués l'un et l'autre à Jean de la Rochelle ; mais, au témoignage de Casimir Oudin, un seul de ces traités lui appartient : c'est celui qui porte aujourd'hui le n° 528 parmi les manuscrits de Saint-Victor transférés à la Bibliothèque nationale. C'est un ouvrage considérable, et d'autant plus digne d'attention, que Jean de la Rochelle paraît avoir le premier fait, dans l'école de Paris, un cours spécial sur le Περὶ ψυχῆς d'Aristote. Ce théologien philosophe reconnaît pour maître Avicenne, et reproduit volontiers ses gloses. Parmi les opinions qu'il a défendues avec le plus de zèle, nous signalerons la théorie des *espèces impresses*, qui, tour à tour acceptée par saint Thomas et par Duns-Scot, eut une si grande fortune dans le XIIIe et le XIVe siècle. Il est remarquable, toutefois, que Jean de la Rochelle ne tombe pas à ce propos dans l'erreur commise par saint Thomas et par le docteur Reid : ce n'est pas au compte d'Aristote qu'il met la thèse des idées-images ; il l'attribue plus justement à saint Augustin. Nous ne rencontrons dans le manuscrit que nous avons sous les yeux aucune déclaration significative au sujet de la réalité cosmologique des universaux. Bien qu'il ait enseigné dans l'école franciscaine, il ne paraît avoir été réaliste qu'à demi. Ce qui résulte évidemment de divers passages de son traité, c'est qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Occam ; mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scot contre saint Thomas.

On trouve quelques renseignements sur la vie et les ouvrages de Jean de la Rochelle chez Oudin (*Comment. de Scrip. eccl. antiq.*, t. III, p. 160), et dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XIX, p. 171). B. H.

JEAN DE MERCURIA OU DE MÉRICOUR appartenait à l'ordre de Cîteaux, et vivait vers le milieu du XIVe siècle. Il embrassa l'opinion des nominalistes que Guillaume d'Occam venait de renouveler. Il se fit remarquer, en même temps que Jean Buridan et Nicolas d'Ostricourt et quelques autres dialecticiens de son époque, en avançant plusieurs propositions paradoxales qui, examinées avec soin, ne laissent pas que d'offrir un sens plausible et parfois profond. C'étaient d'imparfaits essais de l'esprit philosophique, cherchant à s'exercer avec quelque liberté, au seul service de la raison. Aussi excitèrent-elles dans l'université de Paris de violentes clameurs, et furent-elles sévèrement censurées par l'Église.

Les méditations de Jean de Méricour portèrent principalement sur la philosophie morale, laquelle n'était pas toutefois, à ses yeux, détachée de la

théologie. Voici les principaux résultats de ces méditations :

« Tout ce qui est, malgré toutes les diversités de forme et d'état, n'est tel que cela est, que parce que Dieu veut et a décrété que cela ait telle forme et tel état.

« Le péché est un bien plutôt qu'un mal.

« Quiconque cède à une tentation à laquelle il est incapable de résister, ne pèche point.

« Il n'est pas impossible de concevoir une passion à laquelle, nonobstant le concours de la grâce divine, la volonté humaine soit impuissante à résister. »

C'est la hardiesse de ces thèses et autres du même genre qui attira sur Jean de Méricour les anathèmes de la Sorbonne, et qui l'obligea à se rétracter en public. C. Bs.

JEAN DE SALISBURY, voy. SALISBURY.

JENISCH ou **IENISCH** (Daniel), né en 1762 à Heiligenbeil, dans la Prusse orientale, et mort, à ce que l'on présume, en 1804, après avoir rempli pendant longtemps à Berlin les fonctions de prédicateur. Doué par la nature d'un talent souple et varié, auquel il a su joindre de vastes connaissances, il s'est signalé à la fois comme poëte, comme romancier, comme sermonnaire, comme traducteur, comme philologue, et, enfin, comme philosophe. Il a publié plusieurs ouvrages de morale, de métaphysique et d'histoire générale, où l'on remarque une instruction sérieuse au service d'un esprit net et indépendant. Son but est de mettre la morale et la religion au-dessus des atteintes du scepticisme et de l'idéalisme. Voici ceux de ses écrits, tous composés en allemand, qui méritent une mention dans ce recueil : *De l'éducation des hommes et du développement de l'esprit*, in-8, Berlin et Liebau, 1789 ; — *Du fondement et de la valeur des découvertes de Kant en matière de métaphysique, de morale et d'esthétique*, in-8, Berlin, 1796 ; — *Deux essais sur la Métaphysique des mœurs, de Kant*, dans le *Muséum allemand*, année 1788 ; — *Coup d'œil sur l'histoire universelle des développements de l'espèce humaine*, 2 vol. in-8, ib., 1801 ; — *Les hommes pourront-ils un jour se passer de religion?* in-8, ib., 1797 ; — *Critique d'un système de religion et de morale fondée sur l'idéalisme, etc.*, in-8, Leipzig, 1804 ; — *La morale d'Aristote, traduite du grec avec des observations et des dissertations*, in-8, Dantzig, 1791 ; — *Esprit et caractère du* XVIII[e] *siècle, considéré au point de vue politique, moral, esthétique et scientifique*, in-8, Berlin, 1801. X.

JÉRUSALEM (Jean-Frédéric-Guillaume), né à Osnabruck en 1709 et mort en 1789, après avoir rempli dans plusieurs États de l'Allemagne diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est à la fois un théologien et un philosophe. La philosophie lui doit deux ouvrages très-estimables : *Lettres sur les livres et la philosophie mosaïque*, in-8, Brunswick, 1762 et 1783 ; — *Considérations sur les vérités les plus importantes de la religion naturelle*, 2 vol. in-8, ib., 1785 et 1786. — Il a existé un autre philosophe du nom de Jérusalem, mais portant les prénoms de Charles-Guillaume, dont Lessing a publié quelques écrits, in-8, Brunswick, 1776. X.

JONSIUS (Jean), né en 1624 dans le Holstein, mort en 1659, recteur de l'académie de Francfort-sur-le-Mein. Sa vie si courte et si laborieuse mérite un souvenir : il fut l'un des premiers à comprendre l'importance de l'histoire de la philosophie et entreprit deux ouvrages destinés à en favoriser les progrès. Le premier est une histoire de la philosophie péripatéticienne, dont l'introduction seule a paru : *Dissertationum de historia peripatetica partis primæ prima*, Hambourg, 1652. Le second, beaucoup plus important est un examen critique des historiens de la philosophie : *de Scriptoribus historiæ philosophicæ*, Francfort, 1659. Dans une dédicace aux magistrats de Francfort, Jonsius exprime la certitude de sa fin prochaine; il mourut en effet au moment où paraissait cet ouvrage qui rendit de grands services, et qui devint une des sources de l'érudition de ce temps. Plus de cinquante ans après, en 1716, un élève de Buddée, Christ. Dorn, en publiait une seconde édition où sont mentionnés les travaux qui avaient paru dans l'intervalle. L'ouvrage, divisé en quatre livres, ne brille pas par la méthode; mais les auteurs qui l'ont rendu inutile en le dépassant, et entre autres Brucker, en ont beaucoup profité.

JOUFFROY (Théodore-Simon).

On ne prend intérêt à la vie d'un philosophe qu'après avoir connu sa philosophie ; nous nous occuperons donc d'abord des doctrines de M. Jouffroy. Pour les apprécier, il faut le placer lui-même à côté des philosophes qui l'ont immédiatement précédé, ou parmi lesquels il a vécu : Destutt de Tracy, Laromiguière, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, tels sont les noms qui, avec celui de M. Jouffroy, ont occupé la première moitié du XIX[e] siècle. Destutt de Tracy transporta dans notre âge la philosophie qui avait rempli la seconde moitié de l'âge précédent : c'était celle de Condillac, plus étroite et plus incomplète encore que celle de Locke. Ce dernier avait réduit les sources de nos connaissances à la sensation et à la réflexion ; mais à côté de ces facultés intellectuelles, il plaçait le plaisir et la peine et la libre volonté qu'il appelait la seule puissance active de notre âme. Condillac, qui avait d'abord laissé subsister la réflexion parmi les facultés intellectuelles, la supprima plus tard, se bornant à dire que la sensation se sent elle-même. Il pensa aussi que le plaisir et la peine ne sont que les modes de la connaissance, et que le désir étant une peine d'une espèce particulière, la volonté n'est que le plus impérieux de nos désirs ; c'est cette théorie, avec tout ce qu'elle a d'excessif, que M. de Tracy continua jusqu'au commencement du XIX[e] siècle. M. Laromiguière, le premier, résista contre cette philosophie : il s'aperçut que Condillac et M. de Tracy faisaient de l'homme une chose purement passive ; qu'ils n'y reconnaissaient aucun élément actif ou libre. Il était frappé de l'opposition qui existe entre voir et regarder, entendre et écouter, etc. Mais au lieu de rétablir dans l'homme le principe actif sous le nom de *volonté* ou de *liberté*, qui est son nom véritable, le nom que Descartes et Locke lui avaient donné, il le rétablit sous le nom d'*attention*, mot qui exprime un fait complexe, c'est-à-dire l'union de la volonté et de l'intelligence : car regarder, c'est voir volontairement ; écouter, c'est avoir la volonté d'entendre. M. Laromiguière, ne s'apercevant pas que la liberté est présente dans l'attention, chercha la liberté ailleurs, et la fit résulter de l'équilibre de deux désirs ; c'était retomber dans la faute de Condillac. Cette erreur fut corrigée par Maine de Biran : il replaça l'activité de l'homme en son véritable siége, c'est-à-dire dans la volonté, et, par l'entraînement naturel à toutes les révolutions, il alla jusqu'à dire que l'âme ou le *moi* ne consiste que dans la volonté ; que la propriété de jouir et de souffrir appartient au corps; qu'il en est de même de la perception involontaire, de la mémoire et de l'imagination, quand elles ne sont pas accompagnées de la volonté, et que si la connaissance des vérités nécessaires fait partie de l'âme, c'est que la volonté est indispensable à l'acquisition de cette connaissance.

M. Royer-Collard n'entra pas dans le débat sur les rapports du *moi* et de la volonté; il concentra tous ses efforts sur l'analyse de la connaissance, et, à l'aide des philosophes écossais qu'il introduisit en France, il distingua parmi les éléments de notre pensée ceux qui appartiennent à l'expérience et ceux qui viennent d'une autre source. M. Cousin, dans son habile éclectisme, mit à profit les travaux de tous ses prédécesseurs; il emprunta à M. Laromiguière l'opposition de l'activité et de la passivité; il insista comme M. Royer-Collard sur la distinction de l'expérience et de la raison; comme M. Maine de Biran, il plaça dans la volonté l'activité et l'existence du *moi*, et il rejeta la sensibilité dans le corps. Il se représenta le *moi* comme placé entre la sensibilité et la vérité universelle, et il le distingua de l'une et de l'autre par les caractères de la liberté et de la personnalité; d'une autre part, il opposa la sensibilité à la vérité absolue ou à la raison impersonnelle, la première offrant pour caractères le variable, le relatif, le contingent, et la seconde l'immuable, le nécessaire, l'absolu.

C'est dans cet état que M. Jouffroy trouva la philosophie de l'esprit humain lorsqu'il parut à son tour sur la scène philosophique. Il profita des travaux de tous ses devanciers; il puisa plus abondamment aux sources écossaises, et marqua ses emprunts de la forte originalité de son esprit. Ce fut au collége Bourbon, à Paris, et à l'École normale qu'il produisit d'abord ses idées : nous allons en faire connaître les transformations successives.

L'objet de la philosophie, dit M. Jouffroy au début de son enseignement, est la science de l'homme. Cette science doit embrasser la vie actuelle, la vie antérieure et la vie future; dans la vie actuelle, l'âme peut s'envisager sous trois aspects : 1° comme agissant; 2° comme éprouvant des actions; 3° en elle-même, indépendamment des actions qu'elle accomplit ou qu'elle éprouve. La psychologie contient donc trois choses : l'étude de la *productivité* du *moi*, l'étude de sa *réceptivité* et l'étude du *moi en lui-même*. Tous les actes produits par le *moi* sont des actes intellectuels; ces actes peuvent être spontanés ou volontaires. Ainsi M. Jouffroy, à l'exemple de M. de Biran et de M. Cousin, plaça d'abord la sensibilité hors du *moi;* mais il laissa dans le *moi* l'intelligence spontanée ou involontaire; il ugea que la volonté seule ne peut produire une connaissance; qu'il doit y avoir aussi dans l'âme une faculté intelligente, pouvant recevoir le secours de la volonté, mais pouvant aussi se passer d'elle : car notre volonté s'applique uniquement à nos propres actes, et, par conséquent, à des actes que le *moi* a d'abord accomplis involontairement. Ce qui était le principal pour M. de Biran, devint pour M. Jouffroy l'accessoire. La volonté paraît et disparaît dans l'intelligence; mais l'intelligence persiste, tantôt à l'état volontaire, tantôt à l'état spontané : l'intelligence fut donc pour M. Jouffroy la nature de l'action de l'âme; la volonté fut le mode de cette action.

M. Jouffroy établit comme M. Royer-Collard et M. Cousin deux facultés de connaître, l'observation et la raison : l'observation donne les connaissances relatives et contingentes; la raison, les connaissances absolues et nécessaires. L'observation s'applique au monde interne et au monde externe, et se divise en conscience, perception des sens extérieurs et mémoire. L'observation est l'occasion du développement de la raison : telle est la productivité du *moi;* elle comprend tous les actes de l'intelligence, soit volontaires, soit involontaires.

Que peut-il rester pour la réceptivité de l'âme dans un système où l'auteur attribue au corps la sensibilité, et où l'intelligence, même dans son action involontaire, fait partie de la productivité? M. Jouffroy n'entend pas le mot de réceptivité au sens ordinaire. Pour lui, l'âme n'est réceptive que dans le cas où, soit les phénomènes de la sensibilité, soit les phénomènes de l'intelligence, la déterminent à vouloir. Bien que notre philosophe place la sensibilité dans le corps, il en décrit cependant les phénomènes, parce que la sensibilité partage avec l'intelligence le privilége de déterminer l'âme à l'action. L'irritation est le premier phénomène qui se manifeste dans le corps; l'irritation est agréable ou désagréable : dans le premier cas, elle fait naître la joie et l'amour, qui sont des mouvements d'expansion; dans le second, la tristesse et l'aversion, qui sont des mouvements de concentration. L'amour donne naissance au désir positif, qui est un mouvement d'attraction, et la haine engendre le désir négatif, qui est un mouvement de répulsion : le désir est le dernier phénomène simple de la sensibilité; la crainte et l'espérance qui lui succèdent sont des phénomènes complexes. De tous les phénomènes sensibles, le désir est le seul qui agisse sur le *moi*, c'est-à-dire qui le détermine, parce que c'est le seul auquel il manque quelque chose. Tous les désirs aspirent au bonheur, par conséquent ils sont tous intéressés et ont pour principe l'amour de soi.

En regard des phénomènes sensibles, qu'il reléguait tous dans le corps, le philosophe plaçait les phénomènes intellectuels. Ces derniers étaient les connaissances des vérités contingentes et relatives, et des vérités nécessaires et absolues. Les premières de ces connaissances ne peuvent porter l'âme à l'action que si elles ont excité dans le corps un désir, et, dans ce cas, ce n'est pas le phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, c'est le phénomène sensible. Les objets des connaissances absolues sont le vrai, le beau et le bien moral. Le vrai et le beau peuvent être des objets de désir, et ils n'agissent sur l'âme que par le désir; mais le bien moral est marqué d'un caractère d'obligation qui commande l'action. C'est l'intelligence qui découvre ce caractère, et qui, par cette découverte, détermine l'action de l'âme; c'est donc, en ce cas, un phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, et non plus un phénomène sensible. Ce phénomène intellectuel, M. Jouffroy l'appelait le *motif* d'action, par opposition au désir, qu'il nommait le *mobile*. L'influence de ces deux principes composait toute la sphère de la réceptivité du *moi*.

Pour étudier le *moi* en lui-même, il fallait écarter tout ce qu'il y a dans le *moi* de variable, c'est-à-dire les actes intellectuels soit volontaires, soit involontaires. Il ne reste alors que l'intelligence et la volonté en puissance, la simplicité et l'identité. Le *moi* étant une force intelligente, libre, simple et identique, peut-il être la même chose que la matière? Cette question psychologique se résout par la cosmologie. On ne peut distinguer, dans l'homme, l'âme d'avec le corps, qu'en distinguant, dans ce monde, la force d'avec la matière. Si la force est la même chose que la matière, chaque partie de la matière est une force libre : or, comment toutes ces forces libres se sont-elles entendues pour composer l'harmonie de ce monde? Si la force est en dehors de la matière, il est facile de concevoir que la première fasse concourir toutes les parties matérielles à l'exécution du plan qu'elle a conçu. La force est distincte de la matière; l'âme est donc distincte du corps.

Tel fut le système fortement lié par lequel M. Jouffroy débuta dans l'enseignement philosophique, à l'âge de vingt et un ans (Cours professé au collége Bourbon, à Paris, en 1817, 1818, 1819, 1820). Si la sensibilité fait partie du corps, comme le voulait M. de Biran, il ne reste plus dans l'âme que la volonté et l'intelligence. Mais la volonté n'apparaît jamais seule, tandis que l'intelligence se montre tantôt avec la volonté, tantôt sans elle. L'intelligence est donc la seule production permanente de l'âme, et la volonté n'est plus qu'un mode de cette productivité. Une force est nécessairement active et productive. Comment peut-elle pâtir? Ce n'est qu'en dirigeant elle-même son action sous certaines influences. La sensibilité, qui appartient tout entière au corps, est l'une de ces influences, la vérité morale est l'autre. Ni la sensibilité, ni la vérité morale ne sont le *moi*; le *moi* les connaît l'une et l'autre : la première par l'observation, la seconde par la raison. Le *moi*, en tant qu'il en prend connaissance, est productif ou actif; il ne devient passif ou réceptif qu'au moment où il se détermine sous l'influence de la sensibilité ou de la vérité morale. Dans ce système, toutes les parties sont nettement séparées, et toutefois solidement unies les unes aux autres. On n'aperçoit plus ici, comme dans la théorie de M. de Biran, cette mémoire et cette imagination qui tantôt font partie du corps, et tantôt font partie de l'âme, selon que la volonté agit ou n'agit pas; cette âme qui ne connaît que par la volonté, et cette volonté qui devient ainsi une faculté intellectuelle.

Il y avait néanmoins dans la théorie alors adoptée par M. Jouffroy des parties qui lui paraissaient douteuses. Cette doctrine lui plaisait surtout par sa netteté, et il disait déjà : « Ce n'est pas le doute qui me pèse, c'est la confusion. » Le point sur lequel portait le principal doute de M. Jouffroy dans son premier enseignement, c'était la sensibilité. Il ne se tenait pas pour bien certain que la sensibilité fût hors du *moi*, et qu'on pût dire que l'âme ne jouissait pas et ne souffrait pas, mais qu'elle connaissait seulement la joie et la souffrance, qui étaient dans le corps. Il lui paraissait que la conscience nous atteste que la joie et la tristesse appartiennent à l'âme, aussi bien que la connaissance, et que le mot *je* s'unit aux mots qui expriment la passion, aussi bien qu'aux mots qui expriment les actes intellectuels. En conséquence, à l'exemple de Descartes, de Locke, et des philosophes écossais, il replaça la sensibilité dans l'âme (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1828). Il joignit à la sensibilité, qu'il regardait comme la capacité de jouir et de souffrir, des principes d'action, que les philosophes de l'Écosse avaient analysés avec une sagacité merveilleuse, et auxquels ils avaient donné le nom d'instincts, d'appétits, de désirs et d'affections. M. Jouffroy appela ces principes les penchants ou les tendances primitives de la nature humaine. Il avait d'abord fait naître du plaisir et de la peine tous les amours et toutes les aversions; à côté de ces amours et de ces aversions intéressées, il plaça donc d'autres amours primitifs qui nous portent à la recherche de leurs objets sans que nous sachions si ces objets nous causeront du plaisir ou de la peine. Telle est, par exemple, l'affection qui nous fait chercher la société des hommes avant que nous ayons pu découvrir si nous en retirerons quelque utilité (*Mélanges philosophiques*, 2ᵉ édit., p. 279). Il découvrit aussi dans les instincts décrits par Reid une faculté que la philosophie n'attribuait plus à l'âme, depuis Descartes : nous voulons parler de la faculté motrice par laquelle l'âme met le corps en mouvement, et que la philosophie ancienne avait considérée comme le caractère par lequel l'âme se distingue d'abord du corps. Ces innovations ne furent pas les seules que M. Jouffroy introduisit dans sa doctrine; il dut encore à l'étude de la philosophie écossaise de placer au nombre de nos facultés irréductibles la puissance qui nous fait produire les signes du langage naturel, et il lui donna le nom de *faculté expressive*. Enfin la volonté pouvant s'appliquer à la faculté motrice comme à l'intelligence, et même lutter contre les penchants primitifs ou en favoriser le développement, elle cessa d'être considérée par M. Jouffroy comme un mode de l'action intellectuelle, et il l'envisagea comme une faculté spéciale qui vient faciliter ou gêner l'exercice de nos autres facultés. Tel fut donc le tableau des facultés de l'âme dans le nouveau plan de M. Jouffroy : 1° les penchants primitifs au nombre de trois; l'amour du pouvoir ou l'ambition, le désir de la connaissance ou la curiosité, l'amour de nos semblables ou la sympathie; 2° la sensibilité ou la capacité de jouir du développement des tendances primitives et de souffrir de la gêne que leur apportent les obstacles extérieurs; 3° l'intelligence, comprenant d'une part les facultés d'observation, la conscience, la perception des sens extérieurs et la mémoire, facultés qui donnent les connaissances contingentes, de l'autre part la raison, qui fournit les connaissances nécessaires; 4° la faculté expressive; 5° la faculté motrice ou locomotrice; 6° la volonté (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1837).

Le problème de la distinction de l'âme et du corps fut pour M. Jouffroy un problème de prédilection. Il y revint à plusieurs reprises, et il y répandit toujours de nouvelles lumières. Il reprit d'abord cette question dans la préface de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart : « Les faits sensibles ne sont pas les seuls qui puissent s'observer. Je suis continuellement informé de ce qui se passe en moi, c'est-à-dire de mes pensées, de mes sentiments et de mes volitions. Je sais que je suis *un* et *identique*. » La pensée, le sentiment, la volition, l'unité et l'identité échappent aux sens extérieurs, de même que les organes des sens échappent à la conscience. Dans le mouvement volontaire, nous avons conscience de notre détermination, et non de la contraction du muscle. La conscience est donc un moyen d'observation, c'est-à-dire un moyen de découvrir des vérités de fait, comme les sens extérieurs. Dans l'exercice de l'observation externe, c'est par l'attention que le naturaliste l'emporte sur le paysan; dans l'exercice de la conscience, le philosophe n'a sur le vulgaire d'autre avantage que celui de l'attention; heureux si le philosophe, usant toujours de ce privilége, ne laissait pas offusquer ses regards par des systèmes préconçus! Les phénomènes internes ont leurs lois comme les phénomènes externes; en voici quelques exemples : 1° nous ne prenons jamais une détermination sans un motif; 2° tout souvenir qui s'éveille en nous a été précédé d'un autre souvenir ou d'une perception ayant avec lui quelque rapport; 3° jamais notre attention ne s'applique à un objet dont nous n'ayons pas eu précédemment quelque notion. Les physiologistes qui nient verbalement les faits de conscience les affirment dans la pratique. Le principe qui les guide est celui-ci : tout phénomène suppose une cause, un but, une intention; ils ne croient pas connaître un organe, quand ils n'en connaissent pas la destination. Or, l'idée de destination,

d'intention, de but et de cause, n'est pas saisie par les sens extérieurs, mais par la conscience. Ce que les physiologistes appellent la vie de relation comprend la volonté, la sensation et l'idée, phénomènes qui ne tombent sous l'appréciation ni de la vue, ni du toucher. Les phénomènes de conscience étant ainsi nettement séparés des phénomènes d'observation externe, quel est le principe des premiers? 1° Je sais que je suis *un* et *identique;* je ne puis donc pas être la matière cérébrale qui est *multiple;* 2° toutes les expériences des physiologistes sur la liaison qui existe entre le cerveau et les phénomènes de conscience peuvent aussi bien s'expliquer dans la supposition que le cerveau n'est qu'un intermédiaire entre le principe volontaire, intelligent et sensible, et les choses extérieures; 3° le mot *organe*, dont se servent les physiologistes, indique que l'appareil matériel est distinct de la force à laquelle il sert d'instrument. L'usage des instruments artificiels, tels que le télescope, le cornet acoustique, le levier, etc., nous aident à comprendre comment l'âme se sert du cerveau; 4° les muscles et les nerfs ne sentent pas: pourquoi le cerveau sentirait-il? 5° Aucune maladie du cerveau ne paralyse la volonté : comment cette persistance de la volonté s'expliquerait-elle dans l'hypothèse où le cerveau serait l'âme elle-même?

La distinction de l'âme et du corps est encore le sujet d'un des derniers écrits de M. Jouffroy (*Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie* dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques*). Tous les peuples, dit notre philosophe, ont toujours cru qu'il y a dans l'homme une dualité. Cette opinion n'a pas été détruite, mais confirmée par le progrès des sciences. Il y a dans l'homme deux choses, la matière et la vie. La vie est la cause du corps ou de l'agrégation des molécules; les molécules vont et viennent sous l'empire de la vie. Ce qui constitue le corps, c'est la force qui lie les molécules. Le principe de la vie est-il une force simple ou un ensemble de forces? Parmi les causes qui produisent les phénomènes de la vie, il en est que nous connaissons en elles-mêmes, et d'autres qui ne nous sont connues que par leurs résultats. Je sais que je suis la cause qui remue mon bras; par conséquent, la force motrice, en ce cas, est moi-même. Quant à la cause qui produit la digestion, je ne la connais pas. La force digestive est-elle la même que la force de gravitation? je n'en sais rien, je n'en puis rien dire. Avant la production du mouvement du bras, j'ai conscience d'une cause que j'appelle *moi*, et que je sais capable de produire ce mouvement. Cette cause est *moi;* il faut bien que je la connaisse, et c'est la seule dont j'aie la connaissance. Si nous avons conscience de produire certains phénomènes de la vie, c'est que nous les produisons; si nous n'avons pas conscience d'en produire certains autres, c'est que nous ne les produisons pas. Le *moi* se sait cause de la pensée, de la volition, etc., mais non de la circulation du sang, de la sécrétion de la bile, etc. Il y a donc deux sources distinctes des phénomènes de la vie. La dualité de la matière et de la vie n'est pas la seule que contienne l'homme. Il y a dans la vie elle-même une autre dualité : d'une part, la vie dont j'ai conscience ou la vie psychologique ; de l'autre, la vie dont je n'ai pas conscience ou la vie physiologique. Le principe mystérieux duquel émanent les phénomènes dont je n'ai pas conscience a pour but la conservation du corps; le principe des phénomènes dont j'ai conscience a donc une autre fin. La vie animale ou physiologique tend au bien du corps; la vie intellectuelle et morale tend au bien du *moi*. Ces deux fins quelquefois se contrarient. Tantôt la vie physiologique semble l'emporter sur la vie du *moi*, tantôt le *moi* attente à la vie physiologique. Le mot de *suicide* est un mot mal fait: car la vie du corps est la seule que le *moi* puisse détruire. Les deux principes qui constituent la vie sont distincts, mais non indépendants. L'intervention du *moi* est indispensable pour assurer la vie du corps : car si *je* ne veux pas prendre les aliments, la vie corporelle ne se soutiendra pas. D'une autre part, le corps est l'instrument de l'action de l'âme au dehors, l'organe de la plupart de nos facultés, l'intermédiaire par lequel nous arrivent toutes les perfections. C'est l'union des deux principes qui fonde ce qu'on appelle l'unité de l'homme. C'est à cause de la dépendance mutuelle des deux principes que la physiologie et la psychologie sont indispensables l'une à l'autre, et que souvent elles empiètent mutuellement sur leurs domaines. Mais la distinction des deux sciences est fondée sur la distinction des deux ordres de phénomènes et des deux genres de méthode par lesquelles l'esprit les connaît. Pour observer les phénomènes de conscience, le *moi* n'a besoin que de lui-même, et il ne détruit pas la vie qu'il observe. Pour observer les phénomènes de la vie physiologique, il faut employer le scalpel, troubler et quelquefois détruire la vie que l'on veut observer. En conclusion, la vie est double : il y en a une dont j'ai conscience, et une dont la connaissance directe m'est refusée. Je suis la vie qui a conscience d'elle-même. Si par substance on entend ce qui est supposé par les modifications, on peut dire que le *moi* se sait *substance* comme il se sait *cause :* car en même temps qu'il connaît ce qui change en lui, il connaît ce qui n'y change pas. Si par substance on entend un substratum qui serait nécessaire à l'existence de la cause que nous sommes, il est permis de douter qu'une cause ou force suppose un pareil substratum. La force ou la cause est à la fois tout son être; quiconque se connaît comme force ou cause se connaît comme substance.

Après avoir étudié le mode de l'existence actuelle, M. Jouffroy en considérait le but ou la fin, c'est-à-dire qu'après avoir traité de la psychologie, il traitait de la morale et de la théodicée. La destinée de l'homme comprend sa destinée actuelle et sa destinée à venir. La destinée d'un être dérive de sa nature. L'homme est une force libre ; mais nous avons vu dans l'étude de la réceptivité de l'âme, que le *moi* se détermine sous l'influence de deux principes d'action : c'est-à-dire du mobile intéressé ou du désir, et du motif intellectuel ou de la conception du bien moral. De ces deux principes d'action, le second seul est obligatoire. Le motif intéressé sollicite; le motif intellectuel commande. Quels sont les traits principaux de la conception morale? en d'autres termes, quelles sont les maximes dans lesquelles on peut résumer tous les devoirs? M. Jouffroy adopta d'abord la théorie morale de Kant. L'homme étant une force libre, le devoir est de respecter notre propre liberté et la liberté d'autrui (Cours professé en 1818-1819). On lui objecta que la liberté entendue comme elle devait l'être, c'est-à-dire comme le pouvoir de vouloir, est, de fait, inviolable; que nous ne pouvons ni nous en dépouiller nous-mêmes, ni en dépouiller autrui; que le prisonnier dans les fers est tout aussi libre que le souverain le plus absolu; qu'en conséquence le devoir de respecter notre liberté et celle d'autrui est un devoir illusoire et impraticable. Ces

raisons ou d'autres changèrent plus tard les vues de M. Jouffroy. Il se fonda toujours sur ce principe, que la destinée d'un être dérive de sa nature. « Chaque être, dit-il, est par sa nature prédestiné à une certaine fin; cette fin est son bien; la fin de l'homme est marquée par des tendances instinctives et primitives qui sont le besoin de connaître, d'agir et d'aimer. Ces tendances sont aveugles et désintéressées, puisqu'elles nous poussent à l'action, avant que nous ayons pu savoir si cette action nous procurera du plaisir ou de la peine. Le premier développement de l'activité humaine est instinctif et innocent. Lorsque nous avons appris que la satisfaction de nos tendances est agréable, et que le contraire est pénible, nous cédons alors à nos penchants, non plus par instinct, mais par calcul. La raison est intervenue; elle a compris que toutes nos tendances vont au bien de l'individu, mais que ce bien ne peut être complet. Elle aperçoit qu'il faut sacrifier les vifs plaisirs du moment pour atteindre dans l'avenir des plaisirs plus purs et plus durables; elle donne à nos actions le principe de l'intérêt bien entendu. Notre nature se passionne pour ce but posé par la raison, et l'amour de l'intérêt bien entendu s'ajoute aux passions primitives qui subsistent toujours. Ce nouvel état s'appelle l'égoïsme ou l'empire de soi, qui n'existait pas dans l'état instinctif. Mais ce n'est pas l'état dernier de la nature humaine. La raison comprend bientôt que, tous les êtres devant aller à leur fin, le bien individuel fait partie du bien universel, du bien absolu ou du bien en soi; que si le bien de l'un fait obstacle au bien des autres, nous devons préférer la plus grande somme de bien possible. C'est ainsi qu'apparaît à notre raison l'idée du bien obligatoire. De l'idée de l'ordre universel, notre raison s'élève à l'idée de Dieu qui a créé cet ordre, et la soumission à l'ordre devient la soumission à Dieu. La morale et la religion sont les expressions différentes du même fait, c'est-à-dire de la soumission à l'ordre. Dans les arts eux-mêmes, la beauté et la laideur ne sont que l'expression de l'ordre et du désordre. Le beau est une face du bien, le vrai en est une autre : le beau, c'est l'ordre exprimé; le vrai, c'est l'ordre pensé; le bien, c'est l'ordre accompli. Le bien en soi n'apparaît donc que dans cet état où la raison nous fait saisir l'ordre universel, et nous le présente comme obligatoire. Dans les deux premiers états, l'individu ne servait que lui-même, instinctivement d'abord, et ensuite avec connaissance de cause et avec égoïsme. Dans le troisième état, l'individu se met au service de l'ordre, et c'est alors qu'il peut s'élever jusqu'au dévouement. Alors seulement se manifestent les idées de mérite et de démérite, de satisfaction morale et de remords, de peines et de récompenses. » (*Cours de droit naturel*, t. I). Notre devoir envers le corps est un devoir dérivé, car l'homme n'est pas le corps. Nous ne sommes obligés qu'au développement de nos tendances, en respectant et en favorisant le développement des tendances d'autrui; et le corps est seulement pour nous l'instrument des tendances. La satisfaction de nos tendances trouve en ce monde deux genres d'obstacles : les personnes et les choses Lorsque, dans l'exercice de mon activité, je rencontre une personne, comme cette personne a le même droit et le même devoir que moi, je dois arrêter mon action là où elle contrarierait l'action de cette personne. Si, au contraire, je rencontre une chose, je trouve qu'il n'y a pas d'égalité entre elle et moi; elle n'a ni droits ni devoirs, elle ne se connaît pas, elle n'est pas libre. La nature est inférieure à l'homme. A-t-elle été créée pour elle-même, pour le Créateur ou pour nous? Elle n'est point son propre but, elle n'est pas davantage la fin du Créateur; elle n'a donc été créée que pour l'homme. Lorsque nous nous l'appliquons à notre usage, nous en remplissons la destinée (Cours professé à la Faculté des lettres en 1830-1831).

Nous avons dit que nos tendances ne sont pas satisfaites en cette vie. La destinée actuelle de l'homme n'est donc pas sa destinée totale; cette vie est le nœud d'un drame, dont une autre vie est le dénoûment. Cette vie fait obstacle au développement des facultés humaines. Quelle est la raison de cet obstacle? Dieu ne pouvait-il placer l'homme dans une condition qui eût permis la pleine satisfaction de nos tendances? Cette question est celle de la justice et de la providence de Dieu. La théodicée était donc pour M. Jouffroy le complément de la morale. L'obstacle, disait-il, a pour but de donner naissance à la liberté de l'homme, et de créer sa personnalité. Si l'homme ne rencontrait pas d'obstacle, il ne se gouvernerait pas, il se laisserait aller à ses penchants, la liberté n'existerait pas. C'est par la liberté que l'homme est véritablement homme. Avant l'apparition de la liberté, il n'y a dans l'homme qu'un mécanisme, ouvrage de Dieu. Ce qui le prouve, c'est que vous ne vous croyez pas responsable des actes que vous accomplissez par l'impulsion de votre nature sans l'intervention de votre liberté. Le jour où l'être humain s'empare de lui-même, il devient une personne, de chose qu'il était. Cette création de la personne était impossible dans toute autre condition que cette vie. Si l'on veut comprendre la distance immense qui sépare une personne d'une chose, que l'on compare, sous le rapport de la dignité, la machine la plus compliquée et la plus vaste, avec l'enfant qui la fait marcher, qui l'arrête ou qui la brise. Sans la lutte contre l'obstacle, nous tomberions dans l'indolence du quiétisme; nous saurions à peine que nous sommes. D'ailleurs la souffrance manquant, la jouissance manquerait aussi; nous resterions dans l'apathie et l'indifférence. Le but de cette vie est donc de faire d'un être inintelligent et insensible un être sensible et intelligent, et surtout d'un être fatal un être libre, c'est-à-dire d'un être créé un être créateur. Ce nouveau créateur ressemble au premier, parce qu'il est la cause de ses actions; mais il en diffère comme l'imperfection diffère de la perfection; il en diffère, parce qu'il ne peut conquérir une entière indépendance : car l'homme ne peut détruire en lui l'être divin. C'est par là que se concilient la providence et la liberté. Les deux êtres à la fois différents et identiques qui sont dans l'homme, l'être fatal et l'être libre, l'être divin et l'être humain luttent en apparence l'un contre l'autre; mais leur but étant le même, l'harmonie doit à la fin s'établir. L'être fatal aspire à la satisfaction des tendances humaines; l'être libre veut aussi cette satisfaction; mais il comprend qu'elle ne peut être entière dès cette vie. La raison lui prescrit de respecter et de favoriser les tendances des autres hommes, et de préférer la plus grande somme de bien. Obéir librement à la voix de la raison, c'est se faire homme au plus haut degré. Cette vie a donc un double mérite : celui de nous faire libres, et celui de mettre notre liberté sous l'empire de la raison. C'est en vain que certaines doctrines promettent dès cette vie le développement harmonique de toutes les passions. Nous serons toujours en lutte contre la nature et contre les tendances des autres hommes. Ja-

mais, sur cette terre, notre science ne sera complète, notre amour satisfait, notre pouvoir sans bornes. Cependant l'homme aspire à cette pleine possession : la vie terrestre doit donc être complétée par une vie céleste. La création de la personnalité humaine nous cause de la souffrance : si cette personne était créée pour périr, dans quel but aurions-nous souffert, pourquoi Dieu nous aurait-il donné l'idée et le désir de la pleine satisfaction de nos tendances, l'idée et le désir de l'infinité et de l'éternité? A quoi servirait enfin le mérite que nous développons dans la lutte, si ce mérite ne devait pas trouver sa récompense? Cette théorie sur la destinée de l'homme, M. Jouffroy aimait à la revêtir d'une forme populaire, et à la traduire dans le simple langage du catéchisme. Pourquoi l'homme a-t-il été créé? Pour connaître Dieu, l'aimer et le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Connaître Dieu, disait M. Jouffroy, c'est connaître l'ordre qu'il a établi dans ce monde; l'aimer et le servir, c'est, autant que possible, nous conformer à ses desseins, c'est accomplir l'ordre universel suivant la mesure de nos forces. Mais nous ne sommes pas nés seulement pour la lutte et le sacrifice : ce sont des moyens et non des buts; nous sommes nés pour accomplir l'ordre, et par ce moyen obtenir la vie éternelle (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1830, 1831 et 1837).

En résumé, pour M. Jouffroy, la philosophie est la science de l'homme; elle doit comprendre la connaissance de la vie actuelle, de la vie antérieure et de la vie future. C'est par les données de la vie actuelle qu'on peut deviner les conditions des deux autres. M. Jouffroy n'a point porté ses recherches sur la vie antérieure : elle est dans le passé et soustraite à notre influence; il est plus important pour nous de connaître la vie future. La destinée d'un être se déduit de son organisation : l'homme est une force distincte du corps : une force est toujours active; on ne peut trouver en elle de passivité que si l'on considère les influences sous lesquelles elle agit. L'homme a des tendances primitives qui sont le désir du pouvoir, le besoin de la connaissance et l'amour de ses semblables; il a des facultés que l'auteur appelle l'intelligence, la faculté motrice et la volonté ou le pouvoir de se déterminer librement. Si rien n'arrêtait son action, il suivrait machinalement la pente de ces tendances : mais il rencontre dans cette vie des obstacles; pour les rompre, il se ramasse, pour ainsi dire, il prend le gouvernement de lui-même, il devient libre et crée sa personnalité. La raison lui montre qu'il ne peut obtenir une entière satisfaction sur cette terre; il doit respecter les tendances de ses semblables, préférer le plus grand bien à son bien propre; il accomplit ainsi l'ordre universel ou le plan du Créateur; et s'il souffre dans cette vie, la lutte a pour but de créer en lui une personne immortelle; il recueillera le fruit de ses efforts dans l'entière satisfaction de ses penchants, qui se conciliera avec la satisfaction entière des penchants de ses semblables.

Voici les vues les plus originales de la philosophie de M. Jouffroy. 1° En psychologie il a établi la distinction de la vie psychologique et de la vie physiologique, au lieu de s'en tenir à la distinction ordinaire de l'âme et du corps. Il a ainsi fortifié la séparation des deux âmes qu'avait entrevues l'antiquité : l'une présidant à la vie physiologique, et déjà distincte du corps; l'autre constituant la vie intellectuelle et morale, et étant l'homme véritable. M. Jouffroy a établi aussi, à sa manière, une distinction entre l'activité et la passivité; il a fait comprendre que dans une force tout est actif, qu'elle ne peut pâtir qu'en agissant, et que si l'on veut y trouver quelque passivité, il faut chercher celle-ci dans les déterminations que prend l'âme selon telle ou telle influence : en sorte que pour M. Jouffroy, contrairement aux théories ordinaires et notamment à celles de M. de Biran, la connaissance même involontaire est un produit de l'activité, et la passivité n'apparaît que dans la détermination de la volonté précisément là où l'on place d'ordinaire l'activité. En effet, c'est seulement dans les déterminations de la volonté que l'âme subit des influences; dans l'acte involontaire, elle n'obéit qu'à sa propre nature; dans l'action volontaire, quoiqu'elle ne perde pas sa liberté, elle tient compte d'autre chose que d'elle-même, soit de l'utilité des objets que lui montre l'observation, soit de l'ordre universel que lui découvre la raison. Elle obéit librement, mais elle obéit. 2° En morale, M. Jouffroy n'adopte pas les maximes qu'avait établies l'antiquité : Il ne faut pas être tempérant pour être tempérant, juste pour être juste, etc. La tempérance, la justice ne deviennent obligatoires et méritoires qu'alors que nous découvrons qu'elles accomplissent l'ordre universel, c'est-à-dire qu'elles servent nos propres tendances sans gêner ou même en favorisant les tendances d'autrui. La seule maxime de la morale est donc le respect de l'ordre universel. 3° En théodicée, M. Jouffroy donne une nouvelle explication du mal. Le mal ou la souffrance vient de l'obstacle à nos penchants; l'obstacle a pour but de créer la liberté ou la personnalité de l'homme. La différence entre l'homme et l'animal, c'est que ce dernier naît et meurt animal, tandis que l'homme naît animal, et meurt personne libre. Cette personne n'a pu être créée pour périr : elle aspire librement à la satisfaction de toutes ses tendances instinctives; elle l'obtiendra, et le philosophe, écartant le voile qu'on laisse d'ordinaire étendu sur la nature de l'autre vie, lui donne un caractère net et précis, en disant qu'elle sera la pleine possession du pouvoir, de la science et des objets de notre sympathie.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'examen de cette doctrine : ce qu'on cherchera dans cet article, c'est la philosophie de M. Jouffroy, et non pas un jugement sur cette philosophie. Plusieurs points peuvent en être contestés; mais si l'on en considère l'ensemble, chacun en admirera l'originalité, la force et la grandeur.

L'histoire d'un philosophe est l'histoire de ses pensées. Nous trouverons donc peu d'événements à raconter dans la vie matérielle de M. Jouffroy. Il naquit en 1796 au hameau des Pontets, près de Mouthe, non loin de la source du Doubs, sur l'une des chaînes du Jura. Comme les montagnards, il conserva toujours l'amour le plus vif pour son pays natal. Même lorsqu'il eut perdu son père et sa mère, il s'empressait d'aller passer ses jours de liberté sur les hautes collines et dans les vertes vallées où s'était écoulée son enfance. Son père exploitait lui-même ses champs, et joignait aux produits du labourage les émoluments de la place de percepteur de sa commune et les profits d'un assez grand commerce de denrées du pays. M. Jouffroy, bien qu'il eût deux frères et deux sœurs, ne connut donc jamais le besoin, et il ne fut pas, comme la plupart des hommes nouveaux, élevé à la rude école de la misère. Il montra de bonne heure du goût pour l'étude : dès qu'il sut lire, il se plut à la lecture, et le premier livre qui lui tomba sous la main fut l'histoire romaine de Rollin; il ne pouvait se détacher de cet ouvrage, et quand le jour

tombait, à ce moment où il n'y a plus assez de clarté pour lire, mais pas assez d'obscurité pour allumer la lampe, surtout dans les mœurs économes de la campagne, l'enfant s'approchait du foyer et prolongeait sa lecture à la lueur de la flamme. Il cherchait à bien comprendre la description des batailles, et, sortant dans la campagne, il figurait par des rangs de pierres les lignes des armées romaines et celles des armées ennemies. Le besoin de se rendre compte tourmentait déjà le jeune philosophe. Rapprochement singulier, l'histoire et la guerre ont occupé ses premiers et presque ses derniers moments. L'un de ses plus récents écrits est le récit de la bataille de Tripolitza : c'était un chapitre d'une histoire des révolutions de la Grèce moderne que préparait M. Jouffroy. Il a fait apprécier dans cet écrit sa connaissance des passions humaines, une intelligence que l'on n'eût point soupçonnée chez lui de la guerre et de la tactique, une rare habileté à mettre en relief les lieux et les actions.

Le jeune Théodore Jouffroy fut confié, vers l'âge de dix ans, à un de ses oncles qui était ecclésiastique, et qui occupait une chaire au collége de Pontarlier; il demeura sous cette tutelle jusqu'à la classe de rhétorique, qu'il alla suivre au collége de Dijon. Il tenta à cette époque les voies diverses de la littérature. On était encore au temps de l'Empire, et le but le plus élevé de l'ambition littéraire, à cette époque, était une tragédie en cinq actes et en vers. Notre rhétoricien essaya aussi de faire sa tragédie, et il en reste quelques scènes dans ses papiers. Ce fut alors que M. Roger, de l'Académie française, inspecteur de l'Université, remarqua le jeune Jouffroy parmi les élèves du collége de Dijon, et obtint son admission à l'École normale, où le nouveau disciple entra au commencement de l'année 1814. L'école était alors divisée en deux classes, suivant la force des élèves : Théodore Jouffroy fut de la seconde division. Il n'était pas alors très-profondément versé dans la connaissance de la langue latine et surtout de la langue grecque; mais il passait déjà pour écrire en français d'une manière excellente. Il était à cette époque d'une bonne santé, d'une humeur vive et douce, et ne montrait pas cette mélancolie que les souffrances physiques et les déceptions de la vie développèrent plus tard dans son cœur. Cependant il commençait à être agité du regret d'avoir perdu la foi de son enfance et du désir de la remplacer par une foi nouvelle. Laissons-le peindre lui-même cette événement, le moment d'angoisse le plus terrible peut-être de cette vie si tranquille : « Je n'oublierai jamais, dit-il, la soirée de décembre, où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où, longtemps après l'heure du sommeil, j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières, comme un naufragé aux débris de son navire; en vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois, avec elles, vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré; l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait, plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint.... J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine; n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre, il ne me restait plus que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie, s'il le fallait, à cette recherche; c'est par ce chemin que je me trouvais amené à la philosophie, qui me semble ne pouvoir être que cette recherche même. » (*Nouveaux Mélanges philosophiques*, p. 114.)

Ce ne fut donc pas la philosophie qui écarta le jeune Jouffroy de la foi de son enfance; ce fut la philosophie, au contraire, qui lui rendit cette profonde conviction religieuse dont son enseignement fut empreint, surtout dans les dernières années de sa vie.

Une conférence de philosophie venait d'être confiée dans le sein de l'École normale à M. Cousin. Théodore Jouffroy la suivit avec une extrême avidité et aussi avec un peu de désappointement, à cause du cercle étroit dans lequel le jeune maître était forcé de se renfermer. En 1817, M. Jouffroy fut nommé élève répétiteur pour la philosophie à l'École normale, et fit en même temps un cours au collége Bourbon. C'est alors qu'il produisit le système que nous avons fait connaître.

A la fin de l'année 1820, l'enseignement de la philosophie dans les colléges devant recevoir des modifications qui déplaisaient à M. Jouffroy, il quitta la chaire du collége Bourbon et ne se réserva que l'enseignement de l'École normale. En 1822, l'École fut fermée par un de ces coups de la contre-révolution qui aboutirent au coup d'État de 1830; M. Jouffroy ouvrit alors dans sa maison des cours particuliers, où il développa toutes les sciences philosophiques, et auxquels assista l'élite de la jeunesse. A cette époque, il donna dans différentes publications périodiques, le *Globe*, le *Courrier français*, l'*Encyclopédie moderne*, des morceaux qui prouvèrent que son esprit flexible savait se plier à tous les sujets. On remarqua surtout des articles sur la philosophie de l'histoire, sur la géographie du Chili, sur Alger et la côte de Barbarie : c'était avant la conquête française; M. Jouffroy avait si bien étudié dans les livres la configuration de ce pays, la nature de son sol et son climat, les mœurs des races qui l'habitent, que les connaissances acquises depuis sur les lieux, et par une longue pratique, n'ont fait que confirmer les jugements de l'écrivain. Dans une réunion d'amis, il donna lecture de l'introduction d'un roman où il peignait les contrebandiers de son pays, et où les scènes dramatiques, le dialogue vif et vrai rappelaient la manière du romancier de l'Écosse. Il fit paraître dans le même temps, en 1826, la traduction des *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart, avec une préface sur la distinction des faits de conscience et des faits sensibles dont nous avons donné plus haut l'analyse, et qui restera comme un des monuments de la science psychologique et un des titres les plus glorieux de M. Jouffroy; il entreprit, de plus, la traduction des œuvres complètes de Thomas Reid, long travail auquel il associa son élève M. Ad. Garnier, et dont le premier volume parut en 1828. Pendant qu'il portait d'une main le drapeau de l'école philosophique, de l'autre il repoussait l'invasion des écoles rivales, et il

combattait principalement l'école de l'autorité et de la tradition, représentée par le baron d'Eckstein, dans un recueil intitulé *le Catholique*. Ce sont là les plus beaux jours de la vie philosophique de M. Jouffroy; plus tard, il fut obligé de se partager entre la philosophie et la politique; mais, à cette époque, voué entièrement au culte d'une science qu'il aimait et qu'il fécondait, d'une science qui, par la morale, pose les fondements de la politique, par la psychologie et la métaphysique affermit les bases de la religion, et qui, en conséquence, donnait les véritables règles de critique contre les mauvaises tendances du gouvernement de ce temps. M. Jouffroy tenait l'un des premiers rangs dans ce qu'on peut appeler l'opposition philosophique, opposition moins remuante, moins pratique, moins actuelle que l'opposition ordinaire, mais plus austère, plus profonde et plus redoutable.

En 1828, sous un ministère réparateur qui aurait sauvé la dynastie si elle eût voulu être sauvée, M. Jouffroy fut rendu à l'École normale qui avait été rétablie sous le nom d'École préparatoire, et parut en même temps à la Faculté des lettres comme suppléant de M. Milon, professeur de l'histoire de la philosophie ancienne. M. Jouffroy s'intéressait plus à la philosophie qu'à son histoire; il choisit dans l'antiquité le dialogue de Platon qui a pour titre le *Premier Alcibiade*, et qui montre l'utilité de la connaissance de soi-même. Ce dialogue lui servit de prétexte pour traiter des facultés de l'âme. Après la révolution de 1830, M. le duc de Broglie, alors ministre de l'instruction publique, le nomma professeur adjoint de la chaire d'histoire de la philosophie moderne, dont le principal titulaire était M. Royer-Collard, et ce fut alors que M. Jouffroy donna son cours de droit naturel, recueilli par la sténographie (3 vol. in-8, Paris, 1835-1842). Ce cours contient la dernière forme de la philosophie de M. Jouffroy, non-seulement sur la morale, mais sur la psychologie et la théodicée : tant sont étroits les liens qui unissent toutes les parties de la philosophie! Ce n'est pas sur cet ouvrage qu'il faut juger M. Jouffroy comme écrivain, mais sur les *Mélanges* qu'il a lui-même publiés ou préparés pour l'impression. Parmi ces morceaux, nous signalerons particulièrement à l'attention du lecteur, dans le volume des *Mélanges*, les fragments sur la philosophie de l'histoire, et, dans le volume des *Nouveaux Mélanges*, l'écrit sur l'organisation des sciences philosophiques. On y admirera la netteté de la pensée, la précision des termes, la chaleur et la vivacité des sentiments, la grâce et l'éclat de l'imagination.

Aux mérites de l'écrivain M. Jouffroy joignait ceux de l'orateur; l'action oratoire du professeur doit avoir son caractère propre; celle de M. Jouffroy était digne d'être offerte à tous pour modèle : point de déclamation, point d'emportement; jamais d'éclats de voix, de gestes ambitieux; point de froideur pourtant ni de monotonie, mais une parole accentuée, un timbre clair et ferme, un geste sobre, mais expressif, qui expliquait la pensée; un œil toujours fixé sur l'auditeur, prompt à en saisir les incertitudes et les doutes, afin que le maître revînt sur les passages difficiles ou obscurs; une passion contenue, mais vive, qui se faisait sentir dans l'accent de la voix et dans le feu du regard : tels étaient les caractères de l'éloquence de M. Jouffroy. Cette forme, qui fait valoir le mérite de la pensée, n'est cependant pas assez dramatique pour se passer de la solidité du fond : aussi M. Jouffroy frappait-il ses auditeurs par l'élévation et la grandeur des idées. On se souvient surtout de cette leçon où il énumérait toutes les causes qui attirent l'attention de l'homme sur le problème de sa destinée. L'homme est enfanté dans la douleur; du berceau à la tombe, il endure les misères du corps et les misères de l'âme; il aspire au pouvoir et il demeure faible; il a de l'orgueil et il est humilié; il cherche le savoir et il ne peut percer son ignorance; il aime des créatures semblables à lui, et il les voit mourir, et il en est abandonné. Qui nous donnera l'explication de ces souffrances? Il y a aussi des plaisirs sur cette terre; mais un plaisir trompeur et passager. Quand l'aspect de la jouissance ne nous échappe pas, c'est la jouissance qui nous échappe et qui s'émousse; si vous variez les objets de votre amour, c'est l'amour lui-même que vous faites évanouir. Quelle est donc la fin de l'homme sur cette terre? Et cette terre, quelle petite partie l'homme en occupe-t-il? Regardez sa demeure du haut des Alpes et de l'Etna, il semble qu'une ville tiendrait dans votre main; et qu'est-ce qu'une ville en comparaison d'un continent? qu'est-ce qu'un continent en comparaison de la vaste étendue des mers? Qu'est-ce que le globe entier, en présence des millions de globes flottant dans l'espace, et dans un espace sans limites. Que peut être le rôle de cette créature chétive dans cette étroite demeure? Les races humaines, comme en proie à un vertige, se sont levées de leur séjour originaire et se sont jetées les unes sur les autres : l'Asie a débordé sur l'Afrique et l'Europe; l'Europe, à son tour, a débordé sur l'Asie. Qu'est-il sorti de ces tempêtes? l'océan des peuples est-il enfin calmé? l'Amérique a-t-elle été agitée par ce bouillonnement ou va-t-elle s'y abandonner à son tour? Qui percera le mystère de ces révolutions? Notre globe lui-même a subi des métamorphoses; il fut un temps où la nature n'y avait produit que des végétaux informes et immenses, sous lesquels se déroulaient de gigantesques reptiles; cette création a été détruite comme indigne de la main qui l'avait formée; elle a été remplacée par des quadrupèdes grossièrement organisés, et qui semblaient une seconde ébauche d'un ouvrier inhabile. «La nature brisa encore cette création (et ici nous citons les propres paroles de M. Jouffroy), et, d'essai en essai, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi l'homme semble n'être qu'un essai après beaucoup d'autres que le Créateur s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces informes animaux qui ont disparu de la face de la terre y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendra-t-il pas aussi où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces alors vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaye.» (*Mélanges philosophiques, du Problème de la destinée.*)

A ces paroles si graves prononcées sans emphase, mais avec le saisissement d'un cœur effrayé du mystère et d'un esprit inquiet de la vérité, l'auditoire fut transporté d'un mouvement involontaire qui le fit, dit-on, se lever à demi.

Le Collége de France devait envier un tel professeur à la Faculté des lettres; il l'appela, en effet, dans son sein à la mort de M. Thurot, qui était chargé de la chaire de littérature et de philosophie grecques. Ce cours fut changé pour M. Jouffroy en un cours de philosophie grecque et latine. Ce fut vers le même temps que l'Académie des sciences morales et politiques, récemment rétablie, s'empressa d'ouvrir ses

portés à M. Jouffroy, qui fit partie d'abord de la section de morale. A propos de cette élection, le nouvel académicien recueillit et publia sous le nom de *Mélanges philosophiques* les principaux fragments de philosophie qu'il avait donnés dans les divers journaux (première édition, 1833; deuxième édition, 1838). Les pièces les plus remarquables de ce recueil sont, indépendamment des articles sur la philosophie de l'histoire dont nous avons déjà parlé, un morceau plein d'une fine observation sur le sommeil, et une leçon sur le problème de la destinée humaine, dont nous avons tout à l'heure détaché une page.

Fatigué de son double enseignement à la Faculté des lettres et au Collége de France, et des travaux de la chambre des députés, à laquelle M. Jouffroy appartenait depuis 1831, il fut obligé d'aller chercher le repos en Italie pendant l'hiver de 1835. Il s'y occupa de terminer sa traduction des œuvres de Reid. La préface qu'il mit en tête de cette traduction fut publiée en 1836; M. Jouffroy l'écrivit au milieu des souffrances physiques et sous le coup d'un violent dépit contre l'éditeur de ce livre, qui le forçait de l'achever par la menace d'un procès. Sa mauvaise humeur se déversa sur ses chers Écossais eux-mêmes : il leur reprocha premièrement de croire qu'ils avaient seuls pratiqué la vraie méthode d'observation dans l'étude de l'esprit humain; secondement, de s'imaginer qu'ils ont seuls aperçu les liens de toutes les parties de la philosophie; troisièmement, d'avoir négligé les questions de métaphysique et d'ontologie. Mais sa colère ne tint pas jusqu'au bout, car dans la conclusion il reconnut qu'avant les Écossais l'observation de l'esprit humain n'avait pas été très-persévérante; que Dugald Stewart avait, mieux qu'un autre, fait comprendre le lien qui rattache la logique, la morale et la religion naturelle à la connaissance de l'esprit humain, et que ce même philosophe avait traité de la nature de Dieu et des autres questions de métaphysique d'une manière plus solide que l'école ontologique de l'Allemagne. La seule accusation qu'il maintint contre les Écossais jusqu'à la fin, ce fut d'avoir cru que l'esprit de l'homme est en possession d'une certitude absolue, et de n'avoir pas fait au scepticisme une juste part dans la philosophie. Cette juste part, suivant M. Jouffroy, c'était de reconnaître que nous ne pourrons jamais savoir si nos facultés sont bien disposées pour la connaissance de la vérité; si d'autres facultés ne nous feraient pas voir les choses autrement; si enfin la vérité humaine ne diffère pas de la vérité divine. M. Jouffroy fut frappé de bonne heure de ce doute qu'il empruntait à Kant, et qu'il appelait le *grand* et *irrémédiable* scepticisme : *grand* parce que du haut de ce scepticisme il méprisait les prétendues erreurs des sens, et les prétendues contradictions de la raison, qui se corrigent d'elles-mêmes; *irrémédiable* parce qu'il nous faudrait une autre faculté pour juger nos facultés, puis une troisième pour juger cette autre, et ainsi à l'infini. Il disait d'abord que le moment où le doute sur la légitimité de notre raison aurait saisi tous les esprits était probablement celui que Dieu avait marqué pour la fin du monde, car l'homme ne saurait plus alors ce qu'il aurait à faire sur cette terre. Mais, plus tard, il pensa que ce terrible doute ne serait pas guéri dans une autre vie, et que Dieu lui-même dans le ciel devait se faire la même objection sur sa propre raison. Cette dernière réflexion aurait dû conduire M. Jouffroy à absoudre les Écossais sur ce point comme sur les autres : car pourquoi l'homme serait-il plus difficile que Dieu? et si Dieu n'a pour légitimer sa raison que sa raison elle-même, pourquoi ce *criterium* ne suffirait-il pas à l'humanité?

En 1838, M. Jouffroy quitta le Collége de France pour la place de bibliothécaire de l'Université, laissée vacante par la mort de M. Laromiguière, et il changea la chaire de l'histoire de la philosophie moderne contre la chaire de philosophie, qui avait appartenu au même philosophe, dont il recueillit ainsi la succession tout entière. Mais il n'occupa que bien peu de temps ce nouveau poste, qui était si bien approprié à ses goûts et à ses talents. Dès la fin de l'année, il fut obligé de se faire remplacer, et ce fut M. Ad. Garnier, son disciple et son futur successeur, qu'il choisit pour suppléant.

Appelé en 1840 par M. Cousin, alors ministre, à faire partie du conseil royal de l'instruction publique, M. Jouffroy aurait pu rendre encore de longs et d'importants services à la philosophie. « Qui pouvait mieux que lui guider l'enseignement philosophique à travers des écueils sans cesse renaissants, l'éclairer à la fois et le défendre si jamais il avait besoin d'être défendu? » (Paroles de M. Cousin sur la tombe de M. Jouffroy.) Mais il ne remplit pas longtemps cette tâche difficile et glorieuse; deux ans après, « il renvoyait à son maître la mission que celui-ci lui avait confiée. » (Même discours.)

Le talent oratoire de M. Jouffroy avait dû lui assigner une place parmi les députés de la France; il avait été, en effet, dès 1831, envoyé à la chambre des députés par l'arrondissement dans lequel il avait pris naissance, et qui était fier d'avoir pour représentant un enfant du pays déjà suivi d'une belle renommée. M. Jouffroy n'occupa pas à la chambre le rang qui appartenait à son mérite; il fut d'abord étonné de la multiplicité des questions et de la rapidité avec laquelle on les décidait. « La loi est votée, disait-il, avant que j'aie pu la comprendre. » Il ne savait pas encore que souvent l'on adopte ou rejette une loi, moins d'après le mérite de la mesure en elle-même, que d'après le parti auquel on appartient, ce qui abrége le temps de l'étude. Il débuta par proposer à la chambre le changement de son règlement sur les pétitions: il voulait que la commission fût juge du mérite des demandes, et n'offrît à la chambre que celles qui méritaient de l'occuper: il pensait qu'on aurait par là plus de temps pour traiter des affaires sérieuses. Mais les assemblées n'aiment pas que les nouveau-venus réforment leurs usages, et la proposition fut rejetée. La promptitude des décisions ne fut pas pourtant ce qui embarrassa M. Jouffroy. Il fut bien plus arrêté par la faiblesse de sa poitrine. Nous dirons, en empruntant une ingénieuse expression de M. Villemain, qu'il aurait pu *se faire entendre à force de se faire écouter*; mais c'eût été au prix d'efforts pénibles pour l'assemblée, plus pénibles encore pour l'orateur: il monta donc rarement à la tribune. Il y parut cependant en deux occasions éclatantes pour lui: dans la première, il concourut à sauver le ministère par un excellent discours, où il montra qu'il n'y avait entre les ministres et l'opposition qu'une différence de nuance et point de dissentiment fondamental; dans la seconde, c'était en 1840, chargé de rédiger l'adresse, il crut que le ministère nouveau devait se distinguer de celui qu'il remplaçait par quelque différence profonde; il marqua cette différence, et il fut surpris de se voir abandonné de la majorité, et, par conséquent, du ministère lui-même.

Cet échec exerça une funeste influence sur la santé de M. Jouffroy, déjà fortement ébranlée. Ses amis le pressaient de retourner dans cette

Italie, où il avait déjà trouvé son salut; il crut pouvoir résister au mal sans changer de climat; mais il ne fit plus que languir, et, vers la fin du mois de février de l'année 1842, après s'être vu lentement s'affaiblir, il s'éteignit. Il ne démentit pas un seul instant le calme et la fermeté de son âme; il voulut, pendant les derniers jours, se recueillir dans une solitude complète; il n'admit auprès de lui que sa femme et ses enfants; il ordonna de fermer les volets de ses fenêtres; il se priva même de la société de la lumière et demeura seul avec sa pensée jusqu'au moment de sa mort.

Nous avons parlé des ouvrages publiés par M. Jouffroy lui-même. Depuis sa mort, M. Damiron, son ancien camarade d'école et son ami, a publié: 1° un volume de *Nouveaux Mélanges philosophiques* (Paris, 1842); 2° un *Cours d'esthétique* (Paris, 1843). Les principes et les conclusions du *Cours d'esthétique* sont empruntés par M. Jouffroy à Reid et Kant; mais il a semé dans ce livre une multitude d'exemples et de détails pleins de grâce et de poésie; malheureusement le cours n'est pas écrit de sa main, mais rédigé par un de ses auditeurs. Le recueil des *Nouveaux Mélanges* présente d'abord un écrit sur l'organisation des sciences philosophiques, remarquable par les beautés du style, où M. Jouffroy a fait lui-même l'histoire de sa pensée. Les philosophes étrangers, accoutumés qu'ils sont à diviser la philosophie en philosophie de la nature et philosophie de l'esprit humain, ne comprendront pas la peine que M. Jouffroy s'est donnée dans cet écrit pour faire cadrer le mot général de *philosophie* avec des études spéciales comme celles qu'on lui fait exprimer en France aujourd'hui. M. Jouffroy se serait épargné bien des efforts s'il eût considéré que le changement d'acception du mot de *philosophie* est particulier à la France, et ne tient pas, comme il le croyait, à l'histoire générale de l'esprit humain. Les autres morceaux importants de ce recueil sont: 1° un mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie, dont nous avons donné plus haut l'analyse; 2° un rapport sur le concours relatif aux écoles normales d'instruction primaire, dans lequel l'auteur pose les règles de l'éducation du peuple et donne les préceptes qui peuvent s'adresser aux plus hautes comme aux plus humbles écoles; 3° un chapitre sur les signes, où le philosophe développe et fortifie les pensées de Reid, touchant la faculté qui nous fait interpréter les signes naturels.

Ce que nous avons dit de M. Jouffroy peut faire juger de son esprit; ceux qui l'ont connu n'ont pas moins estimé son cœur: il était fils pieux, époux et père trop inquiet peut-être de l'avenir de sa famille. Instruit à la bonne administration de ses épargnes par l'exemple de son père, il avait cependant toujours une bourse prête pour le besoin d'un ami. Plein de candeur et de franchise, il n'aimait pas à cacher ses sentiments: ce qu'il pensait, il avait besoin de le dire. On l'accusa d'avoir quelquefois manqué de prudence dans ses écrits ou dans ses cours; mais ce qu'il disait, il croyait fermement que c'était la vérité, et il regardait la vérité comme bonne et sainte pour tout le monde: sentiment respectable et bien supérieur à l'opinion dédaigneuse de ceux qui partagent l'espèce humaine en deux classes: l'une, classe d'élite dont ils font partie, destinée à se nourrir de ce qu'ils regardent comme la vérité; l'autre, troupe vulgaire, comprenant l'immense majorité des hommes, condamnée à vivre de ce qu'ils appellent d'utiles erreurs. Il avait confiance dans le progrès de l'esprit humain, trop de confiance peut-être: car si on le poussait à quelque travail, il lui arrivait souvent de dire que la philosophie se ferait toute seule, comme si la philosophie pouvait se faire sans les philosophes. Tandis que son illustre maître, M. Cousin, exhortait, enflammait tout ce qui pouvait l'approcher, et faisait composer ou traduire une bibliothèque entière de philosophie, M. Jouffroy arrêtait, calmait, donnait le nom de *faiseurs* à ceux qui se hâtaient de produire. M. Cousin aurait voulu que tout le monde cultivât la philosophie; M. Jouffroy ne demandait qu'un petit nombre d'initiés, et voulait qu'ils fissent de la philosophie à leur heure, le matin, en se promenant sous l'ombrage. Le caractère de ces deux philosophes s'est réfléchi dans leurs écrits et dans leurs discours: la manière du premier est élevée et hardie; celle du second est intéressante et circonspecte; il y a dans la parole de celui-là un souffle d'enthousiasme, et dans le ton de celui-ci une teinte de mélancolie et de découragement. Il faut comparer les accents que ces deux maîtres de la jeunesse lui adressaient, la même année, dans une solennité semblable:

« Si parmi vous, disait l'un, il est un jeune homme qui se soit élevé peu à peu au-dessus de ses condisciples, par la seule puissance du travail, n'ayant d'autre appui que sa bonne conscience, d'autre fortune que les couronnes qu'il va recevoir; que ce jeune homme ne perde point courage à l'entrée des voies diverses de la vie, hérissées de tant d'obstacles, assiégées par tant de rivaux; qu'il se rassure et qu'il espère: je ne crains pas de lui répondre de l'avenir, à cette seule condition qu'il persévère dans l'ardeur généreuse et dans les laborieuses habitudes que nous venons honorer aujourd'hui.... Sachez-le bien: chacun de vous est le maître de sa destinée!... » (Discours prononcé à la distribution des prix du concours général en 1840.)

« Abandonnez-vous, disait l'autre, aux ambitions de votre nature, et vous marcherez de déception en déception, et vous vous ferez une vie, malheureuse pour vous, inutile aux autres. Qu'importe aux autres et à nous-mêmes, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les peines que nous y avons éprouvés? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous y avons fait. Pardonnez-moi, jeunes élèves, dans un jour si plein de joie pour vous, d'avoir arrêté votre pensée sur des idées si austères. C'est notre rôle à nous, à qui l'expérience a révélé la vraie vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez: elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine.... » (Discours prononcé à la distribution des prix du collége Charlemagne en 1840.)

Telles sont les sévères paroles que M. Jouffroy faisait entendre, dans une fête de la jeunesse, au milieu des cris de joie, des fanfares et des couronnes. Sans doute ces avertissements funèbres pourraient enchaîner l'élan du jeune âge: en lui montrant la vie comme un lieu de passage; il faut lui laisser encore assez d'illusion et de force pour qu'elle fournisse glorieusement sa carrière; mais celui qui laissait tomber de ses lèvres ces paroles désolées, se sentait depuis longtemps défaillir. Il faut lui pardonner

ce redoublement de tristesse et d'amertume : c'était le touchant adieu d'un mourant. On peut consulter sur M. Jouffroy : l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle* de M. Damiron; plusieurs articles publiés dans la *Revue des Deux-Mondes* par MM. Janet et Caro; enfin la satire de M. Taine dans *les Philosophes français du dix-neuvième siècle*.

AD. G.

JUGEMENT. La définition la plus ancienne et la plus généralement reçue du jugement est la suivante : « Le jugement est une opération de l'esprit qui consiste à rapprocher deux idées pour en déterminer le rapport. » On ajoute d'ordinaire que le rapport aperçu est, selon les cas, de convenance ou de disconvenance ; s'il est de convenance, on affirme l'une des deux idées de l'autre, et le jugement s'exprime par une proposition affirmative ; s'il est de disconvenance, l'une des deux idées est niée de l'autre, et la proposition est négative. De là, la définition de Port-Royal, qui revient à celle que nous avons donnée : « On appelle *juger*, l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsque ayant l'idée de la terre, et l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.»

Ainsi défini, et réduit à cela seul, le jugement est une opération très-utile et très-fréquente de notre esprit. Un exemple en fera comprendre l'importance. J'imagine un botaniste se promenant dans la campagne; chaque fois qu'il rencontre une plante sous ses pas, il la compare mentalement aux types génériques dans lesquels se distribuent et se coordonnent pour lui tous les végétaux de la terre; il la rapporte à l'un d'entre eux et l'exclut des autres. Et ce rapprochement, qui n'est qu'un cas particulier du jugement, est loin d'être sans profit. La plante attribuée ainsi à son genre, on se trouve en mesure de la nommer: c'est une *labiée*, ou une *légumineuse*, ou une *crucifère*. Avec le nom du genre, qui permet d'en transmettre l'idée par la parole à quiconque connaît la langue des botanistes, on attribue à la plante tous les caractères constitutifs de ce genre. Ce mot signifie, en effet, pour celui qui le prononce et pour ceux qui l'entendent, un certain assemblage de caractères et leur désigne d'un seul coup toutes les propriétés de la plante, sa structure intérieure, son mode de croissance, la disposition de ses organes, la nature de son fruit, ses vertus médicales ou vénéneuses, ses usages. Il y a donc là autre chose qu'un étalage puéril de science; il y a une instruction solide et précieuse.

Ce que fait si bien et si utilement ce botaniste, tout homme le fait à chaque instant, sans s'en douter. Il y a seulement cette différence, que l'esprit, dans le cours ordinaire de la vie, opère sur des idées générales plus communément répandues, et aussi moins distinctes, déterminées avec moins de précision et de rigueur que celles de la science des botanistes. Ce sont ces idées générales de toutes sortes, dans lesquelles, par le travail de l'abstraction, nous avons comme transformé la matière de l'expérience : une fois en possession de ces idées, nous sommes sans cesse occupés à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de nos perceptions. Une conception individuelle ou générale, un être spirituel ou matériel, un phénomène de l'ordre intellectuel ou de l'ordre physique se présentent-ils à moi, je compare avec une rapidité que l'habitude explique et sans presque avoir conscience de cette opération, cette idée, cet être ou ce phénomène, avec la multitude infinie des conceptions générales qu'il éveille confusément dans mon esprit; des unes, je le trouve exclu et compris sous d'autres, s'accordant avec celles-ci et incompatible avec celles-là, absolument, ou sous de certaines conditions. Par là, je détermine l'idée, l'être ou le phénomène donné. En l'enfermant sous un genre, je lui attribue, en effet, tous les caractères constitutifs de ce genre ; en l'excluant d'un autre, je le détermine encore, quoique négativement, puisque je le place dans la sphère indéfinie de tous les autres genres : ainsi, il se classe et prend rang dans ma pensée ; je puis le nommer, en déduire les qualités, conclure de sa nature, indiquée par la place qu'il occupe au milieu des mille notions communes de mon esprit, ce que je dois en faire, en attendre ou en craindre. Or, cette opération continuelle en nous, qui consiste, étant donné un objet perçu ou conçu, une idée particulière ou générale, soit à l'enfermer dans la compréhension d'une autre conception, soit à l'en exclure, cette opération est bien celle que nous avons définie en commençant, et qui s'appelle *juger*. Le jugement se compose donc essentiellement de deux termes, dont l'un est invariablement une conception générale, et dont l'autre peut être indifféremment ou un objet d'expérience, ou une chose conçue, ou l'idée d'une espèce. Entre ces deux termes est instituée une comparaison assez souvent volontaire, mais qui peut aussi s'établir spontanément en vertu d'une sorte d'affinité naturelle entre les idées qui ont une partie commune; l'aperception du rapport des deux termes est le jugement qui, exprimé, devient la proposition.

Le jugement suppose, comme on le voit, l'abstraction et la généralisation, puisqu'il consiste précisément à aller des individus ou des espèces aux genres, pour fixer la nature de ce qui est donné, en l'attachant à une notion commune. Celle-ci doit être claire, distincte, s'il se peut, en tout cas plus connue que celle qu'on y réduit; elle permet d'en découvrir aussitôt ce que nous avons le plus d'intérêt à en savoir, et d'en transmettre l'idée par la parole. Juger, c'est donc faire usage des acquisitions antérieures de l'entendement. Sauf le travail intermittent de la formation des idées nouvelles, nous sommes sans cesse occupés à juger ; penser, dans l'habitude de la vie intellectuelle, n'est guère que cela : c'est essentiellement assembler des conceptions, les subordonner les unes aux autres, réduire par subsomption les individus à leur espèce déterminée à l'avance, les espèces à leur genre; ou, au contraire, développer les conceptions générales, en extrayant de la somme confuse des caractères qui y sont amassés, ceux qui se recommandent, selon les cas, à une considération spéciale, descendre par division du genre aux espèces, ou des espèces aux individus. Nos discours se réduisent tous à une série de propositions qui expriment une suite de jugements.

Il n'y aurait rien de plus à dire sur le jugement, si l'on s'était toujours contenté de lui laisser le rôle, déjà très-considérable, que nous venons de lui assigner, sans grossir sa part dans la formation de nos connaissances; mais, dans les théories les plus accréditées de l'ancienne philosophie, cette opération de l'esprit a usurpé un rang et une importance qui ne lui appartiennent pas. Selon une doctrine d'origine antique, acceptée dans les écoles du moyen âge, passée de là dans la plupart des systèmes modernes, et universellement enseignée pendant ces derniers siècles, toutes les opérations intel-

lectuelles, si l'on fait abstraction de la diversité de leurs objets, se réduisent à trois principales, concevoir, juger, raisonner. La conception ou *simple appréhension*, c'est l'idée de l'objet, l'idée, disons-nous, et rien qu'elle, sans affirmation ni expresse ni implicite de l'existence de son objet. Aussi dit-on qu'il n'y a ni vérité, ni fausseté dans les idées. Je conçois une chimère : pourvu que je me borne à la concevoir sans dire ni penser qu'elle existe, il n'y a pas là d'erreur. Toute erreur est dans le jugement. En effet, juger, c'est, selon la théorie, apercevoir le rapport de deux idées ou appréhensions : par exemple, le rapport de l'idée de la chimère à l'idée de la non-existence, ou de l'idée de la table que voici à celle de l'existence. Et le jugement, ainsi défini, est invariablement l'opération par laquelle nous arrivons à connaître que les choses, soit matérielles, soit spirituelles, existent, que telle ou telle qualité appartient à tel ou tel sujet, qu'il y a tel ou tel rapport entre deux termes donnés. Invariablement encore, l'acte du jugement présuppose, selon cette doctrine, la conception préalable et séparée des deux termes rapprochés dans le jugement, que l'un de ces deux termes soit la notion d'existence ou toute autre. Et il en va nécessairement ainsi, quoi que l'esprit fasse ou pense ; au début comme au terme de notre développement intellectuel, à toute époque et en toute occasion, l'entendement ne fait que concevoir et juger (le raisonnement achève l'œuvre), et il procède nécessairement aussi dans cet ordre, concevant d'abord ou appréhendant simplement les objets, pour ensuite prononcer par le jugement sur leur existence ou leur non-existence, suivant que leur idée, après comparaison, est reconnue compatible ou incompatible avec celle d'être ; et de même sur leurs qualités et leurs rapports.

Telle est la marche imposée par la théorie à notre développement intellectuel ; mais telle n'est pas dans la véritable histoire de l'entendement humain, telle ne peut pas être sa façon d'aller. Assurément, quand l'esprit est mûr et rempli, et surtout dans ces intervalles où aucune perception nouvelle et intéressante ne l'attire et ne le fixe, il vit sur son fonds acquis, se nourrit de ses idées, et, sans y ajouter rien, s'instruit à chercher leurs rapports, ce qui est juger. Mais s'agit-il de l'acquisition première des connaissances, ou même de la perception soit de l'âme et de ses états successifs, dans le cours de la vie, soit des corps au milieu desquels nous vivons, soit enfin des rapports réels de ces objets réels entre eux, alors la théorie est en défaut. Alors nous ne jugeons pas, si par juger il faut toujours entendre, conformément à la définition, comparer après avoir d'abord et séparément appréhendé. En effet, quand je touche un corps, du même coup que je le perçois, je sais qu'il est ; je le connais comme existant, avec ses qualités actuelles, par un acte simple et parfaitement indivisible d'immédiate intuition. Perception, affirmation de son existence, connaissance de ses qualités et de quelques-uns de ses rapports, tout cela est simultané ; tout cela n'est qu'un seul et même acte, qui s'accomplit dans un instant unique.

Il en va de même quand je tourne mon attention sur mon existence propre et mes états successifs : je me sens être et vivre tout le temps de la veille ; je sais que je suis, et dans quel état je me trouve, immédiatement, sans réfléchir, sans aucun détour. Et j'aperçois de même encore les analogies des objets, la similitude des phénomènes : d'où j'induis de la même façon la règle qui les gouverne.

Or, pour connaître l'existence des corps ou la mienne, ou celle des lois de la nature, la théorie m'assujettit à posséder d'avance, d'une part l'idée de corps, de *moi* ou des lois, de l'autre l'idée de l'existence, et à les comparer ensemble pour finalement conclure. Mais d'abord, quand bien même ces diverses idées me seraient en effet présentes, il me serait impossible d'obtenir de leur rapprochement ce qu'il faut et ce que l'on prétend expliquer ainsi, je veux dire la connaissance d'une chose existante, âme, corps, qualité du corps ou de l'âme, ou règle des phénomènes. En effet, les deux termes de la comparaison doivent être supposés abstraits. Ce que je compare, dans la condition que me fait la théorie, ce n'est pas, d'un côté, le *moi* ou le corps actuel et existant, car je le cherche ; ni de l'autre, l'existence réelle du corps ou du *moi*, car, encore une fois, c'est à la découvrir que je vise. Je l'ignore donc ; elle est en question, et pour résoudre la question, il reste que j'approche l'idée générale et abstraite de *moi* ou de corps, la conception d'un corps possible ou d'un *moi* possible, de l'idée également abstraite et générale d'existence. Mais de la comparaison de deux termes abstraits il ne peut provenir qu'un rapport abstrait lui-même ; et je n'en tirerai jamais autre chose que l'idée de la non-incompatibilité logique de l'idée de *moi* ou de corps avec l'idée d'existence. Est-ce là tout ce que je pense, quand je sens mon existence propre ou que j'aperçois celle de la matière ? Ne sais-je pas que cette matière que je touche est très-réelle, et que je suis, *moi* qui la connais ? Ne sais-je pas l'un et l'autre depuis que je vis ? Cette connaissance si naturelle, si ancienne, la théorie, loin de l'expliquer, la rend impossible. Est-ce au fait qu'il faut renoncer ? est-ce à la théorie ? qu'on choisisse. Mais d'ailleurs cette comparaison chimérique, je ne puis même la tenter, faute d'en avoir les termes, au début de l'intelligence ; et, nous l'avons dit, les croyances qu'il s'agit d'expliquer ici sont en nous avec le commencement de la vie. Or, à l'origine, l'esprit n'a point d'idées abstraites ni générales. Il ne les acquiert que peu à peu, par un travail sinon très-tardif, au moins postérieur à l'acquisition des éléments primitifs sur lesquels il opère. Et que sont ces éléments ? quelle est la matière dont nous tirons, par voie d'abstractions, l'idée d'existence ? C'est précisément la connaissance de nous-mêmes et du monde, comme réellement existants. La théorie explique donc le concret par l'abstrait qui le suppose ; elle demande l'explication d'un fait primitif à de certaines données qui sont elles-mêmes ultérieurement tirées de ce fait.

Cette critique contre l'ancienne théorie du jugement appartient à Reid, et M. Cousin l'a renouvelée, en la fortifiant, dans ses leçons sur la philosophie de Locke. Elle est décisive et sans réplique, et laisse à la philosophie moderne, qui l'a admise sans contestation, le choix entre ces deux partis : ou bien, en gardant la vieille définition du jugement, lui retirer ses attributions usurpées, borner son rôle et son usage, le remettre à sa place, c'est-à-dire en faire, non plus la seconde des opérations fondamentales de l'esprit, mais une opération ultérieure, qui suppose un certain développement de l'intelligence, et dont les résultats se réduisent à ce que nous en avons marqué plus haut ; ou bien, si l'on veut conserver la dénomination de jugement à l'acte par lequel nous connaissons l'existence, les qualités et les rapports immédiats des choses, changer la définition ancienne ; mettre le jugement, non pas au second, mais au premier rang dans la liste de nos facultés intellec-

tuelles et avant même la conception, et distinguer alors deux classes de jugements, les uns primitifs, concrets, immédiats, non comparatifs (ce sont ceux qui affirmeront l'existence); les autres ultérieurs, abstraits, comparatifs, médiats (ce sont ceux qui porteront sur des notions préalablement acquises). Dans le premier cas, le jugement se confondra tour à tour avec la perception extérieure, avec la conscience, avec la raison, avec l'induction et la mémoire : percevoir la matière, ce sera juger qu'on est; affirmer Dieu, ce sera l'œuvre du jugement-raison. Se souvenir et inférer, ce seront encore deux variétés de l'acte du jugement, puisque c'est affirmer l'existence passée ou future de certains objets. Mais il faudra bien entendre que ces jugements ne sont nullement assujettis aux conditions posées par la définition et par la théorie anciennes, qu'ils sont contemporains du début de l'intelligence, et n'exigent rien d'intérieur.

Ce qui précède est le résumé d'une théorie purement psychologique du jugement. La logique qui envisage les opérations intellectuelles relativement à la forme, distingue, sous ce rapport, diverses espèces de jugements. Nous devons indiquer encore au moins les principes de cette division. Les idées constituent la matière ou le contenu du jugement; le rapport déterminé qu'ils soutiennent mutuellement, ou l'espèce de liaison qui les unit en constitue la forme. Or, relativement à la forme, on peut considérer les jugements sous trois points de vue :

1° Par rapport à l'extension, selon le nombre des objets compris sous une idée donnée à laquelle s'étend une autre idée : c'est le point de vue de la *quantité*. A cet égard, les jugements sont *généraux*, si le prédicat s'applique à toute l'étendue du sujet; ou *particuliers*, s'il s'applique seulement à une partie de sujet; ou enfin *individuels*, s'il ne s'applique qu'à un objet individuel compris dans la sphère du sujet.

2° Par rapport à la compréhension, selon que plusieurs idées peuvent ou ne peuvent pas être unies : c'est le point de vue de la *qualité*. A cet égard, il y a des jugements *affirmatifs*, *négatifs*, et *limitatifs* ou *indéterminés*.

3° En ce qui regarde les rapports mutuels des idées unies : c'est le point de vue de la *relation*. A cet égard, on distingue des jugements où l'idée n'est considérée que comme subordonnée à une autre idée : par exemple, celle de l'espèce comme subordonnée à celle du genre, jugements *catégoriques;* des jugements dans lesquels une assertion n'est avancée que sous certaines conditions, jugements *hypothétiques*; des jugements dans lesquels un tout est présenté dans ses rapports à ses parties qui s'excluent réciproquement, jugements *disjonctifs*.

Enfin, un quatrième point de vue, qui n'est plus purement formel, celui de la *modalité*, c'est-à-dire du rapport du jugement avec la faculté de connaître en général, donne le jugement *problématique*, si l'on présente une proposition comme purement conçue ou concevable; *assertoire*, si on l'énonce simplement en manière d'assertion; *apodictique*, si l'on indique en même temps qu'on peut énoncer les raisons de l'assertion.

Tous les logiciens et presque tous les philosophes, les modernes surtout, ont traité du jugement, par exemple Aristote, les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, Condillac, Kant, Th. Reid, Dugald Stewart, V. Cousin. Voy. aussi Proposition.

Am. J.

JUIFS (Philosophie chez les). Connaître Dieu et le faire connaître au monde, telle fut la mission donnée au peuple juif; mais ce fut par les inspirations de la foi, par une révélation spontanée, que ce peuple fut conduit à la connaissance de Dieu, et ce fut en s'adressant au cœur de l'homme, à son sentiment moral, à son imagination, que les sages et les prophètes des anciens Hébreux cherchaient à entretenir et à propager la croyance à l'*être* unique, créateur de toutes choses. Les Hébreux ne cherchèrent pas à pénétrer dans le secret de l'Être ; l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la connaissance du bien et du mal ne sont pas chez eux les résultats d'une série de syllogismes; ils *croyaient* au Dieu créateur qui s'était révélé à leurs ancêtres, et dont l'existence leur semblait au-dessus du raisonnement des hommes, et leur morale découlait naturellement de la conviction, du sentiment intime d'un Dieu juste et bon. Il n'existe donc dans leurs livres saints aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Indiens et chez les Grecs, et ils n'ont pas de philosophie dans le sens que nous attachons à ce mot. Le mosaïsme, dans sa partie théorique, ne nous présente pas une théologie savante, ni un système philosophique, mais une doctrine religieuse à laquelle on donnait pour fondement la révélation.

Cependant plusieurs points de cette doctrine, quoique présentés sous une forme poétique, sont évidemment du domaine de la philosophie, et on y reconnaît les efforts de la pensée humaine cherchant à résoudre certains problèmes de l'Être absolu dans ses rapports avec l'homme. Ce qui devait surtout préoccuper les sages des Hébreux, c'était l'existence du mal dans un monde émané de l'Être qui est le suprême bien : comment admettre l'existence réelle du mal sans imposer des limites à cet Être absolu, sans tomber dans le dualisme? Le mal, répond la doctrine mosaïque, n'a pas d'existence réelle; il n'existe pas dans la création qui, émanée de Dieu, ne saurait être le siége du mal; à chaque période de la création *Dieu vit que cela était bon*. Le mal n'entre dans le monde qu'avec l'intelligence, c'est-à-dire du moment où l'homme devenu un être intellectuel et moral, est destiné à lutter contre la matière, il s'établit alors une collision entre le principe intellectuel et le principe matériel, et c'est de cette collision que naît le mal : car l'homme, ayant le sentiment moral et étant libre dans ses mouvements, doit s'efforcer de mettre d'accord ses actions avec le suprême bien, et, s'il se laisse vaincre par la matière, il devient l'ouvrier du mal. Cette doctrine du mal, déposée dans le troisième chapitre de la *Genèse*, est intimement liée à celle du libre arbitre, qui est une des doctrines fondamentales du mosaïsme; l'homme jouit d'une liberté absolue dans l'usage de ses facultés : la vie et le bien, la mort et le mal sont dans ses mains (*Deutéronome*, ch. XXX, ✝ 15 et 19).

Il est important de faire ressortir ici cette doctrine, à laquelle les Juifs ont toujours subordonné les diverses doctrines philosophiques d'origine étrangère qu'ils ont embrassées à différentes époques; le développement de cette doctrine, dans ses rapports avec la providence divine et avec la volonté de Dieu, comme cause unique de la création, a été de tout temps considérée par les philosophes juifs comme un des sujets les plus importants de leurs méditations (Maimonide, *Moré nebouchîm*, 3e partie, ch. XVII, version latine de Buxtorf, p. 380).

Les sages, chez les anciens Hébreux comme chez les Arabes, se bornaient à cultiver la poésie et cette sagesse pratique que les Orientaux aiment à présenter sous la forme de paraboles, de proverbes et d'énigmes. La religion des Hébreux ne

laissait pas de place aux spéculations philosophiques proprement dites. Dans les réunions des sages, on abordait quelquefois des questions d'une haute portée philosophique; mais on traitait les questions au point de vue religieux et sous une forme poétique. Ainsi, par exemple, dans le *Livre de Job*, nous voyons une réunion de quelques sages qui essayent de résoudre les problèmes de la Providence divine et de la destinée humaine. Après une longue discussion qui n'aboutit à aucun résultat, Dieu apparaît lui-même dans un orage et accuse la témérité avec laquelle des hommes ont prétendu juger les voies secrètes de la Providence. L'homme ne peut que contempler avec étonnement les œuvres de la création; tout dans la nature est pour lui un profond mystère, et comment oserait-il juger les desseins impénétrables de la Providence divine et le gouvernement de l'univers? L'homme ne saurait connaître les voies de l'Être infini; il doit s'humilier devant le Tout-Puissant et se résigner à sa volonté : telle est la thèse finale du *Livre de Job*, qui évidemment a une tendance purement religieuse, et accorde trop peu de pouvoir à la raison humaine pour favoriser la spéculation philosophique. Le livre de l'*Ecclésiaste*, qui aboutit à peu près au même résultat, offre des traces d'un scepticisme raisonné et suppose déjà certains efforts de la pensée dont l'auteur a reconnu l'impuissance; il fait même allusion à une *surabondance de livres* (ch. XII, ✝ 12), dans lesquels l'esprit humain avait essayé de résoudre des problèmes au-dessus de ses forces. Mais le livre de l'*Ecclésiaste*, attribué à Salomon, nous révèle, par le style et par les idées, une époque où les Hébreux avaient déjà subi l'influence d'une civilisation étrangère; ce livre est évidemment postérieur à la captivité de Babylone, et sous aucun rapport on ne saurait en tirer une conclusion sur l'état intellectuel des anciens Hébreux.

L'exil de Babylone et les événements dont il fut suivi mirent les Juifs en contact avec les Chaldéens et les Perses, qui ne purent manquer d'exercer une certaine influence sur la civilisation et même sur les croyances religieuses des Juifs. L'influence des croyances déposées dans le *Zend-Avesta* se fait remarquer déjà dans quelques livres du *Vieux Testament*, notamment dans ceux d'*Ézéchiel*, de *Zacharie* et de *Daniel*. Les vrais adorateurs de Jéhovah n'éprouvèrent point pour les croyances des Perses cette répugnance qu'ils manifestèrent pour celles des autres peuples païens. La religion du *Zend-Avesta*, quoiqu'elle n'enseigne pas un monothéisme absolu, est aussi hostile à l'idolâtrie que celle des Juifs; la spiritualité de la religion des Perses fit que les Juifs furent moins réservés dans leurs rapports avec ce peuple, et que beaucoup de croyances perses devinrent peu à peu très-populaires parmi les Juifs.

Mais le parsisme lui-même renferme trop peu d'éléments spéculatifs pour avoir pu à lui seul faire naître chez les Juifs la spéculation philosophique, et, en effet, le caractère dominant dans les écrits des Juifs sous les rois de Perse et dans les premiers temps de la domination macédonienne est essentiellement le même que celui que nous trouvons dans les écrits antérieurs à l'exil de Babylone. Ce furent leurs fréquents rapports avec les Grecs et l'influence de la civilisation de ces derniers qui, peu à peu, firent naître chez les Juifs le goût des spéculations métaphysiques. Ce goût, notamment chez les Juifs d'Égypte, était entretenu par le besoin de relever leur religion aux yeux des Grecs, qui la traitèrent avec un profond dédain; de perfectionner à cet effet l'interprétation de leurs saintes écritures et de présenter leurs croyances, leurs lois et leurs cérémonies religieuses sous un point de vue plus élevé, afin de leur concilier le respect du peuple parmi lequel ils vivaient.

Déjà dans la version grecque du *Pentateuque*, attribuée aux Septante, et qui remonte à l'époque des premiers Ptolémée, on trouve de nombreux indices de l'interprétation allégorique, et on y découvre des traces de cette philosophie gréco-orientale qui se développa depuis parmi les Juifs d'Alexandrie, et dont Philon est pour nous le principal représentant. Sous le règne de Ptolémée Philométor, cette philosophie était déjà très-développée, comme on peut le reconnaître dans les quelques fragments qui nous restent du philosophe juif Aristobule (voy. ce nom). Il en existe aussi des traces évidentes dans le *Livre de la Sapience*, qui est d'une époque incertaine, mais qui, sans aucun doute, a pour auteur un Juif d'Alexandrie. La doctrine fondamentale de cette philosophie peut se résumer ainsi : l'Être divin est d'une perfection tellement absolue, qu'il ne saurait être désigné par des attributs compréhensibles pour la pensée humaine; il est l'être abstrait sans manifestation; le monde est l'œuvre de certaines forces intermédiaires qui participent de l'essence divine, et par lesquelles seules Dieu se manifeste en répandant de tout côté des myriades de rayons. C'est par ce moyen qu'il est partout présent et agit partout sans être affecté par les objets émanés de lui. Dans les développements de cette doctrine, tels du moins que nous les trouvons dans les écrits de Philon, on reconnaît une philosophie éclectique, dont les éléments sont empruntés à la fois aux principaux systèmes des Grecs et à certaines théories orientales répandues aussi chez les philosophes indiens, mais dont la filiation historique ne nous est pas encore suffisamment connue. Quoique cette philosophie soit essentiellement panthéiste, et qu'elle proclame hautement que Dieu est le seul principe agissant dans l'univers, et que chaque mouvement dans notre âme se fait par l'impulsion divine, elle reconnaît néanmoins d'une manière absolue la liberté humaine, et, au risque d'être inconséquente, elle est entraînée par un intérêt moral et religieux à rendre hommage au principe du libre arbitre qui est, comme nous l'avons dit, fondamental dans le judaïsme.

Les Juifs d'Égypte surent donner à cette philosophie éclectique une physionomie particulière, et ils la cultivèrent avec tant de succès, que plus tard on les regarda quelquefois comme des penseurs entièrement originaux. On alla jusqu'à voir dans Pythagore, dans Platon et dans Aristote les disciples des Juifs. Les fables rapportées par divers auteurs juifs sur les relations qui auraient existé entre plusieurs philosophes grecs et les sages des Juifs n'ont point pris leur source dans l'orgueil national de quelques rabbins; elles remontent à une date très-ancienne et ont été propagées par des écrivains païens et chrétiens. Josèphe (*Contre Apion*, liv. I, ch. XXII) et Eusèbe (*Præparatio evang.*, lib. IX, c. III) rapportent un passage de Cléarque, disciple d'Aristote, où il est dit que ce dernier avait fait en Asie la connaissance d'un Juif, et que, s'étant entretenu avec lui sur des matières philosophiques, il avoua qu'il avait appris du Juif plus que celui-ci n'avait pu apprendre de lui. Selon Numenius d'Apamée, Platon n'était autre chose que *Moïse parlant attique*, ce qui prouve quel crédit avait obtenu le mode d'interprétation introduit par les Juifs d'Égypte.

Les Juifs de Palestine ne durent pas, non plus,

rester entièrement inaccessibles à la civilisation hellénique : d'abord, depuis la bataille d'Ipsus (301 av. J. C.), la Palestine resta environ un siècle, sauf quelques courts intervalles, sous la domination des rois d'Égypte, et il dut exister de fréquents rapports entre les Juifs des deux pays. Ensuite, sous la domination des rois de Syrie, le goût de la civilisation et des mœurs grecques devint tellement dominant, que la religion des Juifs courut les plus grands dangers, jusqu'au temps où la tyrannie d'Antiochus Épiphanes devint la cause de l'énergique réaction opérée par les Machabées. Dans les écoles ou les sectes que nous rencontrons sous les princes machabéens dans leur complet développement, on ne saurait méconnaître l'influence de la dialectique grecque. Les Juifs de Palestine étaient alors divisés en deux sectes, celle des pharisiens et celle des saducéens. La première, acceptant les croyances, les doctrines et les pratiques que le temps avait consacrées, cherchait à leur attribuer une origine antique et divine, en les disant transmises, depuis la plus haute antiquité, par une tradition orale, ou bien en faisant remonter à Moïse lui-même le système d'interprétation par lequel elle les rattachait aux textes sacrés. S'il est vrai que cette secte sanctionnait beaucoup de croyances et de pratiques puériles, empruntées en grande partie aux Chaldéens et aux Perses, son système d'interprétation avait l'avantage de donner la vie et le mouvement à la lettre morte, de favoriser le progrès et le développement du judaïsme, et de donner accès, chez les esprits éclairés, aux spéculations théologiques et philosophiques. Les saducéens, au contraire, refusant d'admettre la tradition orale, rejetaient les doctrines qui n'étaient pas formellement énoncées dans l'Écriture, et dépouillèrent par là le mosaïsme des germes de développement qui y étaient déposés. Ils allaient jusqu'à nier l'immortalité de l'âme, ainsi que toute intervention de la Providence divine dans les actions humaines, intervention qu'ils croyaient incompatible avec le principe du libre arbitre. Parmi les pharisiens il se forma une association d'hommes qu'on pourrait appeler des philosophes pratiques, qui, en adoptant les croyances et les observances religieuses du pharisaïsme, cherchèrent à faire prévaloir les principes d'une morale austère, professés par cette secte, mais non toujours pratiqués. Les membres de cette association donnaient l'exemple des vertus en action; une vie laborieuse et la plus grande tempérance les recommandaient à l'estime même du vulgaire, qui ne pouvait les juger qu'à la surface. Ils portaient le nom d'*esséens* ou *esséniens*, probablement du mot syriaque *asaya* (les médecins) : car il paraît qu'ils s'étaient formés sur le modèle d'une association juive d'Égypte, portant le nom de *thérapeutes* ou *médecins des âmes*, selon l'explication de Philon (*de la Vie contemplative*). Les thérapeutes vivaient dans la solitude et se livraient à l'abstinence et à la contemplation; les esséniens de Palestine, tout en appréciant, mieux que les thérapeutes, le côté pratique dans la religion comme dans la vie sociale, manifestaient comme ces derniers un penchant très-prononcé pour la vie ascétique et contemplative. Ils nous intéressent ici particulièrement, parce que nous les croyons les premiers dépositaires d'une doctrine moitié mystique, moitié philosophique, qui se développa parmi les Juifs de Palestine vers l'époque de la naissance du christianisme. Nous savons par Josèphe (*Guerre des Juifs*, liv. II, ch. VIII) que les esséniens attachaient une grande importance aux noms des anges, et qu'ils avaient des doctrines particulières dont ils faisaient mystère, et qui ne pouvaient être communiquées qu'aux membres reçus dans l'association après un certain temps d'épreuve. Selon Philon (dans l'écrit intitulé *Quod omnis probus liber*), les esséniens dédaignaient la partie logique de la philosophie, et n'étudiaient de la partie physique que ce qui traite de l'existence de Dieu et de l'origine de tout ce qui est. Ils avaient donc une doctrine dans laquelle, à côté de certaines spéculations métaphysiques, l'angélologie jouait un rôle important. Il est probable qu'ils cultivaient la doctrine connue plus tard sous le nom de *kabbale*, doctrine puisée à des sources diverses et qui a inspiré les premiers fondateurs de la gnose (voy. GNOSTICISME). Nous n'entrerons pas ici dans des détails sur la kabbale, sur son origine et sur son histoire, ce sujet devant être traité dans un article particulier.

L'influence exercée par les philosophes juifs d'Égypte et de Palestine sur le néo-platonisme d'un côté et sur la gnose de l'autre, place les Juifs au rang des peuples qui ont pris part au mouvement intellectuel tendant à opérer une fusion entre les idées de l'orient et celles de l'occident; et à ce titre ils méritent une place dans l'histoire de la philosophie. Mais, quoiqu'on ne puisse contester à la philosophie des Juifs d'Alexandrie, ni encore moins à la kabbale, une certaine originalité, les divers éléments de ces deux doctrines, et surtout leur tendance évidemment panthéiste, sont trop peu en harmonie avec le judaïsme pour qu'elles puissent être décorées du nom de *philosophie juive* : une telle philosophie n'existe pas, et les Juifs ne peuvent revendiquer que le mérite d'avoir été l'un des chaînons intermédiaires par lesquels les idées spéculatives de l'Orient se sont transmises à l'Occident. Ce même rôle d'intermédiaire, nous le leur verrons jouer encore une fois dans des circonstances différentes.

Les premiers siècles de l'ère chrétienne nous montrent les Juifs dans une situation peu favorable au progrès intellectuel. D'abord ils étaient absorbés par la lutte politique qui aboutit à la terrible catastrophe de Jérusalem; et lorsque, après la malheureuse tentative de Barcochebas, les docteurs qui avaient pu échapper à la vengeance des Romains se furent convaincus que Jérusalem ne pouvait plus être le centre du culte et le symbole autour duquel devaient se réunir les débris dispersés de la nation juive, leur premier soin fut de fortifier les liens qui pussent réunir les Juifs de tous les pays comme société religieuse. Le système religieux des pharisiens, qui était celui de la grande majorité des Juifs, ne permit pas que l'on se contentât d'affermir l'autorité des livres sacrés; il fallut conserver une égale autorité aux interprétations et aux développements traditionnels, qui jusque-là n'avaient été propagés dans les écoles que par l'enseignement oral, et dont il existait tout au plus quelques rédactions partielles qui ne pouvaient aspirer à l'honneur de la canonicité. Le premier quart du IIIe siècle vit paraître une vaste compilation renfermant toutes les lois, coutumes et observances religieuses consacrées par les écoles pharisiennes, et même celles qui, après la destruction du temple, ne trouvaient plus d'application réelle. Trois siècles furent ensuite employés à annoter, discuter et amplifier les différentes parties de cette compilation qui est connue sous le nom de *Mischnah* (Δευτέρωσις dans les *Novelles* de Justinien). En même temps on s'occupait d'un vaste travail critique qui avait pour but de fixer irrévocablement le texte des livres sacrés d'après les manuscrits les plus authentiques, et on alla jusqu'à compter les lettres

renfermées dans chaque livre. Dans les immenses compilations qui nous restent des cinq ou six premiers siècles de l'ère chrétienne, dans le *Talmud* comme dans les interprétations allégoriques de la Bible, il n'y a aucune trace de spéculations philosophiques. Si nous y trouvons souvent des réminiscences de la kabbale, elles concernent, pour ainsi dire, la partie exotérique ou l'angélologie; l'existence de la partie spéculative de la kabbale ne se révèle dans ces livres que par la mention des mystères contenus dans le *Béreschith* ou le premier chapitre de la *Genèse*, et dans la *Mercabah* ou la vision d'Ézéchiel (voy. KABBALE).

Les Juifs restèrent dans le même état intellectuel jusqu'à l'époque où l'immense révolution opérée en Asie par Mahomet et ses successeurs, et les mouvements intellectuels du monde musulman réagirent fortement sur la synagogue, et y firent naître des luttes, dont les champions avaient besoin d'autres armes que celles qu'ils étaient habitués à manier dans les écoles talmudiques pour résoudre des questions de droit canonique et des cas de conscience. Sous le règne d'Abou-Djaafar Almansour, second khalife de la dynastie des abbasides, Anan ben-David, l'un des principaux docteurs juifs de l'Académie babylonienne, se mit à la tête d'un parti qui chercha à se soustraire à l'autorité de la hiérarchie rabbinique et à secouer le joug des lois traditionnelles. Anan proclama les droits de la raison et le principe du libre examen; reconnaissant cependant que la tradition, en rendant le texte de l'Écriture plus flexible, offrait au judaïsme les moyens de se perfectionner progressivement, il ne rejetait pas, comme les anciens saducéens, le principe de l'interprétation et toute espèce de tradition; mais il voulait que l'une et l'autre fussent toujours en parfaite harmonie avec la raison et le texte de l'Écriture, et il contestait l'autorité obligatoire d'une foule de lois consignées dans la *Mischnah*. Les membres de la secte s'appelaient *karaïm* (textuaires, ou partisans du texte), et ils sont connus chez les modernes sous le nom de *karaïtes*. Nous n'avons pas à nous occuper ici des principes religieux du karaïsme, mais nous devons signaler l'influence qu'il a exercée sur la spéculation philosophique chez les Juifs : car, s'il est vrai que les karaïtes, manquant de principes fixes et ne reconnaissant d'autre autorité que les opinions individuelles de leurs docteurs, finirent par s'envelopper dans un labyrinthe de contradictions et de raisonnements à perte de vue bien plus difficiles à débrouiller que les discussions talmudiques, on ne saurait nier, d'un autre côté, que le karaïsme, dans son principe, n'ait dû donner aux docteurs juifs une impulsion salutaire, en se servant des armes de la raison pour combattre le rabbinisme et en forçant les rabbins d'employer les mêmes armes pour se défendre. En outre, les karaïtes étaient seuls propres à fonder la saine exégèse biblique, et à jeter les bases d'une théologie systématique et rationnelle, soutenue par la spéculation philosophique. Sous ce dernier rapport, l'exemple des *motecallemîn* arabes (voy. l'article consacré à la philosophie des ARABES) exerça, sans aucun doute, une grande influence sur les docteurs karaïtes, qui, par leurs doctrines et leur position de schismatiques, avaient beaucoup d'analogie avec la secte musulmane des motazales, fondateurs de la science du *calâm* (voy. ib.). Les théologiens karaïtes adoptèrent eux-mêmes le nom de *motecallemîn* (voy. le livre *Cosri*, liv. V, § 15, éd. de Buxtorf, p. 359), et Maimonide nous dit positivement qu'ils empruntèrent leurs raisonnements aux motecallemîn musulmans (*Moré nebouchîm*, 1re partie, ch. LXXI, version latine de Buxtorf, p. 133). Ces raisonnements avaient pour but d'établir les croyances fondamentales du judaïsme sur une base philosophique. La dialectique d'Aristote, qui alors commença à être en vogue chez les Arabes, prêta son concours aux théologiens musulmans et juifs, quoique leur polémique fût dirigée en partie contre les doctrines philosophiques du Stagirite. Les principales thèses défendues dans les écrits des motecallemîn karaïtes furent celles-ci : La matière première n'a pas été de toute éternité; le monde est créé, et, par conséquent, il a un créateur; ce créateur, qui est Dieu, n'a ni commencement ni fin; il est incorporel et n'est pas renfermé dans les limites de l'espace; sa science embrasse toutes choses; sa vie consiste dans l'intelligence et elle est même l'intelligence pure; il agit avec une volonté libre, et sa volonté est conforme à son omniscience (voy. le livre *Cosri*, ib., p. 362-365). Aucun des ouvrages des anciens docteurs karaïtes n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne les connaissons que par des citations que nous rencontrons çà et là dans les écrits plus récents. Un des motecallemîn karaïtes les plus renommés est David ben-Merwân al-Mokammès, de Racca, dans l'Irak arabe, qui florissait au IXe siècle. Son ouvrage est cité par des auteurs rabbanites, tels que Bechaï et Iedaïa Penini, qui ignoraient, à ce qu'il paraît, que cet auteur fût karaïte; d'où il résulte qu'il ne s'occupait que des dogmes fondamentaux, également admis par les deux sectes, et que ses écrits ne renfermaient pas de polémique contre les rabbanites. Il soutenait, entre autres choses, comme nous l'apprend le karaïte Iépheth ben-Ali (du Xe siècle), que l'homme, comme microcosme, était la créature la plus parfaite et occupait un rang plus élevé que les anges; ce qui montre, quelle qu'ait été d'ailleurs sa théorie des anges, qu'il accordait une grande supériorité et un grand pouvoir aux facultés intellectuelles de l'homme.

Les rabbanites ou partisans du *Talmud* suivirent bientôt l'exemple qui leur fut donné par les docteurs karaïtes, et cherchèrent à consolider leur édifice religieux en l'étayant de raisonnements puisés dans la philosophie du temps. Le premier qui soit entré avec succès dans cette nouvelle voie, et dont les doctrines aient acquis une certaine autorité parmi les Juifs, fut Saadia ben-Joseph al-Fayyoumi, célèbre comme exégète, théologien et talmudiste, et en même temps un des plus redoutables adversaires du karaïsme. Il naquit à Fayyoum en Égypte, en 892, et fut nommé, en 928, chef de l'Académie de Sora (près de Bagdad), alors le siége central du rabbinisme. Ayant perdu sa dignité par les intrigues de quelques adversaires, il y fut rétabli au bout de quelques années, et mourut à Sora en 942. Parmi ses nombreux ouvrages, celui qui nous intéresse ici particulièrement est son *Livre des croyances et des opinions*, qu'il composa vers 933, en arabe, et qui, traduit en hébreu au XIIe siècle par Iehouda Ibn-Tibbon, a eu plusieurs éditions, et a été traduit en allemand par M. Fürst (in-12, Leipzig, 1845). A côté de l'autorité de l'Écriture et de la tradition, Saadia reconnaît celle de la raison, et proclame non-seulement le droit, mais aussi le devoir d'examiner la croyance religieuse qui a besoin d'être comprise afin de se consolider et de se défendre contre les attaques du dehors. La raison, selon lui, enseigne les mêmes vérités que la révélation; mais celle-ci était nécessaire pour nous faire parvenir plus promptement à la connaissance des plus hautes vérités que la raison abandonnée à elle-même n'aurait pu re-

connaître que par un long travail. Les thèses sur lesquelles porte son raisonnement sont, en général, celles que nous avons mentionnées plus haut en parlant des karaïtes : l'unité de Dieu, ses attributs, la création, la révélation de la loi, la nature de l'âme humaine, etc. Quelques croyances de second ordre, peu conformes à la raison, comme la résurrection des morts, sont admises par lui, et il se contente de montrer que la raison ne s'y oppose pas absolument. D'autres croyances devenues alors populaires parmi les Juifs, mais qui n'ont aucune base dans l'Écriture, sont rejetées par Saadia et déclarées absurdes, par exemple la métempsycose (liv. VI, ch. VII). Dans son commentaire sur *Job*, Saadia nie l'existence d'un satan ou ange rebelle, et montre que les *fils de Dieu*, ainsi que *Satan*, qui figurent dans le prologue du *Livre de Job*, sont des hommes, opinion très-hardie pour l'époque de Saadia.

La polémique occupe une grande place dans le *Livre des croyances*, et elle nous intéresse surtout parce qu'elle nous fait connaître les opinions qui avaient cours alors dans le domaine de la religion et de la philosophie. Nous apprenons ainsi que des philosophes juifs avaient adopté, comme les motecallemîn, la doctrine des atomes, qu'ils croyaient éternels; d'autres ne pouvant résister aux conséquences du rationalisme, niaient tous les miracles, et cherchaient à les expliquer d'une manière rationnelle. Au reste, la philosophie proprement dite n'occupe chez Saadia qu'un rang très-secondaire; elle est au service de la religion, et elle n'est pour lui qu'un simple instrument pour défendre les croyances religieuses du judaïsme. La philosophie péripatéticienne n'avait pas encore fait de grands progrès parmi les Arabes; elle commença alors à se répandre et à se consolider par les travaux de Farabi. Saadia ne touche guère d'autres points du péripatétisme que les catégories, et il démontre longuement qu'elles sont inapplicables à Dieu (liv. II, ch. VIII). Sa théorie de la création de la matière est une attaque contre les philosophes de l'antiquité en général. Parmi les théologiens juifs dont les ouvrages nous sont parvenus, Saadia est le premier qui ait enseigné d'une manière systématique le dogme de la création *ex nihilo*, professé indubitablement avant lui par les théologiens karaïtes; Saadia le démontre surtout d'une manière indirecte, en réfutant longuement tous les systèmes contraires à ce dogme (liv. I, ch. IV); il ne fait intervenir dans la création que la seule *volonté* de Dieu. Une autre doctrine que Saadia développe avec beaucoup de détails, est celle du libre arbitre, fondée sur le témoignage des sens, de la raison, de l'Écriture et de la tradition (liv. IV, ch. II et III). Il serait inutile de suivre Saadia dans ses raisonnements, qui nous frappent rarement par leur nouveauté, et qui d'ailleurs intéressent plus le théologien que le philosophe. Saadia a le grand mérite d'avoir montré à ses contemporains juifs que la religion, loin d'avoir à craindre les lumières de la raison, peut, au contraire, trouver dans celle-ci un appui solide. Il prépara par là l'introduction des véritables études philosophiques parmi ses coreligionnaires, et l'époque glorieuse des Juifs d'Espagne et de Provence.

Ce fut peu de temps après la mort de Saadia, que les écrits philosophiques des Arabes d'Orient commencèrent à se répandre en Espagne (voy. IBN-BÂDJA). A la même époque, les Juifs d'Espagne s'émancipèrent de l'autorité religieuse de l'Académie babylonienne de Sora, d'heureuses conjonctures les ayant mis en état de fonder une nouvelle école à Cordoue, de trouver des hommes savants pour la diriger, et de se procurer toutes les ressources littéraires dont ils manquaient encore, et qui abondaient chez les Juifs d'Orient. Un savant médecin juif, Hasdaï ben-Isaac ben-Schaphrout, attaché au service d'Abd-al-Rahman III et de son fils al-Hakem II, employa le grand crédit dont il jouissait à la cour de Cordoue pour faire fleurir parmi les Juifs d'Espagne les études théologiques et littéraires, et pour enrichir les écoles espagnoles de tous les ouvrages des Juifs d'Orient. On croit communément que les philosophes musulmans d'Espagne furent les maîtres en philosophie des Juifs de ce pays. Cette opinion est exacte pour ce qui concerne Maimonide et ses successeurs de l'Espagne chrétienne; mais il est certain que les Juifs d'Espagne cultivèrent la philosophie avec beaucoup de succès avant que cette science eût trouvé parmi les musulmans un digne représentant. Ibn-Bâdja, mort jeune en 1138, est le premier parmi les Arabes d'Espagne qui ait fait une étude approfondie de la philosophie d'Aristote; or, nous trouvons en Espagne, dans la seconde moitié du XIe siècle, un philosophe juif très-remarquable, dont l'ouvrage principal, traduit plus tard en latin, fit une grande sensation parmi les théologiens chrétiens du XIIIe siècle : nous voulons parler du philosophe cité par saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, et autres, sous le nom d'*Avicebron*, et qui n'est autre que Salomon Ibn-Gebirol de Malaga, célèbre parmi les Juifs comme poëte religieux et comme philosophe. En comparant les citations qu'Albert et saint Thomas font du *Fons vitæ* d'Avicebron, avec les extraits du livre *Mekor Hayyîm* (*Source de la vie*) de Salomon Ibn-Gebirol, qui se trouvent dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale, nous avons pu constater avec la plus grande évidence l'identité des deux ouvrages. Avicebron ou Ibn-Gebirol se montre dès le principe initié à la philosophie péripatéticienne, en distinguant, dans tout ce qui est la *matière* et la *forme*, dont la liaison se fait par le *mouvement;* mais mieux qu'aucun des péripatéticiens arabes, il définit les idées de matière et de forme. La matière n'est que la simple faculté d'être en recevant la forme, et celle-ci limite la faculté d'être en faisant de la matière une substance déterminée. Hormis Dieu, qui, comme être nécessaire et absolu, n'admet aucun substratum de possibilité, tout être intellectuel ou matériel est composé de matière et de forme. Avicebron fut le premier à poser ce principe dans un sens absolu, et à attribuer à l'âme une matière, comme le dit saint Thomas d'Aquin : « Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri *Fontis vitæ*.» (*Quæstiones disputatæ*, *Quæst. de anima*, art. 7, edit. Lugd., f° 153 *a*. Voy. aussi Albert, *de Causis et proc. univ.*, lib. I, tract. I, c. V.) Si d'un côté Avicebron spiritualise la matière en l'attribuant aux substances spirituelles, d'un autre côté il matérialise, en quelque sorte, la forme, en la considérant comme ce qui impose à la matière des limites de plus en plus étroites, depuis la forme de la substance jusqu'à celle de la corporéité. Voici comment il s'exprime dans le *Fons vitæ* (lib. II) : « Je vais te donner une règle générale pour parvenir à connaître les formes et les matières : figure-toi les classes des êtres (en cercles) les unes au-dessus des autres, s'environnant les unes les autres, se portant les unes les autres, et ayant deux limites extrêmes, l'une en haut, l'autre en bas. Ce qui se trouve à la limite supérieure, environnant tout, comme la matière universelle, est unique-

ment *matière qui porte* (simple substratum), ce qui se trouve à la limite inférieure, comme la forme sensible, est uniquement forme sensible. Dans les intermédiaires entre les deux limites, ce qui est plus haut et plus subtil sert de matière à ce qui est plus bas et plus grossier, et celui-ci à son tour lui sert de forme. Par conséquent, la corporéité du monde, qui se montre comme une matière, substratum d'une forme qui est portée par elle, doit être elle-même une forme portée par la matière intérieure (abstraite) dont nous parlons. De la même manière cette dernière matière sert de forme à ce qui la suit, et ainsi de suite jusqu'à la première matière qui embrasse toutes les choses. » Ce passage est aussi rapporté en substance par saint Thomas d'Aquin (ib. *Quæst. de spiritualibus creaturis*, art. 3, f° 138 *d*). Le mouvement qui unit la matière et la forme vient, selon Avicebron, de la *volonté* du Créateur et non de son *intelligence*, qui ne pourrait produire que l'infini. La matière reçoit selon la faculté de réception que la volonté de Dieu y a mise, et c'est peu de chose en comparaison de ce que cette volonté peut produire. Cette intervention de la *volonté* est une concession faite aux exigences religieuses, et par laquelle Avicebron rend un hommage sincère au dogme de la création proclamé par le judaïsme. Néanmoins la philosophie d'Avicebron suivait une voie trop indépendante pour convenir aux théologiens juifs de son temps, et plus tard, quand le péripatétisme arabe devint dominant dans les écoles juives, les doctrines d'Avicebron devaient être considérées comme des hérésies sous le rapport philosophique. Aussi, tandis que les hymnes religieux d'Ibn-Gebirol acquirent une grande célébrité parmi les Juifs, et furent insérés dans les rituels de la synagogue, sa *Source de la vie* fut abandonnée à un profond oubli. Un seul auteur juif, Schem-Tob ben-Palquierà, philosophe très-distingué de la seconde moitié du XIIIe siècle, apprécia l'ouvrage philosophique d'Ibn-Gebirol, qu'il cite souvent, et c'est lui qui traduisit de l'arabe en hébreu les extraits que nous possédons encore. Ibn-Gebirol n'a pu exercer aucune influence sur les philosophes arabes d'Espagne; les musulmans ne lisaient guère les ouvrages des Juifs; Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd ignoraient probablement jusqu'au nom d'Ibn-Gebirol. En revanche, il devint célèbre, sous le nom corrompu d'*Avicebron*, parmi les scolastiques du XIIIe siècle, par une traduction latine du *Fons vitæ*, due, selon Jourdain, à l'archidiacre Dominique Gundisalvi (*Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2e édit., p. 119). Son influence sur certains scolastiques est un fait reconnu par plusieurs écrivains modernes, mais qui n'a pas encore été suffisamment éclairci.

Ibn-Gebirol, par l'originalité et la hardiesse de ses pensées, est une apparition isolée parmi les Juifs d'Espagne; mais nous savons par Maimonide, Espagnol lui-même, que ses compatriotes juifs, en général, rejetèrent le système et la méthode des motecallemîn, et embrassèrent avec chaleur les opinions des philosophes proprement dits, ou des péripatéticiens, à moins qu'elles ne fussent en opposition directe avec les dogmes fondamentaux du judaïsme (*Moré nebouchîm*, 1re partie, ch. LXXI, version latine de Buxtorf, p. 133). Les théologiens reconnurent les dangers dont le judaïsme était menacé par les envahissements de la philosophie. Bechaï ou Bahya ben-Joseph (à la fin du XIe siècle), en essayant pour la première fois, dans son livre *des Devoirs des cœurs*, de présenter une théorie complète et systématique de la morale du judaïsme, commence par un traité sur l'unité de Dieu, où il montre une prédilection manifeste pour la méthode de Saadia, quoiqu'il révèle une connaissance parfaite des différentes parties du système péripatéticien. La supériorité qu'il accorde à la morale pratique sur la spéculation, et une tendance prononcée à la vie ascétique, lui donnent une certaine ressemblance avec Gazâli, dont il fut contemporain.

Une réaction plus directe se manifeste dans le livre *Cosri* ou mieux *Khozari*, composé vers 1140 par le célèbre poëte Juda Hallévi. Cet auteur, mettant à profit le fait historique de la conversion au judaïsme d'un roi des Khozars, ou Khazares, et d'une grande partie de son peuple (fait qui arriva dans la seconde moitié du VIIIe siècle), donna à son livre la forme d'un dialogue entre un docteur juif et le roi des Khozars. Ce dernier, ayant été averti dans un songe que ses intentions étaient agréables à Dieu, mais que ses œuvres ne l'étaient pas, s'entretient successivement avec un philosophe, un théologien chrétien et un théologien musulman; aucun des trois n'ayant pu faire partager ses convictions au roi, celui-ci fait appeler enfin un docteur juif, lequel ayant su captiver dès le commencement l'esprit du roi, répond explicitement à toutes les questions qui lui sont proposées, et le roi en est tellement satisfait qu'il finit par embrasser le judaïsme. C'est sur ce canevas que Juda Hallévi a composé son livre, qui renferme la théorie complète du judaïsme rabbinique, et dans lequel il entreprend une campagne régulière contre la philosophie. Il combat l'erreur de ceux qui croient satisfaire aux exigences de la religion en cherchant à démontrer que la raison abandonnée à elle-même arrive par son travail à reconnaître les hautes vérités qui nous ont été enseignées par une révélation surnaturelle. Celle-ci ne nous a rien appris qui soit directement contraire à la raison; mais c'est par la foi seule, par une vie consacrée à la méditation et aux pratiques religieuses, que nous pouvons, en quelque sorte, participer à l'inspiration des prophètes et nous pénétrer des vérités qui leur ont été révélées. La raison peut fournir des preuves pour l'éternité de la matière, comme pour la création *ex nihilo;* mais la tradition antique qui s'est transmise de siècle en siècle depuis les temps les plus reculés a plus de force de conviction qu'un échafaudage de syllogismes péniblement élaborés et des raisonnements auxquels on peut en opposer d'autres. Les pratiques prescrites par la religion ont un sens profond et sont les symboles de vérités sublimes. Un exposé plus développé des doctrines de Juda Hallévi ne serait pas ici à sa place; nous ajouterons seulement que son exaltation dut l'entraîner vers le mysticisme de la kabbale, qu'il considérait comme partie intégrante de la tradition et à laquelle il attribue une très-haute antiquité, faisant remonter le livre *Iecira* jusqu'au patriarche Abraham. Le livre *Khozari* contribua peut-être à faire revivre l'étude de la kabbale, qu'un siècle plus tard nous trouvons tout d'un coup dans un état très-florissant.

Les efforts de Juda Hallévi ne furent pas assez puissants pour porter un coup décisif à l'étude de la philosophie qui alors venait de prendre un nouvel essor par les travaux d'Ibn-Bâdja. Mais le mouvement de réaction dont le *Khozari* est l'organe ne put manquer de causer une grande fermentation; la perturbation et l'incertitude des esprits même les plus élevés et les plus indépendants de cette époque se retracent dans les commentaires bibliques du célèbre Abraham Ibn-Ezra, où nous voyons un mélange bizarre de critique rationnelle et de puérilités emprun-

tées à la kabbale, d'idées saines et dignes d'un philosophe, et de superstitions astrologiques. Pour opérer, s'il était possible, une réconciliation entre le judaïsme et la philosophie, il fallut un esprit qui, les dominant tous deux, joignît le calme et la clarté à l'énergie et à la profondeur, et fût capable, par son savoir imposant et sa critique pénétrante, d'éclairer tout le domaine de la religion par le flambeau de la science et de fixer avec précision les limites de la spéculation et de la foi. Le grand homme qui se chargea de cette mission fut l'illustre Moïse ben-Maïmoun, vulgairement appelé Maimonide (né à Cordoue le 30 mars 1135, et mort au vieux Caire le 13 décembre 1204). A la connaissance la plus approfondie de la vaste littérature religieuse des Juifs, il joignit celle de toutes les sciences profanes alors accessibles au monde arabe. Il fut le premier à introduire un ordre systématique dans les masses informes et gigantesques des compilations talmudiques, à établir l'édifice religieux du judaïsme sur des bases fixes, et à énumérer les articles fondamentaux de la foi. Offrant ainsi le moyen d'embrasser l'ensemble du système religieux, il put, sinon réconcilier entièrement la philosophie et la religion, du moins opérer un rapprochement entre elles, et, en reconnaissant les droits de chacune, les rendre capables de se contrôler et de se soutenir mutuellement. Le rôle de Maimonide, comme théologien et comme philosophe, sera apprécié dans un article particulier. Il ne nous appartient pas de décider ici jusqu'à quel point les efforts de Maimonide ont été utiles au développement de la théologie judaïque; sous le rapport philosophique, son *Moré*, ou *Guide des égarés*, bien qu'il n'ait pas produit de ces résultats directs qui font époque dans l'histoire de la philosophie, a puissamment contribué à répandre de plus en plus parmi les Juifs l'étude de la philosophie péripatéticienne, et les a rendus capables de devenir les intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence incontestable sur la scolastique. Dans le sein de la synagogue, le *Guide* a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme, et dont l'influence se fait sentir encore aujourd'hui; c'est par la lecture du *Guide* que les plus grands génies des Juifs modernes, les Spinoza, les Mendelssohn, les Salomon Maïmon et beaucoup d'autres ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie. L'autorité de ce livre devint si grande parmi les Juifs, que les kabbalistes eux-mêmes ne purent s'y soustraire; la kabbale chercha à s'accommoder avec le péripatétisme arabe, et plusieurs des coryphées du mysticisme allèrent jusqu'à chercher dans le *Moré* un sens ésotérique, conforme à la doctrine de la kabbale. Le *Moré* est la dernière phase du développement des études philosophiques chez les Juifs considérés comme société à part. Il ne nous reste plus qu'à faire connaître les principaux travaux issus de la direction que Maimonide imprima aux études des Juifs.

L'Espagne chrétienne et la Provence avaient donné asile à une grande partie des Juifs expulsés du midi de l'Espagne par le fanatisme des Almohades, qui avait aussi forcé Maimonide d'émigrer en Égypte. On sait avec quel acharnement les rois de cette dynastie persécutèrent les philosophes et détruisirent leurs ouvrages (voy. les articles Arabes et Ibn-Roschd). Ibn-Roschd, qui écrivit ses commentaires sur Aristote à l'époque où Maimonide travaillait en Égypte à son *Guide des égarés*, serait peut-être resté inconnu au monde chrétien si ses ouvrages, auxquels Maimonide rendit un hommage éclatant dans les lettres écrites pendant les dernières années de sa vie, n'avaient pas été accueillis avec admiration par les Juifs d'Espagne et de Provence. Les ouvrages d'Ibn-Roschd et des autres philosophes arabes, ainsi que la plupart des ouvrages de science écrits en arabe, furent traduits en latin par les savants juifs ou sous leur dictée, soit sur les textes arabes ou sur des traductions hébraïques très-fidèles. L'intérêt que, dans le monde chrétien, on attachait à ces traductions hébraïques pour lesquelles on rencontrait plus facilement des interprètes latins que pour les originaux arabes, se montre dans la protection que trouvaient les traducteurs juifs auprès des plus hauts personnages de la chrétienté, et, entre autres, auprès de l'empereur Frédéric II.

Mais plus la philosophie, sous le patronage du grand nom de Maimonide, cherchait à étendre son empire, et plus ses adversaires, effrayés de sa hardiesse, devaient faire d'efforts pour s'opposer à ses envahissements. On ne répondait plus par des raisonnements calmes, comme l'avait fait le pieux Juda Hallévi; personne n'eût été en mesure de lutter avec avantage contre un Maimonide, et d'ailleurs les partis s'étaient dessinés trop nettement pour qu'il y eût lieu à une dispute de mots. Les philosophes avaient su attirer dans leur parti les esprits indécis qui ne comprenaient pas toute la portée du mouvement, et qui étaient entraînés par le respect et la confiance qu'inspirait le nom de Maimonide; leurs adversaires étaient des hommes généralement étrangers aux études philosophiques, et qui, en partie, professaient les idées les plus grossières sur les anthropomorphismes de la Bible. Ce fut en Provence que le *Guide* de Maimonide avait été traduit en hébreu par Samuel Ibn-Tibbon de Lunel, qui acheva sa traduction au moment même de la mort de Maimonide; ce fut la Provence qui fournit presque tous les traducteurs et commentateurs des philosophes arabes, tels que Jacob ben-Abba-Mari ben-Anteli, Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, et plus tard, au XIV[e] siècle, Lévi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Todros Todrosi, Moïse de Narbonne et autres; et ce fut de là aussi que partirent les cris d'alarme qui retentirent du midi au nord, et de l'occident à l'orient. On criait des deux côtés à l'hérésie, et on se lançait les uns aux autres les foudres de l'anathème. Il est en dehors de notre but de raconter ici les détails de cette lutte apaisée et renouvelée plusieurs fois avec plus ou moins de violence jusqu'à la fin du XIII[e] siècle; il suffit de dire qu'elle tourna au profit de la philosophie, à laquelle l'acharnement même de ses adversaires donna un nouvel essor. En 1305, un synode de rabbins, ayant en tête le célèbre Salomon ben-Adéreth, chef de la synagogue de Barcelone, interdit, sous peine d'excommunication, d'aborder l'étude de la philosophie avant l'âge de vingt-cinq ans révolus; et peu de temps après nous voyons le péripatétisme arabe professé avec une hardiesse qui jusque-là avait été sans exemple.

Un des hommes les plus célèbres de cette époque, et qui mérite d'être signalé parmi les promoteurs des études philosophiques, est Iedaïa Penini, surnommé Bedersi, parce qu'il était originaire de la ville de Béziers. Son *Behinâth olâm* (*Examen du monde*), livre de morale qui traite des vanités de ce monde, est écrit dans un style hébreu très-élevé et très-élégant, qui a mérité à l'auteur le titre de *l'éloquent*. Cet ouvrage, qui a attiré l'attention de savants chrétiens, a été traduit en plusieurs langues: Philippe d'Aquin l'a publié avec une traduction française (in-8, Paris, 1629). Iedaïa montre que le vrai bonheur

de l'homme n'est que dans la religion et dans la science, et il finit par recommander au lecteur de prendre pour guide les doctrines de Moïse ben-Maïmoun, le plus grand docteur de la synagogue. Dans une *lettre apologétique* adressée à Salomon ben-Adéreth, Iedaïa défend avec chaleur les études philosophiques contre l'anathème des rabbins de Barcelone. On a aussi de Iedaïa une paraphrase du traité de Farabi, intitulée *de Intellectu et intellecto*, et plusieurs autres écrits philosophiques (voy. les *Archives israélites*, année 1847, p. 67-72).

Un autre philosophe de cette époque est Joseph Ibn-Caspi, de Caspe en Aragon. Il composa de nombreux ouvrages parmi lesquels nous remarquons des commentaires sur le *Moré* de Maimonide, et un résumé de l'*Organon* d'Aristote. Mais celui qui, comme philosophe et exégète, obscurcissait tous ses contemporains, fut Lévi ben-Gerson de Bagnols, appelé maître Léon, sans contredit un des plus grands péripatéticiens du XIVe siècle et le plus hardi de tous les philosophes juifs. Ses ouvrages ont eu un grand succès parmi ses coreligionnaires; ils ont été presque tous publiés, quelques-uns même ont eu plusieurs éditions; et ce succès est d'autant plus étonnant que l'auteur reconnaît ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et, sans prendre les réserves que Maimonide avait cru nécessaires, fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes. Il paraîtrait que ses mérites, comme exégète, lui firent pardonner ses écarts comme philosophe et théologien, ou bien qu'à une époque où l'étude de la philosophie était tombée en décadence et où les luttes avaient cessé, on lisait, sans en comprendre toute la portée, les vastes ouvrages de Lévi, attrayants par la facilité du style et la variété du fond. Il a écrit des commentaires bibliques très-développés, où il a fait une part très-large à l'interprétation philosophique. Ses œuvres philosophiques proprement dites sont : 1° des *Commentaires*, non pas sur Aristote (comme on le dit généralement dans les ouvrages de bibliographie rabbinique), mais sur les commentaires moyens et sur quelques-unes des paraphrases ou analyses d'Ibn-Roschd (voy. ci-dessus, p. 161); ils se trouvent en grande partie parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale. Ceux qui se rapportent à l'*Isagoge* de Porphyre, aux *Catégories* et au traité *de l'Interprétation*, ont été traduits en latin par Jacob Mantino, et imprimés dans le tome Ier des deux éditions latines des *Œuvres* d'Aristote avec les commentaires d'Averroès; 2° *Milhamoth Adonaï* (*Guerre du Seigneur*), ouvrage de philosophie et de théologie, où l'auteur développe son système philosophique qui est en général le péripatétisme pur, tel qu'il se présente chez les philosophes arabes, et où il cherche à démontrer que les doctrines du judaïsme sont parfaitement d'accord avec ce système. Cet ouvrage, achevé le 8 janvier 1329, est divisé en six livres qui traitent de la nature et de l'immortalité de l'âme, de la connaissance des choses futures et de l'esprit prophétique, de la connaissance que Dieu a des choses particulières ou accidentelles (voy. l'article ARABES), de la Providence divine, des corps célestes et de la création ; dans l'édition qui en a été publiée à Riva di Trento en 1560, on a supprimé la première partie du cinquième livre, qui forme à elle seule un traité d'astronomie fort étendu et renferme des calculs et des observations propres à l'auteur. Parmi les philosophes juifs du moyen âge dont les ouvrages nous sont parvenus, Lévi ben-Gerson est le premier qui ose combattre ouvertement le dogme de la création *ex nihilo*. Après avoir longuement démontré que le monde ne peut être sorti ni du néant absolu ni d'une matière déterminée, il conclut (liv. VI, 1re partie, ch. XVII) qu'il est à la fois sorti du néant et de quelque chose : ce quelque chose, c'est la matière première, laquelle, manquant de toute forme, est en même temps le néant. C'est par des raisonnements semblables que Lévi, sur beaucoup d'autres questions, cherche à mettre en harmonie sa philosophie avec les dogmes reçus (voy. *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, par Isidore Weil, in-8, Paris 1868).

Écrivain moins fécond que Lévi ben-Gerson, mais non moins profond péripatéticien, Moïse ben-Josué de Narbonne a laissé des ouvrages qui offrent un intérêt plus réel à l'historien de la philosophie. Ses commentaires sur les principaux philosophes arabes renferment une foule de renseignements utiles, et sont extrêmement instructifs. Il a commenté le livre *Makâcid* de Gazâli, le traité d'Ibn-Roschd sur l'*Intellect matériel et la possibilité de la conjonction* (en 1344), les *Dissertations physiques* du même auteur, et notamment le traité *de Substantia orbis* (en 1349), le *Haï Ibn-Yokdhân*, de Tofaïl (même année), le *Moré* de Maimonide (1355 à 1362). Tous ces commentaires existent dans divers manuscrits de la Bibliothèque nationale, ainsi qu'un traité de notre auteur sur l'âme et ses facultés ; en outre, il cite lui-même un commentaire qu'il avait fait sur la *Physique* (probablement sur le commentaire moyen d'Ibn-Roschd). Moïse de Narbonne a un style concis et souvent obscur; ses opinions ne sont pas moins hardies que celles de Lévi ben-Gerson; mais il ne les exprime pas avec la même clarté et la même franchise.

A la même époque, notre attention est attirée de nouveau sur l'Orient par un membre de la secte des karaïtes, que nous avons perdue de vue depuis le Xe siècle. Ahron ben-Élie de Nicomédie, probablement établi au Caire, acheva en 1346, sous le titre de *l'Arbre de la vie*, un ouvrage de philosophie religieuse digne d'être placé à côté du célèbre *Moré* de Maimonide, que notre auteur évidemment a pris pour modèle, et auquel il a fait de nombreux emprunts. L'esprit des deux ouvrages est le même : l'un et l'autre font une large part à la raison et à la spéculation philosophique dans le domaine de la théologie. L'ouvrage d'Ahron nous fournit sur les sectes arabes des renseignements plus détaillés que le *Moré*, et il offre sous ce rapport un grand intérêt à l'historien : il a été publié à Leipzig, en 1841, par M. Delitzsch, professeur à l'université de cette ville, qui y a joint des prolégomènes très-savants et des fragments d'auteurs arabes, importants pour l'histoire de la philosophie (voy. la note de M. Ad. Franck dans les *Archives israélites*, 1842, p. 173).

Le XVe siècle nous montre encore quelques scolastiques juifs fort remarquables, mais en même temps la décadence de la philosophie péripatéticienne et un retour vers des doctrines plus conformes à l'esprit du judaïsme. En 1425, Joseph Albo, de Soria en Castille, se rendit célèbre par son *Sépher Ikharim* (livre des principes fondamentaux du judaïsme), où il ramène les treize articles de foi établis par Maimonide à trois principes fondamentaux : existence de Dieu, révélation, immortalité de l'âme. Cet ouvrage fait époque dans l'histoire de la théologie judaïque; mais il n'offre qu'un intérêt très-secondaire à l'historien de la philosophie. Abraham Bibago composa en 1446, à Huesca en Aragon, un commentaire sur les *Derniers Analytiques;* plus

tard, vers 1470, il était établi à Saragosse, où il se rendit célèbre comme théologien par un ouvrage intitulé *le Chemin de la foi*. Joseph ben-Schem-Tob (dont le père avait écrit contre les philosophes et même contre Maimonide) se fit connaître par plusieurs ouvrages théologiques et philosophiques, parmi lesquels nous remarquons un commentaire très-développé sur l'*Éthique à Nicomaque*, écrit à Ségovie en 1455, et un autre sur le *Traité de l'intellect matériel*, par Ibn-Roschd. Son fils, Schem-Tob, est auteur de plusieurs traités philosophiques sur la matière première, sur la cause finale, etc., ainsi que de commentaires sur le *Moré* de Maimonide et sur la *Physique* d'Aristote (1480). A la même époque, l'Italie possédait un célèbre philosophe juif dans Élie del Medigo, qui enseignait la philosophie à Padoue et eut pour élève le célèbre Pic de la Mirandole, pour lequel il composa plusieurs écrits philosophiques, et notamment un traité sur l'intellect et sur la prophétie (en 1482), et un commentaire sur le traité *de Substantia orbis*, par Ibn-Roschd (en 1486). Ses *Questions* sur divers sujets philosophiques ont été publiées en latin. Dans un petit ouvrage hébreu intitulé *Examen de la religion*, et composé en 1491, il essaye de montrer que l'étude de la philosophie ne saurait porter atteinte au sentiment religieux, pourvu qu'on sache bien distinguer ce qui est du domaine de la philosophie de ce qui appartient à la religion.

A la fin du xve siècle (en 1494), l'expulsion des Juifs de toute la monarchie espagnole détruisit le centre de la civilisation juive de ces temps; de son côté, la chute de la scolastique contribua à anéantir les études philosophiques chez les Juifs qui, au milieu de la dure oppression sous laquelle ils vivaient dans tous les pays, ne pouvaient prendre part à la nouvelle vie intellectuelle qui se préparait en Europe : la civilisation juive espagnole s'éteignit sans que de longtemps elle dût être remplacée par une civilisation nouvelle. Nous entendons encore quelques échos de la scolastique juive, et çà et là des esprits éminents se font remarquer parmi les émigrés espagnols, comme, par exemple, le célèbre Isaac Abravanel et son fils Juda (voy. LÉON HÉBREU) ; mais l'histoire de la *philosophie juive* (si toutefois il convient d'employer cette expression) est irrévocablement close. En cherchant à mettre d'accord la philosophie arabe avec leur religion, les Juifs avaient prêté au péripatétisme un caractère particulier qui en faisait, en quelque sorte, pour eux une philosophie nationale. Si depuis il a paru des philosophes parmi les Juifs, ils appartiennent à l'histoire de la civilisation générale, et n'ont eu aucune action, comme philosophes, sur leurs coreligionnaires en particulier. Spinoza, qui froissa sans ménagement les sentiments religieux d'une communauté composée en très-grande partie de réfugiés espagnols et portugais, victimes de l'inquisition; Spinoza, sans pitié pour ces hommes qui avaient tant souffert au nom de leur foi, fut renié par les Juifs; Mendelssohn lui-même, qui embrassa si noblement la cause de ses coreligionnaires et qu'on peut considérer comme le créateur de la nouvelle civilisation des Juifs d'Europe, n'a ni pu ni voulu fonder pour eux une nouvelle ère philosophique.

En somme les Juifs, comme nation ou comme société religieuse, ne jouent dans l'histoire de la philosophie qu'un rôle secondaire : ce ne fut pas là leur mission; cependant ils partagent incontestablement avec les Arabes le mérite d'avoir conservé et propagé la science philosophique pendant les siècles de barbarie, et d'avoir exercé pendant un certain temps une influence civilisatrice sur le monde européen. S. M.

JULIEN est né en 331, à Constantinople, de Julius Constantius, frère de l'empereur Constantin. Son père avait eu Gallus d'une première femme. A la mort de Constantin, arrivée en 837, les soldats, pour assurer l'empire à ses trois fils, égorgèrent le reste de sa famille. Constance fut accusé d'avoir ordonné le massacre; mais, en tout cas, il le permit. Seuls, Gallus et Julien échappèrent. Julien dut son salut à Marc, évêque d'Aréthuse, et vécut obscurément avec son frère en Bithynie, et plus tard dans la forteresse de Macellum, près de Césarée. Réduit à une fortune médiocre par l'avarice de Constance, qui avait confisqué les biens de Julius Constantius, privé par une politique ombrageuse des anciens serviteurs de la famille, élevé par Eusèbe, évêque de Nicomédie, et par l'eunuque Mardonius dans les principes d'une piété exaltée, et même revêtu dans l'Eglise de l'office de lecteur, Julien tournait toute l'activité de son esprit vers les études littéraires, et ne songeait pas, dans cette première jeunesse, que l'héritage de Constantin pût un jour lui revenir. Cependant lorsque Constance, ayant perdu tout espoir de postérité, appela Gallus à l'empire, les savants et les philosophes, dont Julien recherchait ardemment les leçons, commencèrent à le regarder comme l'espoir de l'hellénisme. Gallus, dans ce retour inattendu de la fortune, avait paru également corrompu et cruel, incapable de régner, indigne de vivre. Constance irrité, effrayé peut-être, le fit périr misérablement quelques années après lui avoir conféré la dignité de césar. Julien faillit être enveloppé dans la catastrophe de son frère. Traîné sept mois de prison en prison, il ne dut son salut qu'à l'impératrice Eusébie. On l'envoya en Grèce, et on le rappela presque aussitôt. Il vécut six mois près de l'empereur sans obtenir une entrevue, environné d'espions, soumis à une surveillance sévère, et n'osant même recevoir ses amis de peur de leur nuire. Enfin la même nécessité qui avait fait l'éphémère grandeur de Gallus obligea Constance à s'appuyer, malgré lui, sur Julien : il lui fit épouser Hélène, sa sœur, et lui donna le titre de césar. En même temps, pour le tenir dans un état de dépendance complète, il eut soin de lui assigner la Gaule, province épuisée, en proie aux barbares, et l'y envoya au milieu de l'hiver, avec trois cent soixante soldats, et une autorité purement nominale, qui le laissait à la discrétion de ses lieutenants.

Mais il se trouva que dans ce lettré, dans ce prince timide et obscur, qui, à vingt-cinq ans, n'avait pas encore vu une armée, il y avait un grand général. Peu d'années lui suffirent, malgré le mauvais vouloir de Constance et les obstacles dont on l'entourait, pour rétablir la discipline dans l'armée et l'ordre dans les finances, pour chasser les barbares des places qu'ils occupaient, en débarrasser le pays, prendre l'offensive à son tour, fonder une marine, passer le Rhin, et rendre son nom redoutable sur toutes les frontières. Au milieu de ses victoires, Julien trouvait le temps de fortifier ses places, de régler l'administration, de pourvoir aux subsistances par des approvisionnements tirés de la Grande-Bretagne, d'établir une police exacte et de ramener partout la sécurité et la prospérité. Son nom ne tarda pas à se répandre dans tout l'empire; ses victoires, ses vertus, ce grand art de gouverner sans expérience et sans maître, tout, jusqu'aux désastres de sa famille, jusqu'à cette jeunesse obscure et persécutée, intéressait en sa faveur et portait au comble la jalousie et les inquiétudes

de Constance. Bientôt circonvenu par les ennemis de Julien, et d'ailleurs irrité de son apostasie depuis longtemps consommée et qui venait enfin d'éclater, l'empereur ne songea plus qu'à détruire le rival qu'il s'était donné. Sacrifiant à sa sécurité une province de l'empire, il prescrivit à Julien de quitter l'armée et de renvoyer ses meilleures troupes. Soit politique, soit fidélité, soit, comme il le prétendit avec beaucoup de vraisemblance, dégoût des grandeurs et du pouvoir, Julien se prépara à obéir; mais les soldats dont il partageait les dangers et les privations, qui avaient repris sous lui l'habitude de vaincre, et dont il était l'idole, s'assemblèrent en tumulte, l'élevèrent sur leurs boucliers et le proclamèrent auguste. Il céda, et les amis de Constance ne manquèrent pas de répandre qu'il avait lui-même pris toutes ces mesures et fomenté la révolte. Il publia de son côté un manifeste, et la guerre civile était imminente, lorsque la mort de Constance laissa Julien sans compétiteur.

Devenu seul maître de l'empire, il resta tel qu'il avait paru dans ses premières années de puissance, sans être ébloui de ce nom d'empereur et d'une autorité que rien ne balançait plus; nul changement dans les habitudes de sa vie; il porta sur le trône une frugalité digne des anciens temps, une simplicité peut-être excessive dans un rang où la représentation est quelquefois un devoir, une ardeur infatigable à faire tout par lui-même, à régulariser l'administration, à réformer les codes, à rendre la justice en personne. Il prit en main le commandement de l'armée, découragée par la guerre désastreuse qu'on lui faisait soutenir contre les Perses; il y rétablit promptement la discipline, et se trouva bientôt en état de reprendre l'offensive. Au milieu de tant de soins, il ne perdait pas de vue une entreprise qui lui tenait bien autrement à cœur. Dès le temps de Gallus, il avait secrètement renoncé au christianisme. A peine débarrassé de la tutelle de Constance par ses victoires dans les Gaules, il s'était hâté de jeter le masque, et l'on ne pouvait douter que s'il était enfin le maître absolu, il n'essayât de détruire ce que Constantin et ses fils avaient fait pour la religion. Ce fut, en effet, son œuvre, la préoccupation, le but de toute sa vie. C'est ce qui lui donne, dans l'histoire du monde, une place à part.

On ne peut discuter aujourd'hui que sur les intentions de Julien et sur les causes de son apostasie, car son œuvre n'est plus à juger. Proscrire le christianisme était un attentat contre la liberté de conscience, attentat que rendaient plus coupable encore l'état du monde à cette époque, cette infamie de la religion païenne, la déconsidération universelle des écoles de philosophie, l'affaiblissement de la morale publique, l'absence de tout frein dans la société romaine, et la caducité, évidente dès lors à tous les yeux, de ces traditions et de ces coutumes que Julien voulait faire revivre, et qui ne pouvaient plus tromper personne. Si Julien n'avait songé qu'à la philosophie, à l'indépendance de la pensée, il pouvait donner la liberté des cultes: cela seul était légitime; cela d'ailleurs suffisait contre l'esprit d'intolérance qu'on reprochait déjà à la religion nouvelle, et Julien restait maître de l'honorer et de la protéger sans la suivre, au lieu de s'en faire l'ennemi et le persécuteur.

Comment fut-il conduit à renier une religion qu'il avait pratiquée avec ardeur, à préférer pour son empire les dieux d'Athènes et de Rome au Dieu des chrétiens qu'il connaissait, et à traiter en ennemis publics ceux qui partageaient ses anciennes croyances?

Il faut, pour s'en rendre compte, se rappeler les circonstances de sa vie, et bien comprendre la situation des philosophes de l'école d'Athènes, dont il fut le disciple, l'ami, le rival. On sait avec quel emportement de zèle Constantin avait poursuivi son projet de faire du christianisme la religion dominante. Cette affaire était devenue pour lui la première de toutes. Il s'était entouré d'évêques, avait tenté à plusieurs reprises de s'immiscer dans les questions de l'ordre purement spirituel, et tout au moins s'était servi de son autorité pour faire respecter les décisions des conciles et violenter les consciences. Ce joug s'était surtout appesanti sur sa propre famille; et Constance, qui, avec moins de grandeur, hérita des vues de son père, avait de plus des raisons politiques pour pousser Julien à une dévotion outrée. Julien était naturellement religieux: esprit à la fois inquiet et exalté, avide de nouveautés et de mystères, qu'attiraient sans pouvoir le fixer la majesté du culte et l'élévation du dogme chrétien, qui ne pouvait jamais devenir impie ni incrédule, et qui ne fit peut-être que changer de fanatisme, car il passa toutes les bornes dans les deux religions qu'il embrassa tour à tour, et en cela comme en tout n'aima et ne fit jamais rien qu'avec excès. On conçoit sans peine comment, jeté tout à coup au milieu de l'école d'Athènes, Julien, plein d'enthousiasme pour ses nouveaux maîtres, et trouvant là, avec une autre religion, une critique incomplète et erronée, mais brillante, subtile, captieuse, des dogmes et de l'histoire du christianisme, se dégoûta d'une religion qui était celle de Constance, c'est-à-dire de l'assassin de toute sa famille, et se laissa prendre à l'espoir de devenir en secret l'idole, et peut-être un jour l'appui et le vengeur de ces écoles opprimées qui avaient l'art d'identifier à leur cause la cause même de l'hellénisme, celle de la liberté et de la philosophie. Si l'on ajoute à cela que Julien avait au plus haut degré le goût et le talent de la dispute, qu'il devint en peu de temps l'un des plus brillants disciples de ces habiles maîtres, que les arguments de l'école contre la divinité du christianisme lui furent présentés dans toute leur force, tandis que Mardonius, déjà chancelant dans sa foi, incapable de lutter avec l'école d'Athènes pour l'érudition, pour la dialectique, pour les grâces du bien-dire, défendait mollement une cause qu'il était sur le point de déserter, on comprendra que Julien fût aisément convaincu, et que dès lors, embrassant les idées et les principes de ses nouveaux maîtres, initié à tous leurs mystères, il ne pensât, il ne sentît plus qu'avec eux.

Or, quels pouvaient être les sentiments et les idées de l'école d'Athènes, de cette école si longtemps dépositaire de la tradition païenne, réduite désormais à n'enseigner que l'art oratoire, obligée de se cacher pour pratiquer dans l'ombre les mystères religieux, frappée d'ailleurs dans sa fortune, dans ses priviléges, déchue de sa considération et de son importance, et menacée à chaque instant d'une ruine complète? Après cette longue polémique dans laquelle avaient brillé Porphyre, Jamblique, Théodore, et qui venait de se terminer par l'éclatant triomphe de leurs ennemis, dans la première amertume d'une défaite si entière et si cruelle, la haine se mêlait à l'ardeur de leurs convictions, et ce n'était pas seulement la liberté qu'il leur fallait, mais la domination et la vengeance.

Même en dehors de l'esprit de parti et de ces profonds ressentiments, il faut songer que l'avénement du christianisme était aussi l'avénement, pour ainsi dire, d'un principe nouveau

dans le monde, le principe de l'intolérance religieuse. Cela peut sembler étrange à qui se souvient du caractère des castes sacerdotales chez tant de peuples de l'antiquité, et par exemple des causes de la mort de Socrate; mais, jusqu'au christianisme, l'intolérance avait été plutôt sacerdotale et politique que religieuse. On connaissait des castes et point d'Église; on n'avait que des traditions, point de révélation ni de symbole; il s'agissait, en un mot, d'être fidèle au culte, et le dogme ne venait qu'après. La mythologie païenne était un chaos que chacun interprétait à son gré, et pourvu que l'on portât dans cette interprétation quelque esprit philosophique, on ne voyait plus dans les divinités inférieures que la personnification des forces de la nature ou des attributs de Dieu, de sorte que toute divinité nouvelle pouvait entrer dans ce panthéon sans troubler les idées fondamentales de la religion. C'était même une pratique de piété singulière, dont la trace se retrouve assez haut, et qui s'était surtout répandue vers le commencement de l'ère chrétienne, d'être fidèle à toutes les religions, de se faire initier à tous les mystères. L'école d'Alexandrie, dont l'école d'Athènes héritait, s'était établie sur cet éclectisme religieux au moins autant que sur la fusion des écoles philosophiques : car, pour les Alexandrins, la poésie, les religions, la philosophie, n'étaient que des expressions diverses d'une même pensée, ou peut-être les dialectes d'une même langue. Que devait penser une école aussi compréhensive, et pour laquelle toute croyance était sacrée au même titre, d'une religion qui excluait nécessairement toutes les autres? La politique concourait comme la philosophie à confondre toutes les religions dans une religion unique. L'esprit public, dans chaque État, s'était formé à l'abri de l'esprit religieux, et ne s'en distinguait plus; chaque État mettait sur ses enseignes l'image de ses dieux : c'était la patrie personnifiée et présente. Rome, dont la constante politique fut d'absorber les nationalités sans les détruire, agrandissait son olympe de toutes les divinités des peuples vaincus; et ces nouveaux dieux, qu'échangeaient, pour ainsi dire, entre eux les vainqueurs et les vaincus, ne changeaient rien à la religion commune. Seul, le christianisme se présentait comme l'œuvre même de Dieu, et foulait aux pieds toutes les croyances. Il ne proscrivait pas la philosophie; mais il rejetait absolument, il condamnait sans restriction toute religion étrangère, et, dans son propre sein, soumettait tout à une règle immuable. C'était là, il faut l'avouer, un caractère essentiel d'une véritable religion; mais le monde païen n'avait pas encore appris ce que c'était qu'une religion, et n'était pas en état de le comprendre. On ne vit dans les chrétiens que les contempteurs de tous les dieux et des religions de tous les peuples. Ils ne furent pas persécutés pour avoir adoré leur Dieu, mais parce qu'ils insultaient tous les autres. On ne leur prescrivait pas de renier Jésus-Christ, mais d'adorer les dieux paternels. Ce fut, en général, le caractère des persécutions. Julien aurait cru permettre l'athéisme, s'il eût permis aux chrétiens de nier tous les dieux, excepté le leur; et il se crut dans la véritable voie de la liberté, il se crut équitable, même pour eux, parce qu'il les laissait libres d'adorer Jésus-Christ, à la condition d'y joindre les faux dieux.

Il est vrai, quand on s'en tient aux caractères les plus généraux et, pour ainsi dire, extérieurs de cette lutte mémorable dans laquelle le paganisme essaya pour la dernière fois ses forces contre la religion naissante, il semble qu'on voit d'un côté l'unité de Dieu, avec tous les attributs de la perfection divine et une morale pure, de l'autre le polythéisme, avec sa morale infâme et son absurde théogonie. Mais pour Julien, il n'en était pas ainsi : il admettait, comme les chrétiens, l'unité de Dieu; sa morale était celle de Platon. Personne n'a raillé avec plus de liberté que lui les fables honteuses ou ridicules de la théologie païenne; les alexandrins, et avant eux les néo-platoniciens, s'étaient épuisés à transformer les dogmes du culte païen en symboles; ils croyaient de bonne foi y être parvenus, et n'admettaient qu'un seul Dieu, sous différents noms, roi et créateur des génies élémentaires. La forme même des symboles, les rites religieux leur étaient sacrés, mais à condition de ne pas les entendre littéralement; au contraire, les apologistes du christianisme reprochaient aux païens tous ces mensonges des poëtes, et les discutaient sérieusement, comme s'ils avaient été sérieusement acceptés. C'est qu'en effet toutes ces subtilités d'interprétation, ce symbolisme à la fois profond et chimérique des alexandrins ne pouvaient avoir cours que dans leurs écoles; le peuple prenait les traditions païennes au pied de la lettre, et pour lui il n'y avait pas de milieu entre la superstition la plus dégradante et une complète incrédulité déguisée sous une facile et indifférente fidélité aux pratiques d'un culte tout extérieur, qui n'impliquait en réalité aucune prescription morale. Les chrétiens avaient donc raison de se regarder comme les seuls défenseurs de l'unité de Dieu et de la morale; mais l'illusion des alexandrins était sincère : ils comprenaient la nécessité d'un culte matériel, et se trompaient profondément sur la nature et les conséquences de celui qu'ils adoptaient. Les mensonges des poëtes leur paraissaient innocents, parce qu'ils n'en étaient pas dupes; ils s'exagéraient le respect que l'on doit aux traditions, qui ne sont sacrées en effet que quand elles sont pures et glorieuses. Il leur arrivait de falsifier par haine ou par ignorance les dogmes et les préceptes du christianisme; mais au fond, si la métaphysique et la morale des deux religions différaient lorsqu'on entendait le paganisme comme le vulgaire, il en était tout autrement quand on l'interprétait comme les alexandrins; et c'est saint Augustin lui-même qui remarque combien peu, sur les points les plus essentiels, les platoniciens diffèrent des chrétiens. C'est parce que, dans l'esprit des platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes, l'adoration d'un seul Dieu se conciliait sans difficulté avec les formes du culte païen, qu'ils reprochaient si amèrement aux chrétiens leur mépris pour les religions étrangères, ou, comme ils le disaient, leur athéisme. Ils ne voyaient aucun principe nouveau dans l'Église chrétienne; mais ils voyaient dans le triomphe de cette Église la ruine assurée de toutes les religions et, avec elles, de la civilisation et de la philosophie.

Julien, empereur, avait une raison de plus pour combattre les chrétiens : dès qu'ils n'étaient pas un appui pour la puissance impériale, ils devenaient un danger, et ce danger était terrible; eux seuls, dans l'affaiblissement de tous les partis, avaient des convictions ardentes; leur doctrine, qui les détachait de la terre, les rendait inaccessibles à la séduction et à la crainte; unis entre eux par l'esprit de prosélytisme et par le souvenir encore vivant des persécutions; soumis à leurs évêques, et n'ayant qu'une direction comme ils n'avaient qu'un but et qu'une pensée, leur nombre immense les rendait moins puissants que cette organisation incomparable dont nul corps politique n'appro-

chera jamais, et qui leur livrait d'autant plus sûrement le monde qu'il n'y avait plus d'unité, et, par conséquent, de force que parmi eux. Julien savait quel colosse il entreprenait de renverser. Il ne se jeta point en aveugle dans la lutte et procéda d'abord avec cette modération et cette habileté qui annoncent la fermeté des résolutions et un ardent désir du succès. Si, dès le premier jour de sa toute-puissance, on le vit s'entourer ouvertement des philosophes de l'école d'Athènes, et n'avoir plus d'autres courtisans, d'autres conseillers que les Maxime et les Oribase ; s'il ordonna de rouvrir partout les temples et d'offrir des sacrifices, il n'eut pourtant alors pour les chrétiens que des paroles de protection, et défendit même expressément de les inquiéter pour leur croyance. Il rétablit le culte national sans proscrire la religion nouvelle ; il ne promit pas de rester impartial entre les deux cultes, puisque l'un des deux lui semblait une impiété; mais celui-là même, il le couvrit de son indulgence. Il semble que, content d'avoir restauré les autels de ses dieux, il ne veuille lutter contre le christianisme qu'en épurant le culte païen ; il relève les colléges de prêtres, institue une hiérarchie, prescrit lui-même la pompe des cérémonies, rappelle les prêtres à la pureté des mœurs, à la dignité; fonde des hôpitaux, des écoles. Sous Constantin, les temples et les propriétés qui en dépendaient avaient été confisqués : Julien les restitue à ses dieux ; à son point de vue, ce n'était que juste. Ce fut là pourtant que commença la seconde phase de la lutte, et que les mesures de Julien devinrent agressives. Dans les troubles inévitables qui suivent une réaction, les chrétiens, enivrés de leur triomphe après la conversion de Constantin, avaient brûlé des temples, renversé des autels. Julien, s'il voulait la paix, devait oublier, pardonner ; au contraire, il ordonne de rechercher les coupables, et par là il ravive les haines ; il veut que les destructeurs des temples les reconstruisent à leurs frais ; en un instant toutes les fortunes sont troublées, tous les chrétiens livrés à l'arbitraire. Depuis longtemps déjà l'Église était déchirée par l'hérésie d'Arius : puissant auxiliaire pour l'ennemi du dehors, que cet ennemi domestique ! Constance, à la suite d'un concile, avait exilé de leurs diocèses les évêques dissidents ; Julien s'empresse de les rappeler : acte de justice en apparence, et dans le fond habileté profonde d'un ennemi qui divise pour triompher. Tout en conservant aux chrétiens le rang et les droits de citoyens, il a soin de prescrire aux magistrats de leur préférer les hommes pieux dans les jugements, dans la distribution des emplois. Lui-même ne rougit pas de recourir à la ruse : aux fêtes solennelles, tandis qu'assis sur un trône il reçoit, selon la coutume, les hommages des soldats et leur distribue des récompenses, il ordonne que chacun d'eux en passant jette un grain d'encens sur un autel placé près de lui, et, soit surprise, soit faiblesse, nul n'ose refuser cette apostasie, déguisée sous l'apparence d'un hommage rendu par des soldats à leur général. Peu à peu la colère l'emporte ; à la modération du commencement succèdent des éclats de haine ; saint Athanase, la lumière et la colonne de l'Église, devient l'ennemi personnel de Julien : il le fait traquer par ses soldats ; il l'appelle, dans ses décrets, l'ennemi de Dieu et des hommes ; en représailles des écrits de Porphyre brûlés par Constantin, il ordonne de jeter au feu tous les livres saints dont on peut s'emparer. Il ferme les écoles chrétiennes, parce qu'Homère et Hésiode, dit-il, sont des théologiens en même temps que des poëtes, et que c'est une profanation de les enseigner sans y croire ; il n'est plus permis de prêcher l'Évangile, car c'est prêcher l'impiété ; faire des prosélytes, baptiser les adultes deviennent des crimes : crime d'impiété, car le sceau du baptême sépare les chrétiens des idolâtres ; crime de lèse-majesté, car dans l'affaiblissement des idées religieuses la politique et l'adulation avaient divinisé la majesté impériale. Les confiscations qui se multiplient ajoutent encore à l'odieux de cette lutte ; mais l'empereur s'écrie qu'il veut aider les chrétiens à pratiquer leur propre loi, qu'il les aide à se détacher des biens de la terre. Enfin cédant, ou feignant de céder, aux instances des sophistes qui l'entourent, et peut-être aussi poussé à bout par les provocations des chrétiens qui, avec l'instinct d'un parti prédestiné au succès, ne voulaient être que tout-puissants ou persécutés, il rallume dans tout l'empire le feu des persécutions. Quelques mois après, Julien mourait à trente-deux ans sur un champ de bataille, laissant son œuvre avortée et un nom honoré par de grandes vertus, et à jamais flétri par le souvenir de son crime.

Les opinions philosophiques de Julien sont celles qui régnaient de son temps dans l'école d'Athènes ; le temps, et sans doute aussi la volonté et le talent, lui ont manqué pour composer un corps de doctrines. Sauf son infatigable curiosité pour les sciences occultes et un goût prononcé pour les spéculations indépendantes, Julien tient plus du sophiste que du philosophe : il aime à faire de beaux discours, à étaler son éloquence, son érudition ; il est mordant, incisif, dialecticien ; il porte partout l'instinct des batailles ; son plus long ouvrage, conservé par extraits dans saint Cyrille et Théodoret qui l'ont réfuté, était une polémique contre le christianisme, polémique confuse, mal composée, faiblement écrite, pleine d'erreurs matérielles, et qui pourtant ne manque pas d'habileté ; ses arguments empruntés pour la plupart à Celse et à Porphyre, sont les mêmes qu'on a tant de fois reproduits sous les formes les plus diverses. Ils n'ont plus d'intérêt que par la main qui les a écrits, la même main qui signait les décrets de persécution. Le *Misopogon* n'est qu'une satire violente et de mauvais goût, mais étincelante de verve, contre les chrétiens d'Antioche : exemple unique peut-être d'un empereur et d'un maître du monde, faisant assaut d'épigrammes et de railleries avec ses victimes. Julien, malgré la sévérité de ses mœurs, ne savait pas commander à la légèreté de son esprit : il avait rejeté, et peut-être avec raison, la pompe dont s'entouraient ses prédécesseurs ; mais il fallait au moins la remplacer par la gravité, par la dignité ; Julien ne sut et ne voulut jamais se contraindre. Il aimait à rendre lui-même la justice ; mais, au lieu de décider en quelques paroles simples et pleines d'autorité, il faisait de longs discours, avec de grands cris et de grands gestes comme un avocat. Dans les sacrifices il portait le bois, attisait le feu, fouillait d'une main expérimentée les entrailles des victimes, entouré d'un cortége de femmes et d'enfants. Ses lettres, où l'on retrouve l'administrateur et le général, sentent encore plus le sophiste. Il injurie ceux qu'il condamne, il se raille de ses victimes ; il pousse l'affectation jusqu'à refuser aux chrétiens leur nom : il ne les appelle que Galiléens. Dans les *Césars*, on dirait qu'il veut se railler de lui-même, ou du moins de la majesté impériale : là sont immolés sans pitié tous les héros de l'ancienne Rome, sa propre famille, et jusqu'à Constantin, le frère de son père. On ne trouve que dans ses discours des

traces de ses opinions philosophiques. Tout enthousiaste qu'il se montre partout de la philosophie de ses maîtres, il conserve au milieu de son admiration une grande indépendance; mais cette indépendance tient moins à la force de ses convictions qu'à une sorte d'indifférence, et même, chose étrange dans un illuminé, de scepticisme. C'est le propre d'un esprit faible de tenir plutôt au culte qu'au dogme, et c'est le dernier degré de l'abaissement d'une école ou d'une religion. Julien, qui a tant fait pour relever le polythéisme, Julien, initié au culte de Mithra, disciple d'Ædésius et de Maxime, était à la fois superstitieux et indifférent. Tandis qu'il croyait fermement à la théurgie, à l'existence des génies élémentaires, aux oracles, il ne suivait ses maîtres dans le champ de la métaphysique pure que pour ne rien ignorer, pour s'exercer aussi sur ces difficiles matières, comme un disciple d'Arcésilas ou de Posidonius, mêlant dans sa morale les prescriptions stoïciennes aux doctrines plus humaines et plus réellement nobles de Platon, acceptant l'unité de Dieu, la création, la Providence, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, très-indifférent sur le reste, et ne daignant même pas prendre un parti sur la théorie de la trinité, sur la doctrine des émanations, ces deux fondements de la philosophie alexandrine. S'il n'avait pas été l'homme d'action de l'école, Julien tiendrait sa place dans l'histoire au-dessus des Ædésius et des Chrysanthe, mais à une distance immense des Plotin, des Proclus, et même des Porphyre et des Jamblique. Il a eu du goût pour la philosophie, sans être un philosophe, et du talent pour écrire, sans être ce qu'on appelle un grand écrivain : une imagination intempérante, une verve désordonnée, de l'éclat, mais sans profondeur; une érudition très-variée et très-superficielle, assez d'intelligence pour comprendre les problèmes, trop peu d'énergie pour les résoudre, une grande force de caractère au service d'un esprit faible, tel fut Julien, philosophe et empereur. Il fut de ceux qui brillent dans les temps de décadence, mais qui, au lieu d'arrêter le torrent, le précipitent. Les *Œuvres* de Julien ont été publiées à Paris, 1583, in-8, en grec et en latin, traduction de Martin et de Chanteclair; ib., 1630, in-4, avec des notes, par le P. Petau; à Leipzig, 1696, in-f°, par Ezech. Spanheim. Le *Misopogon* et les *Césars* ont eu diverses éditions : nous citerons la traduction des *Césars* par Spanheim, édition de 1728, in-4, Amsterdam; l'*Éloge de Constance*, en grec et en latin, avec des notes de Wyttembach, in-8, Leipzig, 1802; les *Césars*, le *Misopogon*, un assez grand nombre de *Lettres* traduites en français par l'abbé de la Bletterie, 2 vol. in-12, Paris, 1748.

Sur Julien, consultez principalement : Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846, t. II; — Néander, *Sur l'empereur Julien et son siècle*, Leipzig, 1812; — La Bletterie, *Vie de Julien*, édition de 1746; — J. Simon, l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, t. II, p. 275-368; — Abel Desjardins, *l'Empereur Julien*, Paris, 1845, in-8. J. S.

JUSTE, JUSTICE. C'est la qualité qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû ou à traiter chacun suivant son droit : *Justitia in suo cuique tribuendo* (Cic., *de Finibus bonorum et malorum*, lib. V, c. XXIII). Mais le droit peut être tacite ou écrit; il est reconnu par la conscience avant d'obtenir la consécration d'une législation positive : de là la distinction de la *justice* et de l'*équité*. On réserve le nom de justice au droit écrit, à celui dont l'exécution peut être exigée par la contrainte : car on ne conçoit pas une loi positive dépourvue de sanction. On entend par équité un droit qui n'emporte avec lui aucun pouvoir de contraindre, ou qui n'est reconnu que par la conscience et par la raison. Cette distinction existe également dans toutes les langues; elle témoigne d'une règle naturelle de nos actions, qui est au-dessus de toutes les règles de convention et des lois établies par les hommes; elle est particulièrement indispensable au jurisconsulte, obligé d'éclairer et souvent de corriger, par le droit naturel, les obscurités et les erreurs du droit positif; mais elle s'arrête à la surface des choses, sans en toucher le fond : nous voulons dire que l'idée de la justice est essentiellement une, soit qu'elle demeure renfermée dans le fond de notre intelligence, soit qu'elle trouve un appui extérieur et se montre, en quelque sorte, sous une forme visible dans les institutions civiles et politiques. En effet, ce ne sont pas les lois qui constituent la justice; mais elles sont elles-mêmes justes ou injustes, suivant qu'elles s'accordent ou non avec les règles éternelles de la raison, et, pour parler comme Montesquieu, avec les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. D'un autre côté, ce qui n'est aujourd'hui qu'une simple maxime d'équité peut devenir avec le temps un droit rigoureux que la société tout entière prend sous sa défense. Il en est de la justice comme des autres idées fondamentales de notre intelligence : invariable en elle-même et toujours présente à notre esprit, invoquée dans tous les temps et par tous les hommes, elle n'arrive que par degrés à toute la clarté dont elle est susceptible, et c'est avec la même lenteur qu'elle passe de la pensée dans les faits. C'est ainsi qu'elle a fait disparaître peu à peu, dans la famille, le droit de vie et de mort que le mari avait sur sa femme et le père sur ses enfants; dans la société civile l'inégalité des conditions, le despotisme et l'esclavage; dans l'humanité en général la croyance que tout est permis avec des ennemis ou des étrangers, ou que les nations dans leurs rapports mutuels ne doivent prendre conseil que de leur ambition et de leur intérêt. Ce ne sont pas là des changements, comme plusieurs penseurs ont cherché à le faire croire, dans le dessein d'abaisser la raison; ce sont des progrès, c'est-à-dire des applications de plus en plus étendues du même principe. Les limites dans lesquelles ce principe s'exerce reculent sans cesse; elles ne se rétrécissent jamais; aucune puissance au monde ne peut lui faire quitter le terrain qu'il a conquis.

Cette maxime : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent, » exprime à merveille le sentiment de la justice; elle en montre parfaitement la réciprocité, et y intéresse chacun par ce qu'il a de plus cher, c'est-à-dire par lui-même; mais elle n'en exprime pas l'idée, ou, ce qui revient au même, elle n'en fait pas connaître le principe ni la véritable mesure. Il peut se faire, en effet, qu'un homme, soit ignorance, soit grossièreté de mœurs, n'attache aucun prix à la jouissance de certains biens, à l'exercice de certaines facultés : lui sera-t-il permis pour cela d'en interdire l'usage à ses semblables? Par exemple, je ne fais aucun cas de la liberté de penser, et je suis tout prêt à y renoncer pour mon propre compte, regardant comme plus avantageux de me laisser conduire par une autorité établie : cette opinion me donne-t-elle le droit, si j'en ai la puissance, de mettre aussi des bornes à la pensée des autres? Ce que nous disons de l'intelligence peut s'appliquer aussi à l'honneur, à la dignité, à tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus délicat dans

l'âme humaine. L'amour de soi est donc une mesure très-imparfaite du juste et de l'injuste : car ce sentiment n'est pas le même chez tous les hommes; il varie nécessairement et dans son objet et dans sa force, suivant les circonstances accidentelles qui entrent dans la vie de chaque individu. Le seul fondement réel, la seule règle possible de la justice est, comme nous l'avons dit en commençant, la notion de droit. La notion de droit repose elle-même sur l'idée du devoir, avec laquelle elle est liée dans notre esprit par un rapport nécessaire. En effet, si par cela seul que je suis homme, je n'ai pas certains devoirs à remplir; si je suis affranchi de toute obligation envers moi-même, quelles pourront être à mon égard les obligations des autres? Si ma vie, ma personne et chacune de mes facultés n'ont pas une déterminaison marquée d'avance par une loi supérieure aux intérêts et aux passions des hommes, pourquoi chacun serait-il tenu de les respecter? Aussitôt, au contraire, qu'on a reconnu l'idée du devoir comme un principe nécessaire et universel de la raison humaine, l'idée du droit en jaillit spontanément : car ce qu'une loi absolument obligatoire me prescrit de faire, elle défend aux autres de l'empêcher sous quelque prétexte et par quelque moyen que ce puisse être; elle me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes moyens pour lui obéir. Nos droits sont donc parfaitement en rapport avec nos devoirs, de même que nos devoirs sont en rapport avec nos facultés ou les différentes conditions de notre existence et de notre perfectionnement. Il suit de là que le respect de ces droits, c'est-à-dire la justice, n'est pas autre chose que le respect de la nature humaine, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'elle se présente ; pour la même raison une action injuste est une insulte à l'humanité entière et dont tous les cœurs ont le droit de s'émouvoir.

La justice diffère essentiellement de la charité ou de l'amour. Il y a nécessairement des degrés dans l'amour ; on aime inégalement des êtres inégaux, et il y en a qui sont tout à fait exclus de ce sentiment, sans que notre volonté en soit responsable. Il n'y a point de degrés dans la justice, et c'est sa condition même de n'en pas souffrir. On est juste ou on ne l'est pas ; et quand on l'est, c'est envers tous. Cependant ces deux grands principes de nos actions ne peuvent pas se séparer l'un de l'autre. L'amour, la charité sans la justice, est exposée à se corrompre et à dégénérer en tyrannie. C'est ainsi que, sous prétexte de sauver les hommes ou dans ce monde ou dans l'autre, on s'est quelquefois porté envers eux aux plus atroces violences. La justice sans l'amour n'est qu'une vertu impuissante, ou, pour parler exactement, une idée irréalisable : car supposez que les hommes éprouvent les uns pour les autres une indifférence absolue ; qu'ils ne fassent aucun effort ni aucun sacrifice pour s'éclairer, se protéger et se perfectionner mutuellement; qu'une société aveugle et dépourvue d'entrailles se borne à réprimer le mal sans chercher à développer les germes du bien par le moyen de l'éducation et de la religion, comment alors l'idée même de la justice pourra-t-elle se faire jour? et si elle est déjà consacrée dans les institutions publiques, comment pourra-t-elle se maintenir contre les passions, l'ignorance, la brutalité et, il faut tout dire, la misère de cette foule abandonnée à elle-même? Un philosophe de l'antiquité, qui était en même temps un homme d'État et un grand jurisconsulte, a donc eu raison de dire que la justice n'est pas autre chose que l'amour même du genre humain, *ipsa caritas generis humani*, rendant à chacun ce qui lui est dû, et unissant ensemble tous les hommes par le double lien de la libéralité et de l'équité (Cic., *de Finibus bon. et mal.*, lib. V, c. XXIII). Il est impossible, en effet, qu'on respecte la nature humaine dans ses facultés et dans ses droits, tant qu'on n'est point parvenu à la connaître ; il est impossible de la connaître sans l'aimer. Mais cet amour qui s'adresse à l'humanité entière, ou plutôt à l'homme considéré comme un être moral, n'a plus rien d'instinctif ni de personnel ; il est le fruit de la raison aussi bien que de la sensibilité, et ce n'est qu'à ce titre qu'il peut servir d'auxiliaire à la justice. Ainsi comprise, la justice est bien supérieure à la charité toute seule; elle suppose un développement bien plus complet et un usage plus réfléchi des facultés humaines. Aussi, lui a-t-il fallu plus de temps pour s'établir, c'est-à-dire pour se faire admettre dans la société, dans les lois, dans les insitutions publiques, sans lesquelles elle ne peut exercer aucune influence réelle sur les hommes; et aujourd'hui même combien n'est-elle pas en arrière de la charité! Combien il est plus facile d'obtenir une grâce que la reconnaisance d'un droit!

Nous venons de considérer la justice comme une simple application de la notion du droit, ou, ce qui revient au même, comme une conséquence immédiate de l'idée du devoir. Mais à l'idée du devoir se lie très-étroitement un autre principe, qui est l'idée du mérite, ou la croyance que le bien ne doit pas rester sans récompense, ni le mal sans châtiment dans celui qui l'a fait; que la loi morale doit avoir une sanction parfaitement en harmonie avec les différentes actions qu'elle blâme ou qu'elle approuve. La justice a aussi pour attribution de traduire en fait cette sanction de la loi morale, et alors elle s'appelle communément la *justice distributive*. Nous n'aurons point de peine à démontrer que la justice distributive est comprise dans l'idée de la justice en général ; qu'en définissant celle-ci la qualité qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, à traiter chacun suivant son droit, nous avons fait connaître exactement le rôle de la première. En effet, la dispensation des récompenses et des peines suivant le mérite et le démérite, ou l'harmonie générale de la vertu et du bonheur, n'est au fond qu'un droit plus élevé auquel tous les autres viennent aboutir, dans lequel ils peuvent tous se résumer, et qui nous représente la loi morale dans son plus complet développement. Mais qui doit remplir cette suprême condition de la justice? Ce n'est pas l'individu, qui n'en a pas le pouvoir, et qui ne pourrait pas l'exercer sans porter atteinte à la liberté de ses semblables, ou sans méconnaître la première règle de la justice générale. La société ne peut y satisfaire que d'une manière très-limitée et très-imparfaite : car d'abord elle ne s'occupe et ne doit s'occuper que des actions qui lui sont utiles ou nuisibles, qui touchent à l'intérêt ou à la sécurité de tous. Or, l'homme n'a-t-il pas aussi la faculté d'agir sur lui-même, et, selon l'usage qu'il fait de cette faculté, ne doit-il pas être regardé comme vertueux ou coupable? Par exemple, on peut être un grand citoyen, et avoir des mœurs infâmes. De plus, il est évident que la société, dans la sphère de sa juridiction, tient compte du succès plutôt que des efforts, du résultat plutôt que des intentions : or, ce sont les intentions surtout et les efforts au prix desquels on a cherché à les réaliser qui constituent le mérite et la vertu. Enfin la société est exposée à se tromper et sur les actions et sur les personnes qui la servent ou

qui lui nuisent; et parmi celles qui méritent au plus haut point sa sévérité ou sa reconnaissance, il y en a beaucoup qu'elle n'atteint pas. Ainsi, comment récompenserait-elle les hommes qui donnent leur vie pour la défendre? Quel châtiment pourrait-elle infliger à ceux qui bravent à la fois et la honte et la mort? L'expérience nous apprend, en effet, que le crime a son courage et en quelque sorte son héroïsme aussi bien que la vertu. La société n'a donc pas, dans le vrai sens des mots, le pouvoir de récompenser et de punir; elle n'a que celui d'encourager et de réprimer; et les moyens qu'elle fait servir à cette double fin varient nécessairement suivant les lieux et les temps, suivant l'état des croyances, des idées et des mœurs : aux époques de barbarie les récompenses matérielles et les châtiments barbares; dans les temps de civilisation on agit sur la fortune, sur la liberté, et principalement sur l'honneur. Ce n'est pas à l'humanité, ce n'est pas à cette vie qu'il faut demander une véritable rémunération. La justice distributive, telle que la raison est forcée de la concevoir, se confond entièrement avec la justice divine, et ne peut s'appliquer à l'homme que sous la condition de l'immortalité (voy. ce mot). Mais la justice de Dieu s'accorde nécessairement avec sa sagesse et sa miséricorde, c'est-à-dire avec la raison et avec l'amour considérés dans leur essence éternelle. Il ne faut donc point se représenter l'autre vie pleine de supplices arbitraires et qui paraîtraient avoir pour but moins l'expiation que la vengeance.

On peut consulter sur le sujet de cet article : Platon, *de la République*, liv. I; — Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. V; — Cicéron, *de Officiis* et *de Finibus bonorum et malorum*; — Kant, *Principes métaphysiques du droit*, introduction; — M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, édition de 1846, t. II, 21ᵉ et 22ᵉ leçons; t. III, 7ᵉ, 8ᵉ, 9ᵉ et 10ᵉ leçons; *Justice et Charité* dans les petits traités publiés par l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1849, in-18; enfin tous les ouvrages de philosophie principalement consacrés au droit et à la morale.

JUSTI (Johann-Heinrich-Gottlob), publiciste allemand, né à Brüken en Thuringe, vers 1715, fut un moment professeur au *Theresianum* de Vienne, entra ensuite dans l'administration en Suède, et en Prusse, où il parvint à une situation assez considérable, comme directeur des mines. Il était sous le coup d'une accusation de concussion, quand il mourut en prison, en 1771. La plupart de ses ouvrages, très-nombreux, traitent de l'économie politique. L'histoire de la philosophie lui doit cependant une courte mention : il a présenté à l'Académie de Berlin deux dissertations, l'une sur les monades et l'autre sur l'optimisme, qui toutes deux obtinrent le prix et furent publiées par cette société. La philosophie de Leibniz y est discutée et critiquée avec une véhémence que l'Académie dut tempérer. Le système des monades, tel que Leibniz l'a développé, et celui des *êtres simples*, qui appartient plus particulièrement à Wolf, sont exposés avec une grande clarté, et ensuite réfutés dans leurs propositions essentielles. Toute cette doctrine repose, suivant Justi, sur ce prétendu principe : « Il n'y a pas de composés sans des simples. » Mais d'où peut-on légitimement tirer cette assertion? Ce n'est pas de l'expérience puisque jamais on n'a vu d'êtres simples; ce n'est pas de la réflexion qui nous découvre quelque chose de nos âmes; c'est encore moins un jugement de la raison. Tout au plus est-ce une vérité en géométrie ou en arithmétique, et encore, au lieu de monades ou d'êtres simples, il faudra parler d'unités ou de points. Cet axiome, dit-on, est une suite nécessaire du principe de la raison suffisante : mais ce principe implique seulement que les composés aient des parties, et non pas que ces parties soient simples. D'ailleurs il y a d'autres difficultés insolubles contre cette métaphysique : des êtres simples ne peuvent constituer des êtres composés; et de plus, si les monades ont la même essence que les esprits, et si plusieurs monades constituent le corps, pourquoi nos âmes qui leur sont semblables par leur nature et par leur état interne ne formeraient-elles pas des êtres comparés, des agrégats, des substances étendues? Ces objections contre la monadologie et celles qui sont dirigées ailleurs contre la théodicée ont souvent été opposées au système de Leibniz : Justi a eu le mérite de les exprimer un des premiers et avec beaucoup de précision. Voir *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale etc. sur le système des monades*, Berlin, 1748. L'opuscule de Justi est imprimé en allemand et en français; — *Dissertation qui a remporté le prix etc. sur l'optimisme*, Berlin, 1755; — *Écrits de morale et de philosophie* (all.), Berlin, 1760-1761, 2 vol.

JUSTIN (Saint), martyr. Quelques passages, desquels il résulte que saint Justin, martyr, n'était pas étranger à la connaissance de la sagesse antique, l'ont fait regarder comme un philosophe platonicien converti à la foi de l'Évangile. L'examen de ses ouvrages ne justifie pas complétement cette supposition. Il est le premier des apologistes du christianisme, et ses écrits ont fourni à la cause dont il prit la défense des arguments qui sont encore reproduits de nos jours dans les chaires et dans les ouvrages où l'on se propose le même objet. Quant à ses connaissances philosophiques, elles furent plus étendues que profondes, et il eut plus d'érudition que de critique. Il cite les noms de plusieurs philosophes tels que Pythagore, Thalès, etc., sans faire connaître leurs doctrines, ou en les faisant connaître très-imparfaitement. On s'en convaincra facilement en lisant les premières pages du *Traité de la Monarchie* et du *Dialogue avec Tryphon*, et quelques autres en petit nombre de la *Première* et de la *Seconde Apologie*.

La manière dont saint Justin conçut la défense du christianisme contre ses adversaires du second siècle, païens, juifs et philosophes, le mit dans la nécessité de rapporter leurs diverses opinions pour les combattre. Il oppose aux païens les passions et les faiblesses tout humaines de leurs dieux; aux juifs, l'accomplissement des prophéties; aux philosophes, les contradictions de leurs doctrines et les rivalités de leurs écoles. Il eût été plus philosophique d'en chercher l'accord et l'harmonie. A ses yeux, les seuls véritables sages, les seuls éclairés de lumières supérieures, sont les prophètes : aussi son principal argument est-il puisé dans leur véracité constatée par les événements qui donnèrent naissance au christianisme : argument valable contre les Juifs, mais dont la philosophie n'est appelée ni à réclamer ni à repousser l'assistance. Il est donc évident que les opinions contradictoires des philosophes sur les notions abstraites de la raison et les principes métaphysiques des choses, n'ont aucun rapport favorable ou défavorable avec des preuves empruntées surtout à l'histoire. On ne saurait trop faire remarquer que le terrain des livres saints et celui de la philosophie sont entièrement différents, et que toute comparaison établie entre ces deux ordres d'idées manque

nécessairement de justesse. Quel lien commun, par exemple, peuvent avoir la théorie des idées, à l'occasion de laquelle saint Justin triomphe du désaccord si connu de Platon et d'Aristote (*Exhortations aux Gentils*), et l'harmonie des faits avec les prophéties; et, d'un autre côté, dans quelle partie de leurs livres les prophètes ont-ils traité la question que la théorie des idées prétend résoudre?

Ailleurs, il est vrai, saint Justin ne semble pas si dédaigneux de la sagesse des anciens. Ce qu'il reprend dans Platon, « ce n'est pas que sa doctrine soit contraire à celle de Jésus-Christ, c'est qu'elle ne soit pas d'accord avec elle-même, » reproche qu'il adresse aussi aux stoïciens, etc. (*Première Apologie*). Il porte même, dans un autre endroit, beaucoup plus loin la faveur pour la philosophie; il enseigne que le Verbe divin est la raison, et que le genre humain y participe tout entier. Le passage de la *Seconde Apologie* dans lequel il tire les conséquences de ce principe est trop digne d'attention pour que nous ne prenions pas la peine de le traduire. « On nous a fait connaître, dit-il, que le Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe et la raison, à laquelle participe le genre humain tout entier, comme nous l'avons précédemment démontré. Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont chrétiens, même quand ils ont été considérés comme *athées* par leurs contemporains. Tels furent, chez les Grecs, Socrate, Héraclite; tels furent, chez les *barbares*, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie, et beaucoup d'autres.... De même ceux qui vécurent avant les temps du Christ, et s'éloignèrent pendant toute la durée de leur existence de la raison et du Verbe, demeurèrent inutiles, ἀχρηστοι (l'auteur joue ici sur le mot), ennemis du Christ, et persécuteurs de ceux qui passèrent leur vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent, et ceux qui vivent encore unis à la raison et au Verbe sont chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. » On voit par là que l'idée d'une révélation primitive et universelle, d'un christianisme avant la venue de Jésus-Christ, qui a fourni de nos jours l'élément principal du système de M. l'abbé de Lamennais, se trouve dans saint Justin. C'est ce qui a fait dire à plusieurs écrivains, que ce Père avait regardé la philosophie platonicienne comme la préface du christianisme.

Quoique nous venions de reconnaître que saint Justin n'eut de la philosophie qu'une connaissance peu profonde, il est certain qu'il n'était point étranger à la connaissance des écoles de la Grèce, et que c'est à cette circonstance qu'il dut d'être le premier qui tentât de réunir la foi du chrétien à la science du philosophe, dont toute sa vie il porta le costume. Alors même qu'il fait ressortir l'incertitude de la raison et de la philosophie, on voit bien que celle-ci lui est familière, et qu'il en subit presque à son insu l'influence. Ce syncrétisme n'en est pas moins un fait remarquable dans l'histoire de l'esprit humain à cette époque reculée de notre ère, où il se montre pour la première fois; il ne se fait point remarquer dans les écrivains antérieurs, qui suivent tous exclusivement la méthode apostolique. Saint Justin ouvre donc une voie nouvelle qui sera parcourue après lui par Athénagore, saint Clément d'Alexandrie et Origène, mais que des esprits moins abstraits se hâteront d'abandonner, pour rentrer dans la tradition exclusive de la prédication évangélique.

En effet, il est facile de remarquer dans saint Justin des opinions qui sans doute ne parurent point à tous contraires au christianisme, mais qui sont néanmoins du nombre de celles qui n'ont point résisté à l'épreuve du temps et du développement de la doctrine chrétienne. Ainsi, Dieu, le Verbe et l'Esprit sont à ses yeux trois principes inégaux en nature et en dignité dont le premier seul est Dieu (*Seconde Apologie*). Ailleurs il suppose une matière préexistante à l'acte de la création, et s'appuie sur les livres de Moïse pour en donner la preuve (*Première Apologie*); les âmes, selon lui, ne sont pas immortelles par leur essence propre, mais par un acte secondaire de la bonté divine; et il laisse entrevoir (*Dialogue avec Tryphon*) que plusieurs d'entre elles pourraient bien, par un autre acte de cette même volonté, mourir tout entières.

Il est de l'essence des sentiments élevés et purs de disposer l'esprit à sonder les vérités morales et intellectuelles. Le christianisme, à son origine, inspira des sentiments étrangers au paganisme, mais ne les appuya pas sur une doctrine philosophique; ceux donc d'entre les chrétiens qui éprouvèrent le besoin d'opérer cette union, durent tourner les yeux vers le platonisme, dont la grandeur n'était pas au-dessous des élans de leurs cœurs. C'est ce qui arriva à saint Justin, qui le premier entra dans cette voie. Il ne faut pas cependant lui demander un ensemble bien coordonné de vérités mises en rapport les unes avec les autres. Puisés aux sources diverses du christianisme, de la philosophie platonicienne et de l'école juive d'Aristobule et de Philon, les principes de ce Père présentent de fréquentes contradictions et plus d'une grave difficulté. Le christianisme avait surtout besoin de rester pratique, à la portée de tous, pour suffire à l'étendue de ses destinées; l'élément philosophique introduit par saint Justin compliquait son action. Accepté sans objection par les contemporains dans les écrits de ce Père, il devint suspect dans Origène. Saint Justin ne paraît pas avoir été assez versé dans l'étude du platonisme pour ajouter quelque chose aux connaissances philosophiques de son temps; il l'était trop pour que le christianisme ne fût pas mêlé dans ses ouvrages à des éléments étrangers jusqu'alors à la tradition des apôtres, et dont plusieurs ne furent peut-être pas sans influence sur les erreurs dont on accusa Tatien, son disciple. Du reste, il se montra chrétien parfaitement pur, du moins par ses vertus et sa ferveur. Né à Sichem (*Flavia Neapolis*), en Palestine, l'an 89 de Jésus-Christ, d'une famille païenne, il embrassa le christianisme à l'âge d'environ trente ans, et souffrit, dit-on, le martyre à Rome, l'an 167, sous le règne de Marc-Aurèle et de Lucius Verus.

Les ouvrages que l'on reconnaît comme appartenant à saint Justin, et dont nous avons cité plusieurs, sont : 1° le *Traité de la Monarchie ou de l'Unité de Dieu*; 2° le *Discours aux Grecs*; 3° les deux *Apologies*; 4° le *Dialogue avec le Juif Tryphon*; et 5° la *Lettre à Diogénète*. Toutefois l'authenticité de cette dernière est contestée par quelques critiques.

On a fait plusieurs éditions et traductions latines ou françaises, soit de la totalité des œuvres de saint Justin, soit de ses divers traités particuliers. Une des meilleures éditions, sans qu'elle soit irréprochable, est celle de Paris, in-f°, 1636. On en a donné récemment une en Allemagne, en 2 vol, in-8.

On peut consulter Henri Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*; — Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1861, in-8.

H. B.

JUSTINIANI (Laurent), né à Venise en 1381,

d'une des premières familles de cette ville, prit l'habit régulier dans le monastère des chanoines de Saint-Georges, et consacra toute sa vie aux exercices et aux études ascétiques. Il mourut en 1455, avec le titre de premier patriarche de Venise. Ce fut un des plus célèbres mystiques du XVe siècle. Dans le recueil de ses œuvres publiées en 1606, in-f°, se trouvent les traités suivants, dont les titres font assez connaître l'esprit: *Lignum vitæ; — de Casto connubio verbi et animæ; — Fasciculus amoris; — de Spirituali interitu animæ; — de Gradibus perfectionis*, etc. Laurent Justiniani est un des plus intelligents disciples de saint Bonaventure : il a été canonisé comme son maître.

KABBALE et plus communément CABALE ou CABBALE (de l'hébreu *kabbalah*, dont le sens propre est *réception*, mais que, par une substitution d'idées très-facile à expliquer, on traduit par *tradition*). C'est le nom d'une doctrine théologique dans la forme, philosophique au fond, et surtout métaphysique, qui a pris naissance chez les Juifs environ deux cents ans avant l'ère chrétienne, et qui circulait secrètement parmi eux jusqu'à la fin du XVe siècle, époque à laquelle elle commença à préoccuper l'érudition chrétienne. Les Juifs, en général, n'ignoraient pas l'existence de ce mystérieux enseignement; mais ils n'osaient pas en approcher; ils le regardaient comme un secret terrible auquel de grands dangers étaient attachés aussi bien qu'une grande puissance, et qui à peine pouvait être entendu impunément par les plus purs et les plus sages en Israël. Il faut lire dans le *Talmud* le récit merveilleux des prodiges accomplis par la *merkabah* (on nomme ainsi la partie la plus sublime de la science kabbalistique), et aussi des périls qui la rendaient inabordable. Quatre célèbres docteurs avaient osé descendre dans cet abîme : un seul sortit sain et sauf; les trois autres y laissèrent ou la vie, ou la raison, ou la foi.

On explique très-diversement l'origine de la kabbale. Les adeptes de cette science, parmi lesquels il faut comprendre plusieurs mystiques chrétiens, tels que Raymond Lulle, Pic de la Mirandole, Reuchlin, Guillaume Postel, Henri Morus, la regardent comme une tradition divine aussi ancienne que le genre humain. Ils supposent qu'un ange appelé Raziel, c'est-à-dire l'ange des mystères, vint par l'ordre de Dieu l'enseigner à Adam, dans le moment où celui-ci, chassé du paradis terrestre et accablé par sa chute, avait besoin pour se relever d'un secours surnaturel. D'autres moins ambitieux ne la font remonter que jusqu'aux temps de Moïse, soutenant qu'elle a été révélée sur le mont Sinaï en même temps que la loi, et conservée à l'état de tradition chez un petit nombre de sages, jusqu'au retour de la captivité de Babylone. Enfin, comme un excès en provoque toujours un autre, plusieurs critiques n'ont vu dans la kabbale qu'une servile imitation du mysticisme arabe; de ce mysticisme bizarre, exalté, qui s'est développé au commencement du XIe siècle par le contact des idées d'Alexandrie avec l'esprit musulman, et dont Avicenne (voy. IBN-SINA) est l'expression la plus complète. Il résulterait de cette supposition que les livres kabbalistiques réputés les plus anciens ne sont qu'une imposture forgée à plaisir, et que le plus important de ces livres, celui qui a pour nom le *Zohar*, est une compilation indigeste d'un rabbin espagnol du XIIIe siècle, appelé Moïse de Léon. De ces différentes opinions, les deux premières sont au-dessous de la critique : nous ne les avons citées que pour montrer de quel culte superstitieux la kabbale a été l'objet. La troisième, quoique soutenue avec beaucoup de talent par des savants du premier ordre, a contre elle des témoignages et des faits de toute nature. Quand on examine la kabbale en elle-même, quand on la compare aux doctrines analogues, et qu'on réfléchit à l'influence immense qu'elle a exercée, non-seulement sur le judaïsme, mais sur l'esprit humain en général, il est impossible de ne pas la regarder comme un système très-sérieux et parfaitement original. Il est tout aussi impossible d'expliquer sans elle les nombreux textes de la Mischna et du Talmud, qui attestent chez les Juifs l'existence d'une doctrine secrète sur la nature de Dieu et de l'univers, au temps où nous faisons remonter la science kabbalistique.

La kabbale, dès son origine, se partageait en deux branches: l'une qu'on appelait l'histoire de la Genèse (*Maasseh bereschit*), était une explication symbolique de la création, ou une théorie de la nature; l'autre ayant pour titre l'histoire du Char céleste (*Maasseh merkabah*), c'est-à-dire du char dont il est question dans la vision d'Ézéchiel, formait un système de théologie et de métaphysique, où le développement nécessaire des attributs divins était représenté comme la cause de tous les êtres. On n'attribuait pas à la première le même degré de sainteté et d'importance qu'à la seconde. Celle-là pouvait être enseignée intégralement par un homme à un autre; celle-ci ne devait être divulguée qu'avec des précautions et des restrictions infinies. Peu à peu on rédigea ces deux sciences, d'abord confiées exclusivement à la mémoire des adeptes. Quelques rares manuscrits, conçus dans le style des anciens oracles, passaient mystérieusement de main en main, en augmentant toujours de volume. Ainsi se formèrent, dans l'espace de plusieurs siècles, les deux principaux et plus anciens monuments de la kabbale, le *Sepher iecirah* et le *Zohar*, dont le premier correspond à l'histoire de la Genèse, le second à l'histoire du Char céleste. Nous ne les considérons donc ni l'un ni l'autre comme l'ouvrage d'un seul auteur; nous n'attribuons pas, comme on l'a fait pendant longtemps et sans aucun motif, le *Sepher iecirah* à Akibah, ni le *Zohar* à Simon ben-Jochaï, quoique Simon ben-Jochaï et ses disciples y aient, selon toute apparence, la plus grande part; et par ce moyen s'évanouissent à la fois les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de ces livres.

Ce qui frappe tout d'abord chez les kabbalistes et fait même partie de leur originalité, c'est la forme sous laquelle ils exposent généralement leur doctrine. Comme s'ils n'osaient pas se l'avouer à eux-mêmes, ou pour en dissimuler aux autres toute la hardiesse, ils s'efforcent ou se donnent l'air de la tirer de l'Écriture sainte; et comme l'Écriture sainte ne se prête en aucune manière à ce dessein, ils prennent avec elle les plus étranges libertés. Ne tenant pas le moindre compte de la valeur des mots ni des lois du langage, ils substituent partout au sens naturel un sens allégorique, qui, ainsi que l'on doit s'y attendre, est l'expression de leurs opinions préconçues. Les événements de l'Ancien Testament, les cérémonies qu'il prescrit, ne sont à leurs yeux que des symboles, ou, pour traduire leurs propres paroles, qu'un vêtement souvent grossier sous lequel se cachent et le corps et l'âme de la loi. Par le corps ils entendent le sens moral des livres révélés; par l'âme le sens mystique; mais il y a aussi une âme pour cette âme, ou un degré supérieur de sagesse et de perfection auquel n'arrivent qu'un très-petit nombre d'élus. Indépendamment de cette manière d'interpréter l'Écriture, qu'on trouve aussi chez Philon; qui

avant Philon avait déjà été pratiquée par les thérapeutes, et qui passa ensuite, avec tous ses abus, à Origène, les kabbalistes se servaient encore d'autres procédés, plus artificiels, pour rattacher en apparence leurs idées philosophiques aux textes sacrés, et pour frapper l'imagination par des effets imprévus : par exemple, en prenant soit la première, soit la dernière lettre de chacun des mots dont se compose un verset des livres saints, ils formaient un mot nouveau qui en révélait le sens mystique; ou bien ils changeaient la valeur des lettres en remplaçant la première par la dernière, *aleph* par *tau*, c'est-à-dire *alpha* par *oméga*, et réciproquement; ou enfin ils substituaient aux lettres dont les mots sont composés les nombres que ces lettres représentent dans le système de numération des Hébreux, pour en former ensuite les plus étranges combinaisons. Ce n'est qu'à l'aide de ces moyens, employés au même rôle que les instruments de torture, qu'ils pouvaient forcer la Bible à leur rendre témoignage : car il ne faut pas se faire illusion, la kabbale est panthéiste. L'existence d'un seul être se développant éternellement sous des formes diverses, et tirant de sa substance, par une suite indéfinie d'émanations, non-seulement l'univers avec tout ce qu'il contient, mais la force même qui l'a créé avec ses propres attributs, voilà le dernier mot de chacun des deux ouvrages dont nous avons parlé précédemment et que nous allons essayer de faire connaître par une rapide analyse.

Le *Sepher iecirah*, c'est-à-dire le *Livre de la création*, est une espèce de monologue placé dans la bouche d'Abraham, et où nous apprenons comment le père des Hébreux a dû comprendre la nature pour se convertir à la croyance du vrai Dieu. Cette bizarre composition ne comprend pas plus que quelques pages écrites d'un style énigmatique et sentencieux comme celui des oracles; mais sous cette obscurité étudiée et à travers le voile de l'allégorie, elle nous laisse apercevoir cependant l'idée même de la kabbale. Elle nous montre tous les êtres, tant les esprits que les corps, tant les anges que les éléments bruts de la nature, sortant par degrés de l'unité incompréhensible, qui est le commencement et la fin de l'existence. C'est à ces degrés toujours les mêmes, malgré la variété infinie des choses; c'est à ces formes immuables de l'être que le *Sepher iecirah* donne le nom de séphiroths. Elles sont au nombre de dix. La première, c'est l'esprit du Dieu vivant ou la sagesse éternelle, la sagesse divine identique avec le Verbe ou la parole. La seconde, c'est le souffle qui vient de l'esprit ou le signe matériel de la pensée et de la parole, en un mot l'air, dans lequel, selon l'expression figurée du texte, ont été gravées et sculptées les lettres de l'alphabet. La troisième, c'est l'eau, engendrée par l'air, comme l'air est engendré par la voix ou par la parole; l'eau épaissie et condensée produit la terre, l'argile, les ténèbres et les éléments les plus grossiers de ce monde. La quatrième des séphiroths, c'est le feu, qui est la partie subtile et transparente de l'eau, comme la terre en est la partie grossière et opaque. Avec le feu, Dieu a construit le trône de sa gloire, les roues célestes, c'est-à-dire les globes semés dans l'espace, les séraphins et les anges. Avec tous ces éléments réunis, il a construit son palais et son temple, qui n'est autre chose que l'univers. Enfin les quatre points cardinaux et les deux pôles nous représentent les six dernières séphiroths. Le monde, selon le *Sepher iecirah*, n'est point séparé de son principe, et les derniers degrés de la création forment un seul tout avec le premier. « La fin des séphiroths se lie, dit-il, à leur principe, comme la flamme au tison : car le Seigneur est un, il n'y en a pas un second. Or, en présence de l'un, à quoi servent les nombres et les paroles ? »

Les séphiroths, telles qu'on les comprend ici, ne sont donc pas autre chose que les nombres considérés comme les formes générales de l'existence; mais là ne s'arrête pas le symbolisme du *Sepher iecirah :* supposant que le monde doit être l'image de la parole, par laquelle il a été formé, il veut nous montrer dans les éléments de la parole, dans les matériaux indispensables du discours, représentés par les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, les mêmes rapports, les mêmes harmonies et les mêmes contrastes qui marquent le plan de la création. Ces vingt-deux lettres, combinées avec les dix premiers nombres, forment les *trente-deux voies merveilleuses de la sagesse* par lesquelles, dit le texte, Dieu a fondé son nom. On se figure sans peine tout ce qu'il y a d'arbitraire dans une pareille conception; aussi ne voyons-nous aucun motif de nous y arrêter longtemps. Il nous suffira de remarquer que, dans cette dernière partie, la conclusion est la même que dans la première : c'est l'unité élevée au-dessus de tout et regardée à la fois comme la substance et la forme de choses; c'est Dieu considéré comme la source commune des nombres et des lettres, dont les uns nous représentent la nature des êtres, et les autres leur arrangement, leurs combinaisons et leurs rapports; c'est enfin le principe de l'émanation substitué ouvertement à celui de la création.

Mais c'est dans le *Zohar* (ce mot signifie la lumière) que les kabbalistes ont déposé leurs plus secrètes pensées et développé toutes les conséquences de leur principe. C'est là que leur système se montre dans toute son audace et dans sa mystique originalité, soit qu'ils cherchent à définir la nature de Dieu, soit qu'ils nous expliquent l'origine et la formation du monde, soit qu'ils nous dévoilent les destinées de l'âme humaine : toutes les idées, en effet, que le *Zohar* nous présente confusément, en forme de commentaire sur les textes bibliques, peuvent se partager entre ces trois questions éternellement agitées et éternellement inépuisables. Nous commencerons par celle de la nature divine : car c'est de là que découle tout le reste. Nous sommes ici en Orient, où les règles de la méthode n'ont pas une grande autorité, et où l'on regarderait comme un blasphème de ne pas donner à Dieu le premier rang dans la pensée.

L'Être infini, tel que le conçoivent les auteurs du *Zohar*, ou pour lui conserver le nom qu'ils lui ont consacré dans leur langue, l'En-Soph, n'est pas le Dieu créateur de l'Écriture sainte; ce n'est pas cet être entièrement distinct ou plutôt séparé du monde, à qui le monde n'est pas nécessaire et qui, avant qu'il existât, se suffisait à lui-même, plongé dans la contemplation de sa perfection ineffable : c'est la substance et, comme dirait Spinoza, la cause immanente, le principe à la fois passif et actif de tout ce qui est; ou plutôt lui seul il est véritablement dans l'éternité et dans l'immensité, dans le temps et dans l'espace; il n'y a qu'un seul être, qui est lui : car lui c'est tout, et ce que nous prenons pour des existences indépendantes ou tout au moins différentes les unes des autres, n'est que l'expression variée de son existence unique. Ce serait une erreur de croire qu'il n'est que la substance des êtres que nous connaissons ou qui existent actuellement; il embrasse aussi le possible, et même ce qui est au-dessus du possible, ce que notre raison ne saurait concevoir; il dépasse de toutes les proportions de l'infini

l'univers, qui est lui-même sans bornes. Mais avant d'avoir produit l'univers, ou, ce qui a le même sens dans ce système, avant d'avoir revêtu aucune forme et imposé aucune mesure à son infinitude, il était absolument ignoré de lui-même et, à plus forte raison, des autres êtres, qui n'existaient pas encore ; il n'avait ni sagesse, ni puissance, ni bonté, ni aucun autre attribut : car un attribut suppose une distinction et, par conséquent, une limite. « Il était alors, dit le texte, comme une mer : car les eaux de la mer sont par elles-mêmes sans limites et sans forme.» Dans cet état on l'appelle l'*Ancien des anciens*, le *Mystère des mystères*, l'*Inconnu des inconnus*. C'est le *mysterium magnum* des philosophes hermétiques et la *racine ténébreuse*, ou les *ténèbres primitives* de Jacob Boehm (voy. ce nom).

La première forme sous laquelle, en sortant de ces ténèbres, l'En-Soph ou l'Être infini se manifeste à lui-même, c'est celle des dix séphiroths. Mais il ne faut pas confondre les séphiroths du *Zohar* avec celles du *Sepher iecirah :* celles-ci, comme nous l'avons vu, ne s'appliquent qu'à l'univers déjà créé, laissant en dehors de leur sphère la cause ou la substance immuable de l'univers; celles-là, au contraire, servent d'intermédiaire entre l'Être infini et la création : elles nous montrent le principe absolu des choses bien avant que le monde soit formé, devenant par degrés l'essence divine, se donnant tous les attributs qui lui manquent, se rendant propre à l'œuvre qu'il doit accomplir plus tard, et prenant possession de lui-même dans l'éternité avant de se répandre au dehors, et de remplir de son éclat le temps et l'espace. On les a comparées à des vases de différentes formes ou à des verres nuancés de diverses couleurs. Quel que soit le vase qui la recueille, la substance absolue des choses demeure toujours la même, et la lumière divine, comme celle du soleil, ne change pas de nature avec le milieu qu'elle traverse. Il faut seulement remarquer que ces vases et ces milieux n'ont aucune existence qui leur soit propre ; ils ne sont que les limites que le principe des êtres s'est imposées successivement pour donner un but et un plan à son activité, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, les différentes ombres dont la lumière divine a dû couvrir sa splendeur, afin de pouvoir se contempler elle-même et se laisser contempler. On conçoit, d'après cela, que les séphiroths aillent toujours en décroissant, c'est-à-dire que plus elles s'éloignent de leur source, plus elles perdent de leur éclat et de leur puissance.

La première se nomme le *diadème* ou la *couronne ;* elle nous représente, non plus ce tout sans forme et sans nom dont nous avons parlé précédemment, ou ce mystérieux inconnu qui a existé avant les choses, on pourrait dire avant Dieu lui-même, mais l'infini distingué du fini, l'être considéré en lui-même dans la plus entière concentration de ses attributs et de ses forces. Son nom, dans l'Écriture, signifie *je suis*, et le signe matériel qu'on lui a donné pour symbole, c'est le point ou le plus petit caractère de l'alphabet hébreu, la lettre *iod*. Cette concentration absolue de l'être en lui-même nous mettant dans l'impossibilité de rien discerner en lui, et de lui donner un attribut, une qualité plutôt qu'une autre, on l'appelle aussi le *non-être*. C'est avec ce non-être, et nullement avec le néant proprement dit, que le monde a été fait ; la *Tête blanche* et l'*Ancien*, dont il est si fréquemment question dans le *Zohar* (nous ne parlons plus ici de l'*Ancien des anciens*), sont la même forme de l'existence, ainsi nommée à cause du rang qu'elle occupe dans l'ensemble des manifestations divines.

Du sein de cette unité indivisible sortent parallèlement deux autres séphiroths, dont l'une, représentée comme un principe actif ou masculin, reçoit le nom de *sagesse ;* l'autre est un principe passif ou féminin, et s'appelle l'*intelligence*. Il s'agit ici de la raison éternelle ou du Verbe incréé et de la conscience qu'il a de lui-même, de la totalité des idées, sur le modèle desquelles le monde a été construit, ou, comme d'autres le croient, du sujet et de l'objet de la pensée se développant du sein de l'Être, où ils existent primitivement confondus. La sagesse est aussi nommée le Père, car elle a, dit-on, engendré toutes choses. L'intelligence, c'est la Mère, conformément à ces paroles de l'Écriture : « Tu appelleras l'intelligence du nom de Mère. » De leur éternelle et mystérieuse union sort un fils qui, prenant à la fois, selon les expressions du *Zohar*, les traits de son père et de sa mère, leur rend témoignage à tous deux ; ce fils, c'est la science, qu'il faut bien se garder de confondre avec la sagesse : la science ne possède pas une existence distincte et ne compte pas parmi les séphiroths; elle n'est qu'une image affaiblie où viennent se réfléchir les deux attributs précédents.

Ces trois principes : l'être absolument un, la raison éternelle ou le Verbe, et la conscience que la raison a d'elle-même, forment dans le *Zohar* une trinité indivisible. On les représente sous la forme de trois têtes confondues en une seule, et on les compare au cerveau qui, sans perdre son unité, se partage en trois parties, et, au moyen de trente-deux paires de nerfs, se répand dans tout le corps. Quelquefois les trois termes, ou, si l'on veut, les trois personnes de cette trinité, figurent trois époques différentes dans le développement général des êtres, considéré comme identique au développement de la pensée ; c'est, comme on peut se le rappeler, sur la même base qu'un des plus grands métaphysiciens de notre siècle a édifié son système. Nous n'accusons pas Hegel d'avoir cherché ses inspirations chez les docteurs juifs ; nous voulons montrer seulement combien le champ de la métaphysique est borné, et à quel point l'esprit humain se ressemble. Lorsqu'on croit avoir atteint le plus haut degré d'originalité, il se trouve le plus souvent qu'on a revêtu d'une forme nouvelle une erreur ou une vérité déjà oubliée depuis des siècles.

Les sept séphiroths dont il nous reste encore à parler se développent de la même manière que les précédentes. Du sein de l'*intelligence* sortent parallèlement deux nouveaux principes, l'un actif et l'autre passif, l'un masculin et l'autre féminin : c'est la *grâce* et la *justice*, ou la *grandeur* et la *puissance*, que l'on appelle les deux bras de Dieu ; avec le premier, il répand la vie ; avec le second, il la retire ou la gouverne, et la modère. Mais ces deux attributs ne pouvant se passer l'un de l'autre, la justice appelant la grâce, et la grâce ou la bonté ne se concevant pas sans règle et sans justice, on les a réunis dans un centre commun qui est la *beauté*. La beauté est donc le résumé, la plus haute expression de tous les attributs moraux, ou l'harmonie du bien ; ces trois séphiroths forment, comme les précédentes, une trinité indivisible. Il en est de même des trois suivantes que l'on nomme le *triomphe*, la *gloire* et le *fondement*. Par le *triomphe* et la *gloire*, il faut entendre l'extension ou la multiplication et la force, c'est-à-dire le principe de l'étendue et du nombre, et le principe de l'action; c'est la définition qu'en

donne le *Zohar* lui-même, en ajoutant que de ces deux principes dérivent toutes les forces de la nature; le *fondement*, c'est la réunion de toutes ces forces dans une seule, ou le principe générateur de l'univers : aussi lui a-t-on donné pour symbole l'organe de la génération. Quant à la dernière des séphiroths, elle exprime, non pas un attribut nouveau, mais l'harmonie qui existe entre les attributs précédents et leur domination absolue sur le monde; son nom c'est la *royauté*.

Ces dix séphiroths forment ensemble l'homme idéal ou céleste, le premier Adam (*Adam Kadmon*), le médiateur éternel entre Dieu et la création. Elles se divisent, comme on vient de le voir, en trois classes, dont chacune nous présente la Divinité sous un aspect différent, mais toujours sous la forme d'une trinité. Les trois premières sont purement intellectuelles ou métaphysiques : elles expriment l'identité absolue de l'existence et de la pensée; les trois suivantes ont un caractère moral : d'une part, elles nous montrent l'identité de la bonté et de la sagesse, c'est-à-dire du bien et du vrai; de l'autre, elles nous signalent le bien comme le principe et la source du beau; enfin, les trois dernières ont un caractère qu'on peut appeler physique; elles nous font concevoir l'infini tout à la fois comme la force motrice, le principe générateur et l'élément substantiel du monde. Ces trois ordres d'attributs ou ces trois trinités sont réunies à leur tour dans une trinité plus élevée : la couronne, c'est-à-dire l'être absolu; la beauté, c'est-à-dire l'être idéal; et la royauté, c'est-à-dire l'être se manifestant dans la nature. Voilà les trois personnes, ou, comme s'exprime le *Zohar*, les trois *visages* de cette trinité suprême. Le premier, c'est le *long visage* ou l'*ancien des jours*, le second c'est le *roi*, et le troisième la *reine* ou la *matrone*. Nous insistons sur ces noms et ces représentations symboliques, parce qu'ils sont nécessaires à l'intelligence des idées.

Après avoir formé ses propres attributs, ou, pour parler plus exactement, après qu'il s'est engendré lui-même, Dieu procède de la même manière à la génération des autres êtres. En effet, malgré la distinction généralement admise par les kabbalistes entre le monde de l'émanation (*olàm acilout*), composé des seules séphiroths; le monde de la création (*olàm beriah*), formé par les âmes et les purs esprits; le monde de la formation (*olàm iecirah*), occupé par les corps célestes; et enfin ce monde purement terrestre, appelé aussi le monde de l'action (*olàm assiah*), il n'en est pas moins vrai que, dans leur croyance, tout sort également du sein de Dieu, tout participe également de son être, mais à des degrés divers, selon la distance qui se trouve entre les effets et la cause. La matière est le dernier anneau de cette chaîne dont l'homme céleste, ou l'Adam Kadmon est le premier; elle marque la limite où disparaissent à nos yeux l'esprit, la vie et même l'existence : car, lorsqu'on veut la distinguer des forces qui la meuvent et des formes qu'elle emprunte à l'intelligence, elle s'échappe comme une ombre des mains qui cherchent à la saisir.

Dans la plupart des systèmes de l'Orient, par exemple dans le gnosticisme, dans la philosophie d'Alexandrie, dans le mysticisme indien, la génération des êtres est regardée comme une déchéance, le monde comme une œuvre maudite, la vie comme un supplice auquel nous sommes attachés sans raison et sans but par le génie des ténèbres. Il n'en est pas de même dans la kabbale : identifiant d'une manière absolue l'être et la pensée, la sagesse et la puissance; donnant à Dieu la conscience de lui-même, et la jouissance de tous ses attributs au moment où, sous le nom d'Adam Kadmon, il entreprend de se faire connaître dans les régions du temps et de l'espace, les auteurs du *Zohar* ont dû nécessairement regarder le monde comme l'expression de la suprême raison, confondue elle-même avec la suprême bonté et le beau idéal. Aussi la création est-elle pour eux un acte d'amour, une *bénédiction*; ils considèrent comme un fait très-significatif que la lettre par laquelle Moïse a commencé le récit de la *Genèse* entre aussi la première dans le mot qui en hébreu signifie *bénir*. Rien, dans leur opinion, n'est absolument mauvais; rien n'est maudit pour toujours, pas même l'archange du mal. Il viendra un temps où Dieu lui rendra sa nature angélique et le nom qu'il portait autrefois dans le ciel. L'enfer aussi doit disparaître et se transformer en un lieu de délices : car, à la fin des temps, il n'y aura plus ni châtiments, ni épreuves, ni coupables; la vie sera une éternelle fête, un sabbat sans fin.

La démonologie du *Zohar*, ou ce que les kabbalistes entendent par les démons et les anges, n'est qu'une personnification tout à fait réfléchie des forces de la nature et des différents degrés de vie et d'intelligence qu'elle renferme dans son sein. Il ne faut pas croire, en effet, que les anges, qui jouent un si grand rôle dans leur système, soient pour eux ce qu'ils étaient dans la religion poétique du peuple; ils les représentent, au contraire, comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des messagers aveugles de la volonté divine, comme des forces qui se meuvent toujours dans la même direction. « Dieu, disent-ils, anima d'un esprit particulier chaque partie du firmament; aussitôt toutes les armées célestes furent formées et se trouvèrent devant lui. » Le chef de cette milice invisible, c'est l'ange Métatrône, ainsi appelé parce qu'il se trouve immédiatement au-dessous du trône de Dieu ou du monde Beriah, habité par les purs esprits. Sa tâche, c'est de maintenir l'unité, l'harmonie et le mouvement de toutes les sphères. Il a sous ses ordres des myriades de sujets qu'on a divisés en dix catégories, en l'honneur des dix séphiroths; ces anges subalternes sont aux diverses parties de la nature, ce qu'est leur chef à la nature tout entière : ainsi l'un préside aux mouvements de la terre, l'autre à celui de la lune, ou de quelque autre planète; celui-ci s'appelle l'ange du feu (Nouriel), celui-là l'ange de la lumière (Ouriel), etc.; quant aux démons, ils représentent les limites, ou, pour nous servir du terme consacré dans la kabbale, les *enveloppes* de l'existence, la décroissance successive de l'intelligence et de la vie. Ainsi que les anges, ils forment dix séphiroths, c'est-à-dire dix degrés où les ténèbres et le mal vont s'épaississant de plus en plus, comme dans les cercles infernaux du Dante.

La partie la plus remarquable, peut-être, du système que nous exposons ici, c'est celle qui concerne l'âme humaine et l'homme tout entier. L'homme, selon la kabbale, est à la fois le résumé et l'œuvre la plus accomplie de la création : par son âme, qui est le fond de son être, il est l'image de l'homme céleste, et participe, dans une mesure déterminée, à tous les attributs divins; par son corps il représente en petit l'univers et mérite le nom de microcosme : de là les rapports étranges, les mystiques correspondances que les auteurs du *Zohar* cherchent à établir entre les différentes parties de notre organisation et celles du monde extérieur; mais ce

qui doit surtout nous intéresser, c'est leur théorie psychologique et morale.

Image de la trinité divine, l'homme spirituel est formé aussi par la réunion de trois principes : 1° d'un *esprit*, auquel se rapportent nos facultés les plus élevées, foyer de la vie intellectuelle et contemplative ; 2° d'une *âme*, siége de la volonté et du sentiment, du vice et de la vertu, en un mot de tous les attributs et de toutes les facultés qui constituent la vie morale ; 3° d'un esprit plus grossier, immédiatement en contact avec le corps, principe des instincts, des sensations, des fonctions qui appartiennent à la vie animale. Ces trois principes ont beaucoup d'analogie avec les trois parties que Platon et Pythagore ont reconnues dans l'âme humaine. Ils ne doivent pas être pris pour de simples facultés qui dérivent simultanément d'une commune substance et ne peuvent pas s'exercer l'une sans l'autre : ils forment véritablement trois natures différentes, trois personnes, si l'on n'aime pas mieux dire trois âmes associées à une même destinée et unies avec des rangs inégaux dans une même conscience. Directement émané de Dieu sans la participation d'aucune puissance intermédiaire, l'esprit a son origine dans le Verbe, dans l'éternelle sagesse, appelée aussi l'Éden céleste ; l'âme proprement dite, dans la beauté, qui réunit en elle la miséricorde et la justice ; enfin le principe de la vie animale, dans les attributs inférieurs rassemblés sous le nom de royauté.

Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnaît encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'idée du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous : c'est cette même image que nous voyons si fréquemment mentionnée dans le *Zend-Avesta*, sous le nom de Ferouer ; enfin, sous le nom d'*esprit vital*, quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siége est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale, comme chez Aristote l'âme végétative ou nutritive se distingue de l'âme sensitive.

Ce n'est pas seulement par leur psychologie, mais par leur système tout entier que les auteurs du *Zohar* nous rappellent souvent la philosophie de Platon. En ramenant l'essence des choses à celle de la pensée, ils sont nécessairement arrivés à la théorie des idées ; et la théorie des idées les a conduits à son tour au dogme de la préexistence et de la réminiscence. Voici ces deux opinions très-nettement exprimées en quelques mots : « De même que, avant la création, tous les êtres étaient présents à la pensée divine, sous les formes qui leur sont propres, de même toutes les âmes humaines, avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu dans le ciel sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas, et tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le savaient avant d'y arriver. »

Malgré le panthéisme idéaliste qui fait le fond de leur cosmogonie et de leur théologie, les auteurs du *Zohar* admettent la liberté humaine, mais comme un mystère inexplicable ; et c'est pour concilier ce mystère avec la destinée inévitable des âmes, qu'ils adoptent, en l'ennoblissant, le dogme de la métempsycose. Ils veulent laisser à l'homme, avant de le faire rentrer dans sa source divine, le temps de développer toutes les perfections dont il porte en lui le germe indestructible ; ils veulent qu'il puisse acquérir par une suite d'épreuves la conscience de lui-même et de son origine : s'il n'a pas obtenu ce résultat dans une première vie, il en commencera une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où il dépend absolument de lui d'acquérir les vertus qui lui manquent. Le retour de l'âme dans le sein de Dieu est en même temps le but et la fin de toutes ces épreuves ; mais ce résultat, plein de jouissances ineffables pour le Créateur aussi bien que pour la créature, peut commencer avant la mort : il suffit pour cela d'aimer Dieu d'un amour désintéressé, sans aucun mélange du sentiment servile de la crainte, et de chercher à le connaître à la lumière directe de l'intuition plutôt que par le raisonnement. Au moyen de l'intuition et de l'amour, l'âme se dépouille du sentiment de son existence et se confond, ou plutôt se transforme dans son principe, au point de n'avoir plus d'autre pensée ni d'autre volonté que la pensée et la volonté de Dieu.

On le voit par cette courte exposition, la kabbale ne mérite ni l'enthousiasme qu'elle excita au XVIe siècle, quand on l'entrevit pour la première fois, avec des yeux prévenus, sous le voile épais qui la couvrait encore, ni le dédain qu'elle a inspiré à la critique moderne. Elle nous rappelle parfaitement et le temps et le pays où elle a reçu le jour : comme la plupart des systèmes de l'Orient, et surtout ceux qui ont paru aux environs de la naissance du christianisme, elle mêle ensemble la philosophie et la théologie, et d'un autre côté la science de l'esprit et celle de la nature. Historiquement, elle intéresse à la fois toutes les sciences ; il n'en est point qui n'ait ressenti son influence à un certain degré, et l'on peut signaler une suite de penseurs, comme Reuchlin, Paracelse, les deux Van-Helmont, Robert Fludd, Henri More, qui l'ont prise pour sujet ou pour base de toutes leurs recherches.

Il n'entre pas dans notre dessein de citer ici les innombrables commentaires qui ont été écrits en hébreu sur le *Zohar* et le *Sepher iecirah;* voici seulement les ouvrages qui peuvent être utilement consultés sur la kabbale par la majorité des lecteurs de ce recueil : Pic de la Mirandole, *Conclusiones cabalisticæ numero* XLVII, etc., t. I, p. 54 de ses Œuvres complètes, édit. de Bâle ; — Reuchlin, *de Arte cabalistica*, in-f°, Haguenau, 1517 ; *de Verbo mirifico*, in-f°, Bâle, 1494 ; — Guillaume Postelle, *Abrahami patriarchæ liber iezirah*, etc., in-16, Paris, 1552 ; — Pistorius, *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ, scriptores*, t. I (le seul qui ait paru), in-f°, Bar-le-Duc, 1587 ; — Joseph Voysin, *Disputatio cabalistica R. Israel*, etc., in-4, Paris, 1635 ; — Athanase Kircher, *Œdipus Ægyptiacus*, in-f°, Rome, 1652-1654 ; — Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*, etc., 2 vol. in-4, Solisbac, 1677, et Francfort, 1684 ; — Wachter, *le Spinozisme dans le judaïsme*, in-12, Amst., 1699 (all.) ; le même, *Elucidarius cabalisticus*, in-8, Rome, 1706 ; — Kleuker, *de la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les Juifs*, in-8°, Riga, 1786 (all.) ; — Tholuck, *de Ortu cabbalæ*, in-4, Hambourg, 1837 ; — Freystadt, *Kabbalismus et pantheismus*, in-8, Kœnigsberg, 1832 ; — Ad. Franck, la *Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, in-8, Paris, 1843.

KANADA, fondateur d'un système de philosophie atomistique qui dans l'Inde porte le nom de veiséshikâ. On ne sait rien de positif sur les circonstances de sa vie, ni sur l'époque à laquelle il vivait. Les Indous font remonter son

origine, comme celle de tous leurs personnages illustres, jusqu'à Brahma. Il n'y a donc aucun renseignement historique sur Kanada. Il est permis seulement de conjecturer que le système auquel est attaché son nom, est antérieur au bouddhisme, c'est-à-dire qu'il serait au moins contemporain des premiers systèmes grecs, de Thalès et de Pythagore. On sait que, quand on traite aujourd'hui de l'Inde, il faut se résigner à ces approximations et à ces obscurités; mais un temps viendra sans doute où les documents seront plus précis et plus satisfaisants.

La philologie n'a encore publié que peu de chose de l'ouvrage attribué à Kanada. C'est un recueil d'aphorismes ou soûtras, composé de dix lectures divisées chacune en deux journées. C'est dans ces soûtras qu'il faut aller puiser la doctrine originale. On peut l'éclaircir aussi par les commentaires nombreux dont elle a été l'objet à diverses époques. Colebrooke en a fait usage dans ses Mémoires; et c'est à l'analyse de Colebrooke que nous emprunterons le peu qu'il convient de dire ici du système de Kanada. Colebrooke a eu le tort de mêler l'exposition du système de Kanada à celle du système logique de Gotama. C'est une confusion que ne justifie pas l'exemple de quelques commentateurs, et qui ne fait qu'embarrasser un sujet déjà bien assez difficile par lui-même.

Quoique la doctrine de Kanada soit tout à fait indépendante des védas, c'est cependant sur un précepte de l'Écriture sainte que se fonde Kanada pour exposer son système. Le véda, dans un passage que cite un commentateur, et qui appartient sans doute à une oupanishad plutôt qu'au véda lui-même, recommande comme méthode unique à suivre dans toute étude, d'abord d'énoncer le sujet qu'on veut traiter, puis de le définir, et enfin de l'étudier en justifiant par tous les arguments convenables la définition qu'on en a donnée. Kanada a donc énoncé d'abord les objets de preuve ou catégories, en sanscrit *padârthas*, qui, selon lui, renferment la science entière. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun, la différence, et l'aggrégation ou relation intime. Quelques commentateurs ont ajouté un septième padârtha à ces six premiers: c'est la négation ou privation. Il n'est pas besoin de faire remarquer la ressemblance assez frappante que ces catégories ont avec celles d'Aristote.

Après cette énonciation, Kanada définit tous ces termes l'un après l'autre, et il énumère toutes les espèces qui rentrent sous chacun d'eux. La substance est pour lui le siége des qualités et de l'action. Les substances sont au nombre de neuf: la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme, et enfin le manas ou sens intime. Les cinq premières substances sont formées d'atomes éternels, qui, se réunissant deux à deux et en combinaisons diverses, ont formé tous les corps de l'univers. Kanada prend pour exemple de la plus petite partie de matière perceptible pour nous, l'atome que nous voyons voltiger dans un rayon de soleil; mais ce n'est là qu'un simple exemple; et selon lui, les atomes qui composent les corps sont infiniment plus subtils et ténus que ceux que nous pouvons apercevoir ainsi. Après la substance, Kanada définit la qualité, et il énumère toutes les qualités qui, dans son système, sont au nombre de vingt-quatre: couleur, saveur, odeur, température, nombre, quantité, etc. Les quinze premières qualités sont matérielles et perceptibles à nos sens; les huit suivantes sont purement intelligibles et rationnelles: ce sont l'intelligence, le plaisir et la peine, le désir et l'aversion, la volition, le vice et la vertu. La vingt-quatrième et dernière qualité est ce que Kanada nomme d'un nom fort vague en sanscrit, *sanskara*, et que Colebrooke a rendu par un mot non moins vague, *faculty*. Peut-être le mot encore fort peu précis de *puissance* serait-il un peu plus convenable.

A la qualité succède l'action, dont Kanada distingue cinq espèces, suivant la nature et le sens du mouvement que l'action produit. Le commun comprend trois degrés qui répondent au genre, à l'espèce et à l'individu.

La différence (*visésha*), qui est la cinquième catégorie de Kanada, mériterait d'autant plus l'attention, que c'est d'elle que le système entier a pris son nom de *veiséshikâ;* mais ici l'analyse de Colebrooke est tout à fait insuffisante, et jusqu'à présent il est impossible de la compléter.

Nous en dirons autant de la dernière catégorie, celle de la relation, pour laquelle l'auteur anglais a usé du même laconisme.

Tel est à peu près tout ce que l'on trouve dans Colebrooke sur la doctrine de Kanada. Ce sont là, comme on voit, des renseignements bien peu féconds. Ceux que donne M. Ward ne le sont guère moins, quoique plus développés. Selon lui, Kanada est contemporain de Gotama, ce qui n'est rien nous apprendre de précis: car l'époque où vivait Gotama nous est profondément ignorée. M. Ward ajoute, ce qui est beaucoup plus important, que Kanada est cité dans le *Rig-véda;* mais jusqu'à ce qu'on ait indiqué l'hymne et le vers où se trouve cette citation, ce détail est presque inutile, car on ne sait s'il est bien exact. Le *Rig-véda* représente Kanada, assure-t-on, comme livré aux plus rudes mortifications; et son père était illustre pour la connaissance approfondie qu'il avait des livres saints. Un disciple de Kanada, nommé Mougdala, joue aussi un rôle assez important dans les légendes religieuses et héroïques de l'Inde. Pour faire connaître le système de Kanada, M. Ward a pris la peine de donner une traduction d'un commentaire intitulé *Veiséshikâ Soûtra Poushkara*. De quelle époque est ce commentaire? Quel en est l'auteur? Reproduit-il fidèlement la doctrine originale? En quoi l'altère-t-il? Voilà ce que M. Ward n'a point dit, et ce commentaire, tel qu'il le donne, peut à bon droit paraître suspect. Le système atomistique s'y montre ardemment déiste; il engage une longue polémique pour prouver, au nom de Kanada, l'existence de l'esprit et celle de Dieu parfaitement distinctes et séparées de la matière. D'un autre côté, il soutient que les atomes sont increés. Cette dernière opinion semble en contradiction avec l'idée même de Dieu; et M. Ward ne semble pas avoir remarqué cette discordance si grave. D'autre part, Colebrooke ne nomme pas ce commentaire parmi ceux dont il a fait usage ou dont il connaît le nom. Ceci ne veut pas dire précisément que ce commentaire n'est pas authentique; seulement il convient de s'en défier jusqu'à preuve nouvelle, et il ne serait pas prudent de s'en rapporter à lui pour bien juger des idées de Kanada.

Ainsi donc, les données qui nous ont été transmises sur le seul système atomistique de la philosophie indienne se réduisent à presque rien, et nous n'en saurons vraiment davantage que quand les soûtras originaux auront été publiés et traduits. Le nom de Kanada ne doit point cependant être omis dans une histoire de la philosophie qui prétend à être complète, et voilà pourquoi nous avons dû le mentionner ici. Consultez l'*Histoire générale de la philosophie*

par M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8 ; et voyez l'article consacré à la philosophie des Indous.

N. B. Depuis que cet article a été écrit, le système Veiséshikâ a été l'objet de plusieurs travaux, dont les plus importants sont ceux de M. Gough et de M. le Dr Roër, qui a traduit et commenté les *Soûtras* de Kanada, dans le *Journal de la Société asiatique allemande*, t. XXI, p. 420, et t. XXII, p. 383. B. S.-H.

KANT (Emmanuel) naquit à Kœnigsberg le 21 avril 1724. Sa vie, tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement, s'écoula tranquille et pure au sein de cette ville. Elle fut celle d'un penseur et d'un sage. Aucun événement remarquable ne troubla le calme de cette existence tout intellectuelle, et cette fois la persécution ne s'acharna point contre un grand philosophe. Mais si la vertu de Kant ne fut point soumise à de trop rudes épreuves, s'il ne paya ni de son sang, comme Socrate, ni de son repos, comme Descartes, les services qu'il rendit à l'esprit humain, il ne fut pas moins homme de bien qu'homme de génie. La bonté de son caractère le fait aimer autant que le fait admirer la grandeur de son esprit. On se plaît à voir en lui cette union si rare des qualités du cœur et de l'esprit. C'est là ce qui fait l'intérêt de la biographie de Kant, si vide d'ailleurs d'événements. Et puis aussi, cette existence si simple et si régulière forme avec la grandeur du rôle du philosophe un contraste qui surprend et qui charme.

Nous ne pouvons ici ni raconter la vie ni peindre le caractère de Kant ; mais nous devons au moins en tracer une esquisse. Nous indiquerons en même temps ceux de ses écrits qui ont précédé la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire l'avénement de la philosophie kantienne. Quant aux autres, ils trouveront leur place dans l'exposition ou à la suite de l'exposition que nous devons faire de cette doctrine.

Kant aimait à se rappeler les bons exemples qu'il avait reçus de ses parents. Il disait avec émotion qu'il n'avait jamais rien vu ni entendu dans la maison paternelle de contraire à la moralité la plus sévère. Son père, simple sellier, était un homme d'une probité rigide et d'une scrupuleuse véracité. Sa mère joignait à ces vertus une piété éclairée. Leurs exemples et leurs conseils développèrent de bonne heure dans l'âme de Kant l'amour du travail, l'horreur du mensonge, le sentiment du devoir et le sentiment religieux. Malheureusement il n'en jouit pas longtemps : il n'avait que treize ans, lorsque sa mère mourut victime d'un noble dévouement, qu'il se plaisait plus tard à raconter. Soutenu dans ses études par un oncle maternel, maître cordonnier, il étudia d'abord au collége Frédéric, où il eut pour condisciple le philologue Runkhenius, et où il s'appliqua surtout à la littérature latine, et à l'âge de seize ans, en 1740, il entra à l'université, où il montra autant d'ardeur que d'aptitude pour les études physiques, mathématiques et philosophiques. Six ans après, en 1746, il publia son premier écrit, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et Examen des preuves dont se sont servis sur cette question Leibniz et d'autres mécanistes, avec quelques observations sur les forces des corps en général*; il y montrait déjà un esprit critique et indépendant. Vers cette même époque, ayant eu le malheur de perdre son père, et ne voulant pas rester plus longtemps à la charge de son oncle, il entra comme précepteur chez un pasteur de campagne, puis dans d'autres familles des environs de Kœnigsberg, et, pendant neuf années, exerça ces humbles et pénibles fonctions. Mais ce temps ne fut pas perdu pour lui. Il ne cessa de cultiver son esprit par la méditation et l'étude, et d'accroître ce fonds de connaissances si variées qu'il devait montrer plus tard dans ses cours et dans ses ouvrages. De retour à Kœnigsberg, il songea à prendre le grade de maître ès arts, et à acquérir le droit d'enseigner en qualité de *privat-Docent*. Il écrivit à ce sujet, en 1755, deux dissertations intitulées, la première : *Meditationum quarumdam de igne succincta delineatio*, et la seconde : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*. Cette même année, la première de son enseignement (Kant avait alors trente et un ans), il publia, sous le voile de l'anonyme, un remarquable ouvrage, intitulé : *Histoire naturelle et théorie générale du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*, et dédié à Frédéric II. Mais avant de parler de cet ouvrage, et pour compléter ces indications bibliographiques, il faut dire que l'année précédente, en 1754, Kant avait inséré dans un journal de Kœnigsberg deux articles sur des questions de cosmologie : 1° *Examen de la question proposée par l'Académie royale des sciences de Berlin, savoir : Si la terre dans sa rotation autour de son axe, par laquelle elle produit la succession périodique du jour et de la nuit, a éprouvé quelque changement depuis son origine, quelle en a été la cause et comment on peut s'en assurer*; 2° *Examen physique de la question de savoir si la terre vieillit*. Dans le premier de ces articles il annonçait, mais sous un titre différent, son *Histoire naturelle du ciel*. Dans cet ouvrage, qui n'atteste pas seulement une imagination sublime, mais un génie merveilleusement né pour l'étude du système du monde, Kant avançait des idées remarquables par leur nouveauté et leur hardiesse, et dont quelques-unes furent depuis pleinement confirmées. Six ans après cette publication, qui avait passé presque inaperçue, Lambert, dans ses *Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers* (Augsbourg, 1761, traduites en français par Mérian, en 1770), exposait sur le système du monde, la voie lactée, les nébuleuses, etc., des idées analogues à celles de Kant. Le modeste auteur de la *Théorie du ciel* se montra heureux de voir ses idées confirmées par un aussi habile astronome, et, quelques années après, il entretint avec lui une correspondance philosophique (1765-1770). Plus tard, l'année même où Kant, ayant quitté l'astronomie pour la métaphysique, publia la *Critique de la raison pure*, en 1781, Herschel confirmait, par la découverte d'Uranus, une conjecture que Kant avait avancée dans sa *Théorie du ciel*, en la fondant sur la loi de l'excentricité progressive des planètes. Aussi, quoique à cette époque il n'attachât plus une grande importance à ses premiers écrits, permit-il qu'on ajoutât à la traduction allemande de quelques traités astronomiques d'Herschel un extrait de sa *Théorie du ciel*, heureux cette fois encore de voir ses idées confirmées par les découvertes d'un grand astronome. Les découvertes de Piazzi et d'Olbers vinrent encore les confirmer de son vivant. — L'année qui suivit la publication de la *Théorie du ciel*, en 1756, Kant, pour se conformer à une ordonnance de Frédéric II, d'après laquelle un *privat-Docent* ne pouvait devenir professeur titulaire qu'après avoir soutenu trois fois des thèses publiques, écrivit une nouvelle dissertation : *Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet monadologiam physicam*, ouvrage qui, comme on le voit par ce titre, annonce une suite, mais qui n'en a pas eu. Kant

pouvait espérer la première chaire vacante; mais ce ne fut que quinze ans plus tard, en 1770, qu'il obtint le titre de professeur : il avait alors quarante-six ans. Pendant ces quinze années, outre les cours qu'il fit constamment et avec la plus scrupuleuse exactitude sur les diverses branches des connaissances humaines, les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la morale, l'anthropologie pratique et la géographie physique, il publia un assez grand nombre de petits écrits, où ne paraît pas encore le réformateur de la philosophie, mais qui révèlent déjà un esprit original et indépendant. Dans ses cours, quoiqu'il eût l'air de suivre certains guides, Wolf pour les mathématiques, Eberhard pour la physique, Baumeister, puis Meier pour la logique, Baumgarten pour la métaphysique et la morale, il leur empruntait plutôt le texte que le fond de son enseignement. Indiquons maintenant, suivant l'ordre chronologique, les divers écrits qu'il publia ou composa pendant cette période.

1756 : A la dissertation déjà citée il faut ajouter : *Histoire et description naturelle des circonstances les plus remarquables du tremblement de terre qui, à la fin de l'année* 1755, *ébranla une partie du globe.* — *Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu depuis peu.* — *Quelques observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.* C'est un programme de leçons pour le semestre d'été de cette année.

1758 : *Nouvelle théorie du mouvement et du repos, et des conséquences qui en dérivent dans les premiers principes de la physique.* C'est encore un programme de leçons. — *Sur Swedenborg.* C'est une réponse à une dame qui lui avait demandé son avis sur les visions de ce singulier personnage. Le futur adversaire de la thaumaturgie et du mysticisme montre ici une réserve curieuse.

1759 : *Considérations sur l'optimisme.* Programme de leçons. Il paraît que Kant retira autant qu'il put cet écrit de la circulation.

1760 : *Pensées sur la mort prématurée de Funck.* Lettre de consolation adressée à sa mère.

1762 : *Fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.*

1763 : *Essai ayant pour but d'introduire dans la philosophie la notion des quantités négatives.* — *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.* Mémoire présenté à l'Académie de Berlin, mais qui n'obtint que l'accessit; le prix fut donné à Mendelssohn. — *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Il ne s'agit pas ici de la preuve morale, la seule que Kant reconnaîtra plus tard, mais d'une preuve métaphysique qui sera enveloppée alors dans la ruine de toutes les preuves spéculatives.

1764 : *Essai sur les maladies de l'esprit.* — *Observations sur les sentiments du beau et du sublime.* Arrêtons-nous un instant sur ce petit écrit, l'un des plus curieux de cette première époque. Il n'y faut pas chercher le germe de la théorie qui sera exposée plus tard dans la *Critique du jugement* (1790), et bien moins encore une théorie philosophique sur la question du beau et du sublime. Kant n'a point ici une si haute prétention : il veut seulement, comme il en avertit dès le début, présenter quelques observations sur les sentiments du beau et du sublime. Il considère ces sentiments relativement à leurs objets, aux caractères des individus, aux sexes et aux rapports des sexes entre eux, enfin aux caractères des peuples. Ce petit ouvrage n'est donc qu'un recueil d'observations : on n'y pressent pas le profond et abstrait auteur de la *Critique de la raison pure;* Kant n'est encore que le *beau professeur* de Kœnigsberg, comme on l'appelait dans sa ville natale. Mais il se montre ici aussi fin et spirituel observateur qu'ailleurs subtil et profond analyste. On admire la justesse et souvent la délicatesse de ses observations, un heureux et rare mélange de finesse et de bonhomie, enfin le tour ingénieux et vif qu'il donne à ses idées, et où paraît clairement l'influence de la littérature française. La plus remarquable partie de cet écrit est sans contredit celle où Kant traite du beau et du sublime dans leurs rapports avec les sexes : il y a là sur les qualités essentiellement propres aux femmes, sur le genre particulier d'éducation qui leur convient, sur le charme et les avantages de leur société, des observations pleines de sens et de délicatesse, des pages dignes de La Bruyère ou de J. J. Rousseau. Kant reprend après celui-ci cette thèse, si admirablement développée dans la dernière partie de l'*Émile*, que la femme, ayant une destination particulière, a aussi des qualités qui lui sont propres, et qu'une intelligente éducation doit cultiver et développer, conformément au vœu de la nature. Nul, au XVIIIe siècle, n'a parlé des femmes avec plus de délicatesse et de respect. On serait tenté de croire que le cœur du philosophe n'est pas toujours resté indifférent aux attraits dont il parle si bien.

1765 : *Programme d'un cours sur la géographie physique, suivi de courtes observations sur les vents d'ouest.* — *Avertissement de Kant sur l'organisation de ses leçons pendant le semestre d'hiver de* 1765 à 1766. Kant expose ici ses idées sur l'enseignement, et donne sur son propre enseignement quelques détails curieux.

1766 : *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.* Dans ce petit ouvrage, dont Swedenborg est l'occasion, on voit poindre l'esprit qui produira la philosophie critique.

1768 : *Du premier principe de la différence des régions dans l'espace.*

1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* C'est la dissertation que Kant présenta pour être admis enfin dans la Faculté comme professeur titulaire de logique et de métaphysique. Cette dissertation contient déjà quelques-unes des idées fondamentales de la critique. — C'est aussi à cette époque qu'il faut placer la correspondance philosophique de Kant avec Lambert.

A l'époque où nous sommes arrivés, et où Kant prit enfin possession d'une chaire, il méditait déjà une réforme philosophique; mais l'ouvrage qui l'exposait ne parut que onze ans après, en 1781. Kant touchait à la vieillesse en même temps qu'à la gloire. Il avait cinquante-sept ans quand il publia la *Critique de la raison pure.* Pendant tout cet intervalle, de 1770 à 1781, tout entier à la grande œuvre qu'il méditait, il ne publia qu'un seul écrit, et encore n'est-ce qu'un programme : *Des différentes races d'hommes*, 1775. Enfin l'année 1781 marque une nouvelle époque dans la vie de Kant et une nouvelle ère dans la philosophie : nous n'indiquerons pas ici les ouvrages qui se rattachent à cette époque si féconde et si glorieuse, puisqu'ils doivent trouver leur place plus loin; nous nous bornerons à dire que de 1781, date de la *Critique de la raison pure*, jusqu'en 1798, époque où il prit congé du public (il avait alors soixante-quatorze ans), peu de temps après avoir renoncé à ses cours, qu'il avait toujours faits avec la plus

grande exactitude, Kant ne cessa de composer et de publier, soit de grands ouvrages destinés à continuer ou à compléter l'édifice de la nouvelle philosophie, soit des ouvrages moins considérables, ou de petits écrits ayant pour but de l'expliquer ou de la défendre, ou même portant sur des sujets étrangers à la philosophie critique. Ainsi, dans l'espace de dix-sept ans, malgré son âge avancé, il parvint à construire tout entier de ses mains un des systèmes les plus vastes et les plus fortement liés que puisse présenter l'histoire de la philosophie. Il avait voué la dernière partie de sa vie à cette grande œuvre, et il put l'accomplir paisiblement : une seule fois il fut inquiété, ce fut pour sa *Critique de la religion*, et il dut acheter au prix, non d'une rétractation du passé, mais d'une promesse pour l'avenir, le repos et la tranquillité dont il avait besoin. A part cet incident, rien ne troubla la vieillesse du grand philosophe : elle fut calme autant que laborieuse. Témoin de sa gloire et de l'influence que sa philosophie exerçait sur les esprits, il en jouit, mais avec modération ; et s'il rencontra des adversaires, même de sévères et vives critiques, en général la sérénité de son âme n'en fut point altérée. Il mourut peu d'années après celle où il avait en quelque sorte pris sa retraite, le 24 février 1804, âgé de près de quatre-vingts ans.

Nous allons nous occuper tout à l'heure du philosophe ; disons d'abord quelques mots de l'homme. En lisant des ouvrages comme la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*, on croirait que celui qui les a écrits devait être un penseur triste et solitaire, toujours renfermé avec lui-même dans son cabinet ou n'en sortant que pour paraître dans sa chaire. Il semble aussi que, pour accomplir de si grandes choses en un si court espace de temps, il ait fallu une vie entièrement retirée. Et pourtant Kant était un homme comme un autre, plus gai même et plus affable que bien d'autres, qui ne sont pas métaphysiciens : il aimait la société, non pas toute espèce de société, mais une société choisie d'amis, même de femmes, qu'il charmait par une conversation instructive sans pédanterie, gaie sans grossièreté, piquante sans méchanceté, et par toutes les qualités aimables de son heureux caractère. Mais il ne donnait au monde et à ses amis que les moments qu'il réservait pour le délassement de son esprit, et il avait l'art si précieux et si difficile de bien distribuer son temps. En général il était extrêmement régulier et méthodique dans sa manière de vivre et dans ses habitudes. Il l'était même jusqu'à la bizarrerie, mais naturellement et sans aucune affectation. Personne n'eut jamais plus de simplicité et de candeur, et ne détesta davantage la fausse originalité et le charlatanisme. Il était doux ; tolérant, excepté pour l'intolérance ; bienveillant, excepté pour les méchants, et, quoiqu'il eût sans doute conscience de son génie, il était sans orgueil comme sans envie. Sa douceur et sa bonté ne l'empêchaient pas d'ailleurs d'être ferme. Rien au monde n'eût pu ébranler sa fidélité à ses engagements, son attachement à ses amis, et en général son respect pour le devoir. Il avait le mensonge en horreur, et la plus exacte véracité était pour lui un des premiers devoirs de l'homme. A ces vertus Kant joignait la bienfaisance. Malgré la médiocrité de sa fortune, il soulageait ceux de ses parents qui étaient pauvres, et il donnait chaque année aux indigents une somme presque égale à celle qu'il consacrait à sa famille. En un mot, Kant était un homme de cœur, et, ce qui est un grand éloge pour un philosophe, sa vie fut conforme à sa doctrine : la première fut, comme la seconde, profondément morale.

Kant resta de longues années dans cet état d'esprit qu'il a appelé lui-même le sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume le réveilla, c'est-à-dire lui apprit à se défier de la portée de l'esprit humain et de la valeur des spéculations métaphysiques. Il se demanda ce qu'il y a de solide au fond dans ces spéculations toujours vantées par les uns, toujours rabaissées par les autres au rang des chimères, et qui entassent systèmes sur systèmes sans parvenir jamais à satisfaire et à fixer définitivement même les esprits les mieux disposés en leur faveur ; il se demanda si ces spéculations ambitieuses ne porteraient point par hasard sur des objets placés en dehors des limites de la connaissance humaine. Mais il se demanda, d'un autre côté, si l'empirisme n'était pas insuffisant à expliquer cette connaissance, même la connaissance sensible, et si sur une telle base on pouvait fonder la morale et la religion qui conviennent à l'humanité. On ne reculait point d'ailleurs devant les conséquences de cette doctrine, on les avouait hautement, et l'âme profondément morale et religieuse de Kant en devait être révoltée.

Mais comment découvrir le vice de l'empirisme et du scepticisme d'une part, du dogmatisme rationnel de l'autre, et la voie que doit suivre la philosophie entre ces deux excès opposés ? En remontant aux principes de la connaissance humaine pour en découvrir et en discuter l'origine, la valeur et la portée. Il faut soumettre l'esprit humain tout entier à un examen sévère, afin de reconnaître exactement la nature de sa constitution et les limites dans lesquelles il doit se renfermer, comment se produit en lui la connaissance, et quelle en est la valeur et l'étendue, ce qu'il a le droit d'affirmer ou de croire, et ce qu'il doit savoir ignorer. Par là on verra clairement, d'un côté, jusqu'à quel point le dogmatisme est légitime et où il cesse de l'être, et, de l'autre, ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans l'empirisme et le scepticisme. C'est pour avoir manqué à cette condition, que la première de ces deux doctrines a si ambitieusement exagéré la portée de l'esprit humain, et c'est aussi pour n'avoir pas scruté assez profondément la nature de la connaissance humaine, que la seconde l'a si grossièrement mutilée et restreinte. De là aussi ces querelles incessantes dont l'histoire de la philosophie nous donne le spectacle, où les uns n'hésitent pas plus à nier ou à douter, que les autres à affirmer. Pour terminer ces querelles, il faut rappeler les uns et les autres à l'étude de l'esprit humain, de sa nature et de ses lois, de ses bornes et de sa portée. Ainsi fera-t-on une juste part à l'expérience et à la raison, au doute et à l'affirmation ou à la croyance, et conciliera-t-on ces éléments, jusqu'alors en guerre, au sein d'une sage philosophie. C'est du moins ce que Kant veut entreprendre.

L'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour les soumettre à un examen critique, n'est pas sans doute une idée nouvelle. Sans parler de la philosophie ancienne, c'est par là que débute Descartes, c'est-à-dire la philosophie moderne. Qu'est-ce, en effet, que le doute méthodique de Descartes, sinon la résolution de remettre toutes ses connaissances à l'examen ? et qu'est-ce que cet examen, sinon celui des principes ou des facultés d'où dérivent ces connaissances, des fondements sur lesquels repose tout l'édifice ? Par là, non-seulement Descartes a proclamé le principe de la liberté d'examen, et, en

affranchissant la pensée, fondé la philosophie moderne, mais il lui a donné aussi ce caractère critique, qui, en se développant de plus en plus, devait préparer et produire la philosophie kantienne. Locke, tout adversaire qu'il est du cartésianisme, ne s'en rattache pas moins à ce grand mouvement philosophique dont Descartes est l'auteur. Le titre seul de son ouvrage, *Essai concernant l'entendement humain*, en indique assez le caractère. A cet ouvrage, où Locke attaquait au nom de l'empirisme la théorie cartésienne des idées innées, Leibniz opposait au nom du cartésianisme et de sa propre philosophie ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Plus tard, l'idéaliste Berkeley publia son *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, et enfin le sceptique Hume, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*, expose avec une remarquable précision la nécessité de soumettre à une exacte critique les facultés de l'intelligence, afin d'en découvrir les lois et les principes, et d'en déterminer la valeur. Voilà bien déjà l'idée de Kant.

Mais si Kant trouva cette idée dans Hume, qui lui-même ne l'avait pas inventée, il sut l'envisager sous un jour tout nouveau. C'est ici qu'éclate la profonde originalité de ce penseur, et c'est par là qu'il a fondé une philosophie tout à fait nouvelle, la philosophie critique. Nous avons déjà indiqué d'une manière générale le double but de cette philosophie; il s'agit : 1° de déterminer la part de la raison dans la connaissance, et de montrer par ce moyen l'erreur de l'empirisme; 2° de discuter la valeur et la portée de la connaissance ainsi rendue à sa véritable origine, et de mettre un terme aux longues erreurs et à la lutte constante du scepticisme et du dogmatisme, en les renfermant tous les deux dans leurs bornes légitimes. Tel est en effet le double but de la critique de Kant, et cette critique, ainsi entendue, est la condition première de toute véritable philosophie. En expliquant ces points fondamentaux de la philosophie de Kant, nous en ferons comprendre toute l'originalité.

I. Distinguant dans la connaissance deux sortes d'éléments, les uns empiriques, c'est-à-dire qui viennent des sens extérieurs ou du sens intime, les autres que l'esprit tire de lui-même, ou qui viennent de la raison, Kant entreprend de dégager les seconds des premiers, et, en les considérant indépendamment de toute donnée empirique, d'en construire une science *pure* ou *a priori*, comme la logique ou les mathématiques. En même temps cette science pure de la raison devra embrasser tous les principes *a priori* qui dérivent de cette faculté, en marquant la place et en déterminant le rôle de chacun dans l'ensemble de la connaissance.

Or il est vrai de dire que personne avant Kant n'avait eu l'idée de dégager entièrement dans la connaissance humaine les éléments purs ou rationnels des éléments empiriques, pour faire exactement la part de la raison dans la connaissance, et que ceux-là même qui avaient le mieux distingué la raison des sens n'avaient pas songé à faire la science de la raison pure, ou de la raison considérée en elle-même et indépendamment de tout élément étranger. Aucun philosophe, par conséquent, n'avait songé encore à tracer un tableau complet et systématique des principes *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire un tableau où tous fussent représentés et chacun à sa place ou suivant son rôle.

Pour trouver dans l'histoire de la philosophie quelque chose d'analogue à cette partie de l'œuvre de Kant, il faudrait remonter jusqu'à la logique d'Aristote. Mais la logique d'Aristote ne s'occupe que des lois de la pensée en général, abstraction faite des objets auxquels elle peut s'appliquer, tandis que la science, que Kant entreprend de fonder sous le nom de critique de la raison pure, cherche à dégager de tout élément empirique et à considérer dans toute la pureté de leur origine les principes *a priori* qui se rapportent à la connaissance de certains objets déterminés, comme la nature ou la liberté.

Kant devait comprendre la morale, comme en général toute la connaissance humaine, dans cette entreprise. Il a parfaitement vu que si l'empirisme est insuffisant à expliquer la connaissance en général, il perd la morale en voulant la fonder sur les données de l'expérience, et qu'on n'en peut chercher les principes ailleurs que dans la raison; et ici encore il a entrepris de dégager absolument les principes *a priori* qui dérivent de la raison, des éléments empiriques auxquels ils peuvent être mêlés et avec lesquels on ne saurait les confondre ou les associer sans en ruiner ou en compromettre l'autorité. C'est là une des parties les plus originales de la philosophie de Kant. Nous y reviendrons; bornons-nous ici à remarquer que Kant, en combattant l'empirisme sur le terrain de la morale, a entrepris le premier, du moins avec cette précision, de faire de cette science une science entièrement pure ou indépendante de l'expérience.

Faire exactement la part de la raison dans toutes les parties de la connaissance humaine, et par là rendre compte de la connaissance et en particulier de la morale, telle est donc la première tâche que se propose Kant dans sa critique, et c'est pourquoi il lui a donné aussi le titre de critique de la raison pure. Cette critique suppose qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience, puisqu'elle n'est autre chose que l'examen de ces éléments; par conséquent, elle doit commencer par en établir l'existence. Comment Kant prouve-t-il, contre Hume et l'empirisme, qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience? et comment, cela prouvé, parvient-il à découvrir et à dégager ces éléments? En répondant à ces questions, nous ferions ressortir davantage encore l'originalité de sa philosophie; mais, pour y répondre, il faudrait entrer dans des détails qui trouveront leur place plus loin. Qu'il nous suffise ici d'avoir exposé le but et le caractère de cette partie de la critique.

II. Mais il ne suffit pas de rétablir contre l'empirisme les éléments purs ou *a priori* qui entrent dans la connaissance humaine; il ne suffit pas d'en tracer un tableau systématique et complet; il faut encore en examiner la valeur et la portée. C'est même là la grande question pour Kant, la question fondamentale de la critique. Kant ne se met à la recherche des principes *a priori* de la connaissance, il n'entreprend d'en déterminer la nature et les caractères, que pour en déterminer ensuite la valeur et la portée. Or, par ce côté encore, la philosophie de Kant est profondément originale. Kant a conçu et traité ce problème avec une précision sans exemple, et il en a donné lui-même une solution toute nouvelle.

Tout à l'heure nous l'avons montré se tournant contre l'empirisme; il faut le montrer maintenant s'attaquant tout à la fois à l'ancien dogmatisme et à l'empirisme. Celui-ci nie ce qu'il devrait se borner à mettre en doute, ou ce qu'il devrait admettre comme l'objet d'une croyance fondée sur la raison, sinon comme un objet de connaissance; celui-là prétend connaître ce qui dépasse les limites de l'esprit humain. D'où vient l'erreur du premier et l'illusion du second? De ce qu'ils n'ont pas commencé par soumettre à

un sévère examen les principes sur lesquels repose la connaissance humaine; de ce que la critique leur a manqué. Pour détruire cette erreur, source d'abus déplorables, et pour dissiper cette illusion, d'où sortent tant de beaux mais vains systèmes; pour mettre fin d'un seul coup à la lutte incessante de ces deux doctrines, également dogmatiques, mais en sens divers, il faut donc remonter aux principes fondamentaux de la connaissance, et les soumettre à un examen qui en fasse voir la valeur et la portée. Par là, comme nous l'avons déjà dit, on saura exactement ce qu'il y a de vrai et de faux dans le dogmatisme, et ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'empirisme et le scepticisme; et ces deux doctrines qui se combattaient, faute de bien connaître la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, se réconcilieront et se fondront au sein d'une philosophie qui, en déterminant exactement la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, lui apprendra ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas : *quid valeant humeri, quid ferre recusent*. De quelque manière qu'on juge les résultats auxquels Kant est arrivé sur cette grande question, quand même on lui reprocherait d'avoir resserré le dogmatisme en des limites trop étroites, et d'avoir fait au scepticisme une trop large part, il aurait toujours la gloire d'avoir posé ce problème et d'en avoir déterminé les conditions avec une précision admirable. Mais il est difficile de séparer dans l'œuvre critique de Kant le problème de la solution qu'il en a donnée, et, sans entrer encore dans beaucoup de détails, il suffit d'en indiquer les résultats généraux pour en faire saisir aussitôt la nouveauté.

Nous avons vu que Kant se sépare de Hume et de l'empirisme en admettant dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas des sens, mais que l'esprit tire de lui-même : en cela Kant se distingue au milieu de son siècle, dévoué à la philosophie de la sensation; mais en même temps il partage l'amour de son siècle pour l'expérience, et sa crainte de l'hypothèse et des spéculations métaphysiques. Toute la métaphysique des siècles passés n'est plus à ses yeux qu'un dogmatisme vermoulu. Ce n'est pas qu'il admette qu'on puisse être indifférent au sujet des questions qu'agite la métaphysique : il reconnaît qu'il n'y en a pas de plus hautes ni de plus intéressantes. Mais il demande aussi ce que, sur ces questions, l'ancienne métaphysique a produit jusqu'ici de solide et de durable. N'est-ce pas que jusqu'ici elle a bâti dans le vide, et qu'elle a pris des hypothèses pour des réalités? L'hypothèse, tel est en effet l'écueil de l'ancienne métaphysique, ou du dogmatisme sans critique. L'expérience, telle est l'ancre que la critique propose d'abord à l'esprit humain pour le sauver de cet écueil. En effet, bien que Kant n'entende pas l'expérience à la manière de Hume et de Locke, tout en reconnaissant qu'elle-même serait impossible sans les éléments purs ou *a priori* qu'y ajoute la raison, il limite la valeur de ces principes à cet usage, c'est-à-dire que, selon lui nous n'en pouvons affirmer autre chose, sinon qu'ils servent à rendre l'expérience possible, et en général il limite la connaissance humaine à l'expérience ainsi entendue. Tout ce qui dépasse les limites de l'expérience dépasse les limites de la connaissance; et, si nous pouvons concevoir quelque chose au delà, comme Dieu, nous ne pouvons le connaître d'une manière déterminée, et nous ne sommes pas même fondés à en affirmer l'existence. Heureusement Kant ne s'en tient pas à cette étroite doctrine. Elle a sur l'empirisme vulgaire l'avantage de rendre à la raison les principes que celui-ci attribuait à la seule expérience, et d'admettre au moins comme possible ce qu'il niait et rejetait audacieusement. Mais cet avantage serait bien mince, s'il fallait s'y borner. Kant échappe par la morale, ou, selon son langage, par la critique de la raison pratique, au scepticisme où l'a conduit la critique de la raison spéculative : car il distingue de la raison spéculative ou théorique la raison pratique; et la faculté qu'il refuse à la première de pouvoir déterminer et affirmer quelque chose en dehors des limites de l'expérience, il l'accorde à la seconde. Mais d'où vient à la raison pratique cette puissance que n'a pas la raison spéculative, et quelles en sont les limites? c'est ce qu'il faut ici indiquer en quelques mots.

Les principes *a priori* qui servent à constituer la connaissance de la nature, ou, comme dit Kant, à rendre l'expérience possible, c'est-à-dire les principes de la raison spéculative ou théorique, sont sans doute des principes nécessaires; mais de quel droit affirmer que cette nécessité n'est pas purement relative à la constitution de notre esprit? Comment prétendre que ce sont autre chose que des conditions imposées par cette constitution même à la possibilité de l'expérience? Que si, d'un autre côté, nous concevons quelque chose qui échappe à ces conditions, sur quel fondement en déterminer la nature et en affirmer la réalité, à moins que nous ne nous adressions à la morale, c'est-à-dire que nous ne passions de la raison spéculative à la raison pratique? Jusque-là il n'y aura pour nous que pures conceptions, possibles sans doute et peut-être même nécessaires à l'achèvement de la connaissance spéculative, mais dont la réalité objective restera hypothétique. Mais interrogez la raison pratique, c'est-à-dire examinez les principes *a priori* qu'elle impose à la volonté : ces principes ne sont pas nécessaires seulement pour notre volonté, ils sont nécessaires absolument, car ils s'imposent également à la volonté de tout être raisonnable, quel qu'il soit; par conséquent, ils ont une valeur objective qu'il est impossible de mettre en doute. Voilà donc établie par la raison pratique une vérité objective, absolument indépendante de l'expérience, la vérité de la loi morale. Maintenant, tout ce qui est nécessairement lié à cette vérité, tout ce qui en est la condition ou la conséquence, devra être admis par cela même. Or, telles sont précisément la liberté de la volonté, la survivance de l'âme, la divine Providence. La première est la condition même de la loi morale; les deux autres en sont les conséquences. Ainsi la raison pratique, en posant la loi morale comme une vérité absolue, assure en même temps la réalité objective de ce dont la raison spéculative ne pouvait affirmer que la possibilité. La loi morale est donc, pour Kant, l'unique fondement sur lequel nous pouvons nous appuyer pour déterminer et affirmer quelque chose en dehors de l'expérience; et, puisque ce fondement est unique, toute détermination et toute affirmation de ce genre n'a de valeur qu'autant qu'elle s'y appuie, et trouve ses limites dans cette condition même. C'est ainsi que Kant oppose au scepticisme auquel l'a conduit la critique de la raison spéculative un dogmatisme moral, qui a pour fondement l'inébranlable autorité de la loi morale, et pour corollaires le fait désormais certain de la liberté, puisque ce fait est la condition même de la pratique de cette loi, et la croyance à l'immortalité de l'âme et à la divine Providence, puisque autrement la destination morale de l'homme ne pourrait être accomplie.

Telle est la solution à laquelle Kant arrive sur

cette grande question dont il fait le principal objet de sa critique. On voit en quelles limites il renferme la connaissance humaine d'un côté, et quelle portée il lui accorde de l'autre; quelle part il fait au scepticisme né de l'empirisme, et quelle part au dogmatisme issu du rationalisme. Dans cette solution, Kant suit à la fois et réforme l'esprit de son siècle. Fidèle à cet esprit, il réduit d'abord la connaissance humaine à l'expérience, et condamne comme de vaines hypothèses toutes les spéculations tentées par l'ancienne métaphysique pour saisir quelque chose au delà; mais, après s'être déjà séparé de cet esprit, en élargissant la base de l'expérience, c'est-à-dire en y rétablissant les conditions *a priori* ou les éléments rationnels qu'on y avait méconnus, après s'en être séparé aussi en admettant au moins comme possible ce que l'étroit empirisme du temps n'hésitait pas à regarder comme faux, il se sépare bien plus encore des doctrines régnantes, en attaquant la morale de l'empirisme, c'est-à-dire la morale du plaisir ou de l'intérêt, ou la morale plus pure, mais tout aussi insuffisante, du sentiment, en proclamant, à la place de ces principes arbitraires et variables, le principe absolu et universel de la loi morale, du devoir, et, cette première vérité une fois établie, en y rattachant toutes celles qui en dépendent et qui deviennent ainsi elles-mêmes autant de vérités morales, la liberté, l'immortalité de l'âme et la divine Providence.

Scepticisme métaphysique et dogmatisme moral, voilà, en un mot, sur ce point, le double résultat de la critique de Kant. A l'ancien dogmatisme il oppose son scepticisme; au scepticisme ou au dogmatisme négatif de son temps, son dogmatisme moral. Il entreprend à la fois de détourner la philosophie des vaines spéculations où s'égarait le premier, en lui montrant les étroites limites de la connaissance humaine, et de sauver des attaques du second les titres de notre dignité et les vérités dont nous avons besoin pour concevoir et accomplir notre destination. D'un côté, il rappelle l'homme au sentiment de sa faiblesse intellectuelle; de l'autre, à la conscience de sa grandeur morale.

Cette entreprise, tentée après le long règne de la philosophie dogmatique du XVIIe siècle, et au milieu des égarements du scepticisme radical du XVIIIe siècle, ne rappelle-t-elle pas, malgré toutes les différences qui les séparent, celle de Socrate? Socrate aussi s'attaquait à la fois, d'une part à l'ambitieux mais stérile dogmatisme des anciennes écoles, et, de l'autre, au scepticisme immoral des sophistes. Au premier il opposait une réserve ironiquement sceptique; mais il défendait énergiquement contre le second la dignité humaine, la vertu, la justice et le droit, la Providence divine, l'espoir en une autre vie, et il les rappelait l'un et l'autre à la connaissance de soi-même : Γνῶθι σεαυτόν.

La philosophie de Socrate était profondément humaine. On a dit qu'il avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. On en pourrait dire autant de Kant. En général, le caractère pratique domine dans la philosophie du XVIIIe siècle, comme dans celle du XVIIe le caractère spéculatif, et, tandis que celle-ci, tout en affranchissant l'esprit humain du joug de la scolastique, se préoccupait de Dieu au point d'oublier l'homme, celle-là se préoccupa de l'homme au point d'oublier Dieu. Comme la philosophie du XVIIIe siècle, mais avec plus de profondeur et d'élévation, la philosophie de Kant est pratique, puisque la raison pratique, c'est-à-dire la morale, en est le principal fondement; comme elle, il revendique la personnalité humaine, mais il la place dans la liberté morale, et, la morale une fois établie sur le fondement de la raison pratique, sur le devoir et la liberté, il ne craint pas de lui donner pour couronnement la croyance à l'existence de Dieu, en sorte que l'adversaire de l'ancienne théodicée ou de l'ancienne métaphysique devient aussi celui de l'athéisme, et que l'ennemi de tout ce qui, de près ou de loin, rappelle le mysticisme, finit par un acte de foi religieuse fondé sur la raison pratique.

III. On a vu que la critique kantienne consiste à remonter aux principes ou aux conditions *a priori* de la connaissance humaine. Or, tel doit être le point de départ et telle est la condition de la métaphysique tout entière. Qu'est-ce, en effet, que la métaphysique? Kant la définit quelque part un inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure. Mais quels sont les titres et quelle est l'étendue de ces richesses? voilà ce qu'il faut savoir avant tout. De là deux parties dans la métaphysique : la première, qui remonte jusqu'aux principes de la connaissance pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée, c'est la *critique;* la seconde, qui constate et systématise toutes les connaissances *a priori*, qu'on peut élever sur le terrain préparé par la première, c'est la *doctrine*. La première est la condition nécessaire, ou, comme dit Kant, la propédeutique de la seconde: sans elle, il n'y a pour la métaphysique qu'assertions chimériques, ou, tout au moins, que gratuites hypothèses; mais, d'un autre côté, sans la seconde, la métaphysique n'a fait encore que poser et assurer ses fondements : l'édifice n'existe pas. La critique est le commencement de la métaphysique; mais elle n'en est que le commencement. C'est dans l'union de ces deux parties, la première comme préparation, la seconde comme construction, que consiste la véritable métaphysique.

Il faut le reconnaître, quoiqu'on eût souvent proclamé avant Kant la nécessité de commencer la philosophie par l'examen des principes mêmes de la connaissance, on n'avait jamais distingué et séparé si profondément cet examen des principes de celui des résultats, ou, pour employer les termes de Kant, la critique de la doctrine. C'est que cet examen même n'avait pas encore été élevé jusqu'à la hauteur d'un véritable système; c'est à Kant qu'appartient l'honneur de l'avoir ainsi et conçu et exécuté pour la première fois. Quoi qu'on puisse penser de la méthode particulière qu'il y a appliquée et des résultats auxquels il est arrivé, soit dans la partie critique, soit dans la partie doctrinale de sa philosophie, on ne peut nier l'immense service qu'il a rendu à l'esprit humain en ne proclamant pas seulement comme un précepte, à l'exemple de Socrate, ou comme une méthode trop vite oubliée, à l'exemple de Descartes, mais en érigeant en système la première de toutes les connaissances et la condition de toutes les autres : la connaissance de la faculté de connaître, c'est-à-dire de l'origine, de la nature et de la valeur de ses principes.

En même temps Kant proclame, comme Descartes, mais avec bien plus de force et de netteté, le principe sacré et inviolable de la liberté de penser. Il comprit parfaitement que toute restriction apportée à ce principe en altère la nature et la vertu; aussi réclame-t-il pour la philosophie une absolue indépendance. « Notre siècle est le siècle de la critique, s'écrie-t-il quelque part avec une juste fierté; rien ne peut s'y soustraire, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Ce droit de tout soumettre au libre examen de la raison, Kant ne manqua pas

de l'appliquer à la religion même, et il fut par là un des fondateurs de cette libre interprétation des livres et des dogmes sacrés à laquelle on a donné le nom de *rationalisme*. Rappelons aussi qu'il vit dans la révolution française l'avénement et l'application de ce droit primitif et sacré de la raison humaine de tout soumettre à son tribunal, et de renouveler les institutions et les mœurs publiques conformément à ses lois : il en salua l'aurore avec reconnaissance. A plus forte raison, ne reconnaît-il pas de limites à la liberté de penser dans le cercle même de la spéculation philosophique : elle doit être absolue. La philosophie ne doit songer qu'à l'intérêt de la vérité, et l'on ne peut lui opposer d'autre autorité que celle de la raison. Toute doctrine qui se présente au nom de la vérité et de la raison, quelle qu'elle soit et si contraire qu'elle puisse paraître aux intérêts de la politique vulgaire et de la religion établie, doit pouvoir se produire au grand jour; c'est à la raison même, et non à la force armée, qu'il appartient d'en faire justice si elle est mauvaise, et, loin que les vrais intérêts de l'humanité puissent souffrir de cette liberté accordée à toutes les doctrines, l'humanité ne peut qu'y gagner : la vérité se fera jour et la vérité ne saurait être funeste. En réclamant et en appliquant ainsi la liberté de penser, Kant a aussi le mérite de débarrasser la philosophie de toute cette hypocrisie dont elle use trop souvent et qui la dégrade sans la servir. Il répète souvent que la sincérité est le premier devoir du philosophe, et, disons-le à son honneur, jamais il n'a manqué à ce devoir.

La critique, c'est-à-dire la première partie de la philosophie de Kant, considère la raison pure soit dans son rapport à la connaissance, soit dans son rapport à la volonté : de là la *critique de la raison pure* (*spéculative*) et la *critique de la raison* (*pure*) *pratique*; entre ces deux critiques, Kant a placé plus tard comme un lien et une transition la *critique du jugement*, et ces trois critiques constituent l'ensemble de son système critique.

Maintenant, aux deux parties essentielles et distinctes de la critique, correspondent dans la doctrine deux parties également essentielles et distinctes : la *métaphysique de la nature* et la *métaphysique des mœurs*. Nous suivrons cet ordre et ces divisions, et nous compléterons l'idée que nous devons donner ici de la philosophie de Kant, par l'analyse rapide de ses principaux ouvrages.

Critique. 1° *Critique de la raison pure.* — Kant commence par reconnaître que l'exercice de nos sens est la condition du développement de notre activité intellectuelle : car sans les sens elle ne serait provoquée par rien, et elle n'aurait point de matière à laquelle elle pût s'appliquer; mais il prétend en même temps que les sens ne suffisent pas à expliquer la connaissance humaine tout entière, pas même cette partie de la connaissance qu'on appelle l'expérience. En effet, que donnent les sens? Le particulier et le contingent. Si donc il y a des connaissances universelles et nécessaires, elles ne peuvent venir des sens ou de l'expérience. L'universalité et la nécessité sont comme un double criterium, à l'aide duquel on pourra distinguer les connaissances qui viennent de l'expérience, ou qui sont *a posteriori*, de celles qui n'en viennent pas ou qui sont *a priori*. Or, qu'il y ait des connaissances marquées de ce double caractère, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les sciences, particulièrement sur les sciences mathématiques; il suffit même d'interroger le sens commun. Bien plus, que serait l'expérience même, réduite aux données des sens? Une collection de représentations partielles, isolées, sans lien et sans unité, quelque chose qui ne mériterait pas le nom de connaissance. Il faut donc que dans cette connaissance même, qu'on appelle l'expérience, il y ait, outre les données fournies par les sens, certains éléments universels et nécessaires, qui, en s'appliquant à ces données, les convertissent en une véritable connaissance; et ces éléments ne peuvent dériver de l'expérience, puisqu'il faut qu'ils existent pour que l'expérience soit possible. Ainsi deux sortes d'éléments dans la connaissance, même dans la connaissance sensible : les éléments empiriques, ou *a posteriori* : ce sont les données des sens, ou tout ce que l'esprit reçoit des objets avec lesquels il est en rapport par les sens; et les éléments rationnels, ou *a priori* : c'est tout ce que l'esprit tire de lui-même pour l'ajouter aux données sensibles. Les premiers constituent la *matière*, et les autres la *forme* de la connaissance.

Cette distinction établie, il s'agit de dégager les éléments purs ou *a priori* des éléments empiriques avec lesquels ils sont mêlés, afin de tracer ainsi un tableau des conditions *a priori* de la connaissance, et, par l'examen de ces conditions, de déterminer la valeur et l'étendue de la connaissance elle-même. Mais comment opérer ce dégagement? En éliminant successivement dans la connaissance ce qu'elle contient de particulier et de variable : par là on obtiendra ce qu'elle a d'universel et de constant; on écartera ainsi la matière de la connaissance, le reste sera la forme.

Telle est la méthode appliquée ici par Kant aux facultés qui concourent à la formation de la connaissance. Ces facultés sont d'abord la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des *affections* ou des *sensations* qu'ils produisent en nous. Ces intuitions ou représentations sensibles, les seules dont nous soyons capables, constituent la matière de la connaissance; mais elles ne constituent pas à elles seules la connaissance tout entière, car elles sont par elles-mêmes isolées et sans lien : il faut une *faculté* qui les réunisse et les coordonne par une puissance qui lui soit propre; et cette faculté, qui n'est plus simplement une *réceptivité*, mais une véritable *spontanéité*, c'est l'*entendement*. La partie de la *Critique de la raison pure*, qui traite de la sensibilité, se nomme *esthétique transcendantale*, et celle qui traite de l'entendement, *logique transcendantale*.

Dans la sensibilité, Kant comprend le sens intime aussi bien que les sens externes; et, faisant abstraction, d'une part, de tout ce que l'entendement peut y ajouter; de l'autre, de tout ce qu'il peut y avoir de particulier, de variable, ou d'empirique, c'est-à-dire de tout ce qui s'y rapporte à la sensation, pour ne s'occuper que de ce qu'il y a d'universel et de constant, c'est-à-dire de tout ce qui réside *a priori* dans la nature même de la sensibilité, il trouve ainsi deux concepts purs ou deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps : le premier qui est exclusivement la forme des sens extérieurs; le second qui est d'abord et immédiatement la forme du sens intime, ensuite et médiatement celle des sens extérieurs. En effet, d'un côté, nous ne pouvons nous représenter les objets extérieurs sans nous les représenter dans l'espace; et, d'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter nos propres modifications sans nous les représenter dans le temps; et par suite, le temps est aussi nécessaire à la représentation des phéno-

mènes extérieurs, qui correspondent à ces modifications internes. Le temps et l'espace sont donc les formes pures de la sensibilité en général, dont les intuitions ou les représentations sont la matière. Celles-ci correspondent à l'*objet* avec lequel nous sommes en rapport par le moyen des sens; celles-là viennent du *sujet* même, puisqu'elles sont imposées *a priori* à toute représentation des objets.

De là Kant conclut que l'espace et le temps ne sont rien en soi, et que nous ne pouvons les considérer que comme les conditions *subjectives* de *notre* manière de nous représenter les choses. Comment, en effet, attribuer une valeur objective à des formes que l'esprit tire de lui-même *a priori* ou antérieurement à la connaissance des objets mêmes? Supposez un esprit autrement constitué que le nôtre, que seront pour lui l'espace et le temps? Il suit de là encore qu'en nous représentant les choses comme existant dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire, par exemple, d'une manière continue ou successive, nous ne pouvons nous flatter de les connaître telles qu'elles sont *en soi :* nous ne les connaissons que sous certaines conditions que nous impose notre constitution sensible ou le mode de représentation qui nous est propre, et, par conséquent, que comme elles nous *apparaissent* en vertu de ces conditions mêmes. Dans un esprit autrement constitué, ces conditions disparaissant, cette manière de se représenter les choses disparaîtrait aussi ou changerait de nature.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, ne sont pas encore la connaissance ; il faut, comme nous l'avons déjà dit, qu'une faculté les réunisse et les coordonne pour les convertir en connaissance, et cette faculté, c'est l'entendement. Mais l'entendement ne peut remplir sa fonction qu'au moyen de certaines lois *a priori* ou de certains concepts purs, auxquels il ramène la diversité des intuitions que lui fournit la sensibilité, de même que la sensibilité ne peut remplir la sienne que sous certaines conditions qui sont les formes mêmes de l'intuition. Il s'agit de découvrir et de déterminer ces lois *a priori*, ou ces concepts purs sous lesquels l'entendement ramène, ou, comme dit Kant, subsume les intuitions de la sensibilité, pour les convertir en connaissance. Or, comme l'opération par laquelle a lieu ce résultat, n'est autre chose que le jugement, si l'on fait abstraction dans nos jugements de toute matière de la connaissance, pour n'en considérer que les formes générales et constantes, on obtiendra ainsi les concepts purs, ou, suivant une expression en partie renouvelée d'Aristote, les *catégories* de l'entendement.

Le jugement a quatre formes dont chacune en comprend trois : 1° *quantité :* jugements *généraux, particuliers, singuliers ;* 2° *qualité :* jugements *affirmatifs, négatifs, limitatifs* ; 3° *relation :* jugements *catégoriques, hypothétiques, disjonctifs* ; 4° *modalité :* jugements *problématiques, assertoriques, apodictiques.*

A ces diverses formes du jugement correspondent autant de catégories ou de concepts purs de l'entendement. En voici la liste : 1° *quantité : unité, pluralité, totalité* (*universalité*) ; 2° *qualité : réalité, négation, limitation ;* 3° *relation : inhérence et substance* (*substantia et accidens*), *causalité* et *dépendance* (cause et effet), *communauté* (action réciproque) : 4° *modalité : possibilité*-impossibilité, *existence* non-existence, *nécessité*-contingence.

Kant résout la question de la valeur objective des catégories, comme il a résolu celle de la valeur objective des formes de la sensibilité. Les catégories de l'entendement sont les conditions *a priori* de la connaissance des objets sensibles, de même que les formes de la sensibilité sont les conditions *a priori* de l'intuition de ces objets. Elles dérivent de la nature même de l'entendement, comme le temps et l'espace de la nature même de la sensibilité. Elles ne se règlent donc pas sur la nature des choses qu'elles servent à nous faire connaître, et, par conséquent, elles ne peuvent être considérées comme des lois objectives. Elles sont les lois de notre esprit ; lois nécessaires sans doute, mais relatives à notre constitution et qui disparaîtraient avec elle. D'où il suit que nous ne connaissons pas les choses comme elles sont en elles-mêmes, ou, pour parler le langage de Kant, à l'état de *noumènes*, mais comme elles nous apparaissent sous certaines conditions subjectives déterminées par la nature de notre esprit, c'est-à-dire à l'état de *phénomènes.*

La connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute. Elle est constituée, elle n'est pas achevée. Il faut donc admettre une troisième faculté dont les principes portent la connaissance à sa plus haute unité, ou lui servent de principes régulateurs suprêmes, et cette faculté supérieure, Kant la désigne particulièrement sous le nom de *raison pure* (quoique d'une manière générale il désigne aussi sous ce nom l'ensemble de tous les principes *a priori* de la connaissance spéculative et pratique). La raison pure a pour caractère de dépasser les limites de la sensibilité et de l'entendement, c'est-à-dire de l'expérience, sinon en nous faisant connaître quelque chose en dehors de ces limites, du moins en nous fournissant des principes où nous puissions rattacher l'ensemble de l'expérience même ou de la connaissance sensible. C'est pour cela aussi qu'il donne à ces principes le nom platonicien d'*idées.* De même que Kant a déduit les catégories de l'entendement des formes logiques du jugement, de même il entreprend ici de déduire les idées de la raison des formes logiques du raisonnement. Il obtient ainsi les trois *idées* du *moi*, du *monde* et de *Dieu*, qu'il donne pour fondement à autant de sciences transcendantales, dont il va d'ailleurs ruiner les conclusions, la *psychologie rationnelle*, la *cosmologie rationnelle* et la *théologie rationnelle.*

Et d'abord quelle est la valeur de ces idées? Elles servent de principes régulateurs à la connaissance, en lui prescrivant une unité supérieure à celle que peut atteindre l'entendement. Mais étendent-elles en effet la connaissance au delà des limites de l'expérience, ou nous font-elles véritablement connaître quelque chose en dehors de ces limites? Non, répond Kant. Selon lui, en effet, il n'y a pas de véritable connaissance sans intuition, et il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition sensible. Les idées de la raison nous font bien concevoir quelque chose de supérieur à l'expérience, mais elles n'en peuvent garantir ni les attributs ni la réalité; par conséquent, toute science qui, au lieu de considérer simplement ces idées comme des principes régulateurs, les érige en principes constitutifs de connaissances, dépasse les limites assignées à l'esprit humain, et n'aboutit qu'à des conceptions sans fondement. Partant de là, Kant examine successivement les assertions dogmatiques de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelle, pour montrer qu'elles reposent sur une illusion naturelle à l'esprit humain, mais que doit dissiper la critique. C'est là l'objet de la troisième partie de la *Critique de la raison pure*, appelée du nom de *Dialecti-*

que transcendantale. La psychologie rationnelle conclut faussement de l'unité transcendantale du sujet à son unité réelle et absolue : tout ce qu'elle enseigne sur la distinction de l'âme et du corps, sur la nature et la durée du principe pensant, conçu comme un principe distinct et séparable, n'est qu'une suite de *paralogismes.* Nous ne savons rien de la nature intérieure de l'âme et du corps; par conséquent, nous ne pouvons affirmer qu'ils sont réellement distincts. — Dans la cosmologie, la raison, quand elle n'est pas éclairée par la critique, arrive, sur les problèmes qu'elle soulève, à des solutions contradictoires, qu'elle démontre avec une égale force, et auxquelles Kant a donné le nom d'*antinomies de la raison pure.* Ainsi elle établit également, 1° que le monde a des limites dans le temps et dans l'espace, — et qu'il n'en a pas; 2° qu'il n'existe dans le monde que le simple ou le composé du simple et qu'il n'y existe rien de simple; 3° qu'il faut admettre dans le monde une causalité libre, — ou que tout dans le monde arrive d'après les lois nécessaires de la nature; 4° que, pour expliquer le monde, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en fasse partie ou qui en soit la cause, — et qu'il n'existe aucun être absolument nécessaire ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause. La critique prétend résoudre ces antinomies, en montrant qu'elles naissent toutes d'une illusion qui consiste à prendre les phénomènes pour des choses en soi. Il suffit, pour les dissiper, de dissiper cette illusion. En effet, pour les deux premières, si le monde et les choses, en tant que nous nous les représentons dans l'espace et dans le temps, ne sont que des phénomènes, la thèse et l'antithèse, qui les considèrent comme des choses en soi, sont également fausses : on ne peut dire ni que le monde est fini dans l'espace et dans le temps, ni qu'il est infini; pareillement on ne peut dire ni que tout est simple ou composé du simple, ni qu'il n'y a rien de simple : car parler du monde et des choses comme existant dans le temps et dans l'espace, c'est parler suivant notre manière de nous les représenter, et non suivant ce qu'elles sont en soi : ce qu'elles sont en soi, nous l'ignorons absolument. Quant aux deux dernières antinomies, la contradiction que nous y trouvons entre la thèse et l'antithèse, quand nous considérons les phénomènes comme des choses en soi : par exemple, quand nous regardons la loi de la causalité comme une loi de la nature même des choses, cette contradiction s'évanouit dès que nous ne faisons plus cette confusion, et ainsi, en se plaçant à deux points de vue différents, on peut concilier la thèse et l'antithèse. Par exemple, nous pouvons considérer à la fois nos actions comme nécessaires et comme libres : comme nécessaires au point de vue phénoménal; comme libres au point de vue d'un monde supérieur, d'un monde intelligible, où la raison détermine par elle-même la volonté, et par là constitue la liberté. Ainsi encore on peut dire à la fois et que tout est contingent dans le monde, et que tout y dérive d'un être nécessaire : dans la première assertion, on considère le monde au point de vue phénoménal; dans la seconde, on se place à un point de vue supérieur. Mais si ces assertions, en apparence contradictoires, peuvent fort bien aller ensemble, il est impossible de démontrer la vérité absolue de l'idée de la liberté et de celle de Dieu, au moins par la raison théorique ou spéculative. Ces idées nous font concevoir un ordre de choses distinct de celui de la nature; mais elles ne peuvent en garantir la réalité, car tout ce qui sort des limites de l'expérience est pour nous transcendant, c'est-à-dire inaccessible. — C'est à l'aide de ce principe que Kant prétend ruiner tous les arguments de la théologie rationnelle ou spéculative. Ramenant toutes les preuves spéculatives de l'existence de Dieu à trois, la preuve *ontologique,* qui conclut des attributs de l'être premier à son absolue existence; la preuve *cosmologique,* qui conclut de l'absolue nécessité de l'existence de quelque chose aux attributs de l'être premier; et enfin la preuve *physico-théologique,* qui conclut de l'ordre et de l'harmonie du monde à une cause intelligente, il s'efforce d'établir que les deux premières sont impuissantes à nous faire passer légitimement de l'idée à l'être, et que la troisième, si respectable et si convaincante qu'elle paraisse, outre qu'elle a le défaut des précédentes, est d'ailleurs insuffisante à justifier l'idée d'un être tel que Dieu. La conclusion comme le principe de toute cette critique des preuves de l'existence de Dieu, c'est que l'idée de Dieu est sans doute un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, mais que nous n'en pouvons affirmer la réalité objective, parce que tout ce qui est placé en dehors des limites de l'expérience nous échappe absolument. Telle est la conclusion générale de la *Critique de la raison pure.* Ainsi, pour emprunter à Kant une image charmante, celui qui abandonne le terrain solide de l'expérience pour s'aventurer dans le monde des idées, où il espère trouver des connaissances plus hautes et plus pures, celui-là fait comme la colombe légère qui, lorsqu'elle a traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s'imagine qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. Cependant Kant sent en lui un vif désir de poser quelque part un pied ferme hors des bornes de l'expérience. Il n'a point trouvé ce point d'appui dans la raison spéculative, il va le demander à la raison pratique, et retrouver là tout ce qu'il vient d'abandonner ici.

2° *Critique de la raison pratique.* — La raison spéculative n'est pas toute la raison. A côté des éléments *a priori* qui servent à constituer ou à diriger la connaissance, il y en a qui ont pour caractère de fournir des lois à la volonté : ces lois et le nouvel ordre de connaissances qu'elles déterminent forment la sphère de la *raison pratique.* La distinction de la raison spéculative et de la raison pratique, et le refuge que nous offre la seconde contre les doutes poignants de la première, Kant les avait déjà signalés dans sa première critique; mais ce n'étaient là que des indications qui avaient besoin d'être expliquées et développées. Il restait à faire pour la raison pratique ce qui avait été fait pour la raison spéculative. Établir l'existence de cette faculté, ou, ce qui revient au même, l'existence et les caractères de ses principes, puis montrer comment ces principes impliquent ou appellent certaines vérités que la raison spéculative ne pouvait établir, la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tel est, d'une manière générale, le double but de la *Critique de la raison pratique,* qui parut en 1788, c'est-à-dire sept ans après la *Critique de la raison pure.*

La *Critique de la raison pratique* a pour but de constater l'existence de certains principes immédiatement imposés à la volonté par la raison, c'est-à-dire de principes qui se présentent à notre volonté comme les lois de toute volonté raisonnable, et auxquelles elle doit se conformer, indépendamment de tous les mobiles sensibles qui peuvent agir sur elle; en un mot, de principes pratiques *a priori.* Constater l'exis-

tence de ces principes, c'est constater celle de la raison pure pratique. Il faut bien les distinguer des principes empiriques, ou qui se tirent de la nature même du sujet : ceux-ci ne peuvent jamais être considérés comme de véritables lois; ceux-là seuls ont ce caractère. De là cette formule adoptée par Kant comme la loi fondamentale de la raison pure pratique et comme le criterium infaillible de la moralité de nos actions : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Les lois morales n'étant autre chose que les principes mêmes d'une volonté indépendante de toute condition sensible, elles ont en ce sens leur unique fondement dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire que la volonté est gouvernée par ses propres lois. C'est parce que les lois morales sont, en général, les lois de toute volonté raisonnable ou autonome, qu'elles sont des lois ou des principes obligatoires pour la mienne; là est donc le principe de l'obligation qu'elles m'imposent. Du haut de cette théorie, Kant examine les doctrines morales qui ont pris pour principe soit l'éducation (Montaigne), soit la constitution civile (Mandeville), soit la sensation physique (Épicure), soit le sens moral (Hutcheson), soit même la perfection (Wolf et les stoïciens), soit enfin la volonté de Dieu (Crusius et les théologiens), et il essaye de prouver que tous ces principes *matériels*, comme il les appelle, ne peuvent servir de fondement à la morale. La réfutation de la doctrine du plaisir ou de l'intérêt est particulièrement remarquable; c'est, sans contredit, une des plus belles parties de ce bel ouvrage.

Mais d'où vient que Kant attribue aux principes *a priori* de la raison pratique une valeur objective absolue qu'il refuse aux principes *a priori* de la raison spéculative? On l'a souvent accusé ici de contradiction, et nous ne prétendons pas que l'accusation ne soit pas fondée ; mais enfin comment un si grand esprit a-t-il pu tomber dans cette contradiction ? Voilà ce que nous devons chercher à expliquer, quoique Kant n'ait pas lui-même suffisamment éclairci ce point. On a vu sur quoi se fonde le scepticisme de Kant relativement aux principes *a priori* de la raison spéculative. Parmi ces principes, les uns servent à constituer l'expérience en s'appliquant aux données sensibles, les autres à porter la connaissance à sa plus haute unité, en la rattachant à des idées supérieures. Or, pour les premiers, comme ils sont les conditions *a priori* de l'expérience ou de la connaissance sensible ; comme l'esprit les tire *a priori* de sa propre nature pour les appliquer aux intuitions qu'il reçoit des objets ; comme, par conséquent, cette connaissance ne se règle pas sur les objets, mais sur l'esprit qui la constitue suivant ses propres lois, il suit qu'on ne peut attribuer à ces principes une valeur objective absolue et prétendre qu'ils nous font connaître les objets tels qu'ils sont en soi. Pour les seconds, comme tout en servant à diriger la connaissance des objets sensibles, ils tendent eux-mêmes à des objets supra-sensibles, c'est-à-dire à des objets placés en dehors des conditions de l'expérience, ils peuvent bien avoir, outre leur valeur de principes régulateurs de la connaissance humaine, une valeur objective absolue ; mais cette réalité objective reste pour nous hypothétique : car il n'y a de connaissance possible des objets qu'autant qu'ils sont donnés dans l'intuition, et il n'y a pour nous d'intuition possible que l'intuition sensible. Mais les lois morales ne sont ni dans le cas des premiers, ni dans celui des seconds, car elles sont indépendantes de toute connaissance des objets. On n'en peut restreindre la valeur à la connaissance des objets sensibles, car elles en sont tout à fait indépendantes ; et, d'un autre côté, si elles s'appliquent à un ordre de choses supra-sensibles ou qui échappent à notre intuition, ce n'est pas cela qui en peut rendre la réalité hypothétique, car cet ordre de choses, elles le constituent elles-mêmes, et en assurent ainsi la réalité objective.

En même temps la loi morale assure la réalité objective de la liberté, que l'expérience et la raison spéculative ne pouvaient démontrer. Selon Kant, l'expérience du sens intime ne saurait nous attester en fait que nous sommes libres, et d'ailleurs la loi de la causalité, que la volonté applique à l'enchaînement des phénomènes internes comme à tous les phénomènes en général, ne laisse point de place pour la liberté. Nous pouvons bien concevoir un ordre de choses différent du monde des phénomènes, où la liberté exercerait son empire, mais ce n'est là pour la raison spéculative qu'une supposition que rien ne justifie. Or cette supposition, la loi morale ou la raison pure pratique la change en certitude; car la loi morale sans la liberté de la volonté est un non-sens, et l'être qui se reconnaît soumis à cette loi se reconnaît par là même nécessairement libre. La liberté reste toujours pour nous un attribut en soi impénétrable; mais la réalité n'en est pas moins assurée, et c'est tout ce qu'il nous faut.

La loi morale établie avec la liberté qui en est la condition, Kant en fait le principe de l'idée du bien moral, et condamne la méthode inverse comme fausse et funeste. Tout en plaçant exclusivement dans la raison le fondement du devoir et du bien moral, il n'oublie pas entièrement, quoiqu'il l'ait trop oublié, que l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais qu'il est aussi une créature sensible : il entreprend de décrire l'effet intérieur que produit en nous le concept de la loi morale, et dans cet effet, auquel il donne le nom de sentiment moral, il place le mobile subjectif de notre obéissance à cette loi, le seul mobile dont il reconnaisse la légitimité. Il faut lire tout entier ce beau chapitre où Kant, envisageant la nature humaine dans ses rapports avec la loi morale, analyse avec profondeur le sentiment moral, ou le respect de la loi morale; parle éloquemment du devoir, qui lui inspire une magnifique apostrophe; peint admirablement la vertu, et nous montre dans la sainteté l'idéal que nous devons poursuivre incessamment, sans pouvoir l'atteindre jamais; enfin fait voir partout un vif sentiment de la dignité de notre nature, qui n'étouffe pas celui de notre imperfection.

Les lois morales commandent le désintéressement, et il n'y a de conduite vraiment morale, et digne du nom de vertu, que celle qui se fonde exclusivement sur la considération du devoir. La vertu exclut donc la considération du bonheur personnel, dont elle exige même quelquefois l'absolu sacrifice. Mais en même temps nous concevons nécessairement qu'elle rend digne de bonheur celui qui la pratique, et dans la mesure même où il la pratique, et que, par conséquent, dans un ordre de choses conforme à la raison, l'homme de bien doit participer au bonheur dans la mesure où il en est digne. C'est dans cette union, nécessaire aux yeux de la raison, du bien moral, comme condition, et du bonheur, comme conséquence, que Kant fait consister le souverain bien.

Le premier élément du souverain bien, celui

qui est la condition de l'autre, ce n'est pas la vertu seulement, mais la sainteté, qui est l'idéal de la vertu. Or, la sainteté, ou cette perfection morale absolue à laquelle la raison pratique nous ordonne de tendre, nous ne pouvons l'atteindre dans un temps fini, comme la durée de cette vie : elle suppose un progrès continu et indéfini, et, par conséquent, dans l'existence de la personne morale une durée également continue et indéfinie. La croyance à l'immortalité de l'âme est donc une conséquence nécessaire de la loi qui nous ordonne de poursuivre la perfection morale comme le but nécessaire de la raison pratique. Kant insiste sur l'importance morale de cette croyance : supprimez-la, et alors ou vous rabaisserez indignement la moralité pour l'accommoder à cette courte et misérable vie, ou, par une fausse exaltation, vous dépasserez les limites de votre nature en la croyant capable dans cette vie de la perfection morale.

Le bien moral n'est, comme on l'a vu, qu'une partie du souverain bien; le souverain bien tout entier consiste dans l'harmonie de la moralité et du bonheur. Or, cette harmonie n'est possible que si l'on admet une cause du monde capable de l'établir, et, par conséquent, douée d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire Dieu. Donc il faut aussi nécessairement admettre l'existence de Dieu. Otez la croyance en Dieu, il faudra renoncer à l'espoir du souverain bien, que pourtant la raison pratique nous présente comme le but nécessaire de notre activité et de notre existence, ou il faudra admettre avec les stoïciens, en dépit de la nature et du sens commun, que la vertu et le bonheur ne font qu'un, et que le souverain bien dépend de nous tout entier. Ainsi Dieu, qui n'était pour la raison théorique qu'un idéal, devient pour la raison pratique l'objet d'une croyance nécessaire et légitime; et, quoique la nature de cet être demeure à jamais inaccessible au point de vue théorique, nous pouvons la déterminer au point de vue pratique, puisque, en l'admettant comme condition du souverain bien, nous devons supposer en lui les attributs sans lesquels nous ne pourrions le concevoir ainsi, comme l'omniscience, l'omnipotence, etc.

Parvenue à ce point, la raison pratique rattache à Dieu les lois morales elles-mêmes, qu'elle conçoit dès lors comme des commandements divins, et auxquelles elle donne ainsi un caractère religieux. C'est de cette manière que dans la philosophie de Kant la morale conduit à la religion, où elle trouve son couronnement nécessaire. Renverser cet ordre, ce serait les dénaturer l'une et l'autre : ce serait substituer à la morale rationnelle une morale d'esclave, et ôter à la religion son seul fondement légitime aux yeux de la raison.

Dans la dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, Kant esquisse la méthode à suivre pour donner aux lois morales l'influence la plus efficace et la plus durable sur les âmes; et c'est sur le devoir, à l'exclusion du sentiment, que, fidèle à ses principes, il fonde cette forte mais étroite méthode.

La conclusion qui couronne tout l'ouvrage est une des pages les plus sublimes qu'ait inspirées la pensée philosophique. On peut la mettre à côté de ce que Platon et Pascal ont écrit de plus beau. Kant, nous montrant à la fois le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nous, nous représente notre nature écrasée par l'un, relevée par l'autre. Mais une telle page ne s'analyse pas; il faut la lire.

3° *Critique du jugement*, 1790. — Il semble qu'après la *critique de la raison spéculative* et celle de la *raison pratique*, l'œuvre critique entreprise par Kant soit achevée; mais ni l'une ni l'autre ne se rendent compte de nos jugements en matière de beau et de sublime. Or, si ces jugements ne sont pas entièrement empiriques et supposent quelque principe *a priori*, comme il faut bien l'admettre, puisqu'ils sont universels et nécessaires, ils doivent, avec le principe qui leur sert de règle, trouver place dans la critique. En outre, les deux précédentes critiques ne rendent pas compte davantage des jugements par lesquels nous attribuons à la nature, dans quelques-unes de ses œuvres, ou en général dans les relations des choses entre elles, un rapport de conformité à des fins, ou, comme dit Kant, de finalité. Et pourtant ces jugements, bien mieux encore que les précédents, doivent s'appuyer sur quelque principe *a priori*, que la critique doit déterminer. Il y a donc là une double lacune à combler. Or, trouvant entre ces deux sortes de jugements, les jugements *esthétiques* et les jugements *téléologiques*, pour les appeler tout de suite par les noms qu'il leur donne, un certain caractère commun, qui, malgré leurs différences, les rattache à une même classe et les distingue également de ceux dont s'est occupée la *critique de la raison spéculative*, Kant les réunit en une seule et même critique, à laquelle il donne le nom général de *critique du jugement*, et qu'il divise en deux parties, correspondantes aux deux sortes de jugements que nous venons d'indiquer. Cette nouvelle critique ne pouvait pas être d'ailleurs, pour un esprit aussi systématique que Kant, un appendice aux deux précédentes : aussi en fit-il un organe spécial du système critique, et, dans l'ensemble de ce système, marqua-t-il sa place entre la *critique de la raison spéculative* et la *critique de la raison pratique*, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, auxquelles elle sert d'intermédiaire.

Il est aisé de comprendre comment le jugement, tel que Kant le considère dans cette nouvelle critique, peut être considéré comme un lien entre la raison théorique et la raison pratique. La raison théorique, que Kant réduit en définitive à l'entendement, unique source des principes constitutifs de la connaissance théorique, a pour domaine la nature, dont les principes de l'entendement sont les lois *a priori*. La raison pratique, de son côté, qui seule est digne du nom de raison, puisque seule elle peut fonder une connaissance supérieure, a pour domaine la liberté, dont ses principes sont les lois et dont elle assure ainsi la réalité objective. Entre la raison théorique ou l'entendement et la raison pratique, il y a donc la même différence qu'entre la nature et la liberté, et cette différence est radicale; or le jugement se place entre l'entendement et la raison, en nous fournissant un principe qui déjà nous élève au-dessus du concept de la nature, tel qu'il résulte de l'entendement, et nous rapproche du concept du monde intelligible ou de la liberté, qui est l'objet propre de la raison pratique, et il nous sert ainsi d'intermédiaire entre ces deux concepts ou entre les deux parties de la philosophie qui y correspondent. En effet, les idées du beau et du sublime et celle d'une finalité de la nature, tout en nous retenant dans les limites du monde sensible, y introduisent quelque chose d'intelligible, et par là peuvent être considérées comme une transition entre l'idée de la nature et celle de la liberté, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Essayons maintenant de donner une idée gé-

nérale des deux parties de la *Critique du jugement*.

Critique du jugement esthétique. — Elle embrasse la question du beau, celle du sublime et celle des beaux-arts. Examinant d'abord les jugements que nous portons sur le beau ou les jugements du goût, Kant les envisage sous quatre points de vue différents, et il en donne autant de définitions du beau, qui, ensemble, en constituent une explication générale : 1° *Le beau est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt*, c'est-à-dire qui nous laisse entièrement indifférents à l'existence même de la chose jugée belle. Kant regarde les jugements de goût comme des jugements esthétiques, non comme des jugements logiques ou de connaissance, et il distingue la satisfaction qu'ils apportent avec eux de celle de l'agréable et de celle du bon, de l'utile et du bon en soi ; 2° *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept.* Cette définition résume toute la théorie de Kant sur le beau : pour juger une chose belle au point de vue du goût, je n'ai pas besoin de la rapporter et de la trouver conforme à un concept déterminé ; il faut, au contraire, que je la contemple indépendamment de tout concept antérieur ; et, si mon imagination et mon entendement, en s'exerçant ainsi librement, rencontrent, la première une telle variété, et le second une telle unité, tous deux un tel arrangement, une telle disposition des parties et du tout, que cette contemplation établisse entre les deux facultés une heureuse et libre concordance, qui détermine en moi une satisfaction spéciale, alors j'appelle beau l'objet de cette contemplation. Le principe des jugements de goût n'est autre chose que cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement, avec la satisfaction qu'elle détermine ; et comme cette satisfaction, indépendante de tout concept, est en même temps pure de toute sensation, elle doit être universelle. La troisième définition exprime sous une autre forme la théorie que nous venons de résumer : *La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans représentation de fin.* D'après Kant, quand je juge une chose belle au point de vue du goût, je reconnais dans la disposition de ses parties une certaine convenance qu'on dirait faite tout exprès, mais que je considère indépendamment de toute idée de but ou de destination, puisque j'en juge uniquement par cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement qu'elle établit en moi, en sorte que le beau a en effet la forme d'une finalité, sans reposer au fond sur une finalité réelle ; 4° Enfin *le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.* L'explication de cette dernière définition rentre dans celle de la troisième : la satisfaction du beau doit être universelle, quoiqu'elle ne repose point sur ces concepts, et, par conséquent, elle est nécessaire. Kant a consacré une partie de son ouvrage à la justification de ces caractères d'universalité et de nécessité qu'il attribue aux jugements du goût, tout en les considérant comme des jugements esthétiques. Il invoque en dernière analyse une sorte de *sensus communis*, qui représente les conditions subjectives, mais universelles, du goût. Il faut avouer, et cela tient à la nature même de sa théorie, que, malgré tous ses efforts, il a laissé beaucoup d'obscurité sur ce point.

Cette théorie ne s'applique d'ailleurs qu'à une espèce de beau, à celle qui est l'objet des jugements de goût. Kant ne nie pas qu'il n'y ait des choses que nous jugeons belles parce que nous les trouvons conformes à tel ou tel concept déterminé ; mais cette espèce de beauté, objet de jugements logiques et esthétiques à la fois, n'est pas autre chose que la perfection, et se distingue de celle que nous admettons par les jugements purement esthétiques. Celle-ci n'étant astreinte à aucune condition déterminée, Kant la désigne sous le nom de *beauté vague* ; la seconde, au contraire, étant subordonnée à des conditions particulières qui dérivent de la nature ou de la destination de l'objet où elle réside, il l'appelle *adhérente*.

Le jugement du sublime a cela de commun avec le jugement du beau, que ce n'est ni un jugement de connaissance ni un jugement de sensation. Comme le jugement du beau, il a son origine dans la réflexion que nous faisons sur le libre jeu de nos facultés de connaître, s'exerçant sur une représentation donnée, et dans la satisfaction qui s'y attache. C'est donc un jugement de réflexion ou un jugement esthétique dans le même sens que le jugement du beau. Mais ces deux sortes de jugements sont profondément distinctes : le jugement du beau suppose l'accord de l'imagination et de l'entendement librement mis en jeu par la contemplation d'une forme déterminée ; le jugement du sublime suppose, au contraire, le désaccord de l'imagination et de la raison, s'exerçant librement sur la contemplation d'un objet sans forme déterminée ou limitée. Expliquons-nous. Il y a deux espèces de sublime : l'un qui naît du spectacle de la grandeur : c'est le sublime *mathématique* ; l'autre, de celui de la puissance : c'est le sublime *dynamique*. En présence du ciel étoilé, par exemple, je me sens écrasé par l'immensité de ce spectacle, impuissant que je suis à l'embrasser tout entier en un tout d'intuition ; mais, en même temps, cette impuissance même excite en moi le sentiment d'une faculté supérieure, de la raison, qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature : en sorte que, par ce côté, je me sens supérieur à la nature, considérée dans son immensité, et je dis alors que ce spectacle est sublime. Mais, à proprement parler, ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est l'idée que ce spectacle éveille en moi par la violence qu'il fait à mon imagination. Le jugement du sublime mathématique résulte donc, comme on le voit, du désaccord de l'imagination et de la raison ; mais, pour que ce jugement soit véritablement esthétique, il faut que ces facultés soient mises en jeu librement, c'est-à-dire indépendamment de tout concept déterminé de l'objet sur lequel elles s'exercent ; autrement le jugement prend un caractère intellectuel. On voit aussi comment, tandis que la satisfaction liée au jugement du beau est simple et sans mélange, la satisfaction liée au jugement du sublime est mixte : l'esprit s'y sent à la fois attiré et repoussé par l'objet ; la première est calme, la seconde mêlée de trouble ou d'une certaine émotion ; celle-ci est riante et s'accommode aisément des jeux de l'imagination ; celle-là est sérieuse, et repousse tout ce qui n'est pas sérieux. Ce que nous venons de dire du sublime mathématique s'applique également au sublime dynamique ; seulement ici ce n'est plus l'immensité de la nature, mais sa puissance que nous considérons. A la vue de quelque spectacle où elle déchaîne sa puissance, nous sentons notre faiblesse et notre infériorité vis-à-vis d'elle, en tant qu'êtres physiques ; mais, en même temps, le sentiment de cette faiblesse et de cette infériorité éveille en nous celui d'une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et par conséquent, supérieurs à elle. Ici encore ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est cette faculté qui

nous rend supérieurs à la nature, et dont celle-ci suscite en nous le sentiment en confondant notre imagination par le spectacle de sa puissance. Dans ce cas, comme dans l'autre, le jugement du sublime naît du désaccord de l'imagination et de la raison ; mais il faut ici ajouter cette condition, que le spectacle dont nous sommes témoins ne nous inspire aucune crainte sérieuse, car alors ou cette crainte ne permettrait pas au jugement du sublime de se produire, ou ce jugement changerait de caractère, et d'esthétique deviendrait moral. Sous cette réserve, le sublime dynamique est à la fois terrible et attrayant, ou le sentiment qui se produit en nous est, ici comme tout à l'heure, mêlé de trouble et de satisfaction.

Cette théorie du sublime, comme celle du beau, ne s'applique qu'aux jugements véritablement esthétiques. Qu'il y ait une autre espèce de sublime ou de jugements sur le sublime, Kant ne le nie pas ; mais il veut qu'on distingue les jugements purement esthétiques d'avec ceux qui sont à la fois esthétiques et logiques, ou qui ont pour objet le sublime intellectuel ou moral.

Cette distinction, d'ailleurs, n'empêche pas Kant d'unir étroitement le sentiment moral proprement dit et le sentiment du sublime. Ils ont la même origine, puisque tous deux expriment la conscience d'une faculté et d'une destination supérieure ; seulement, dans un cas, cette conscience implique l'idée de l'obligation et du devoir ; dans l'autre, elle n'est, pour ainsi dire, qu'un jeu, mais un jeu sérieux, de l'esprit. Mais ce n'est pas seulement le sentiment ou le jugement du sublime que Kant unit au sentiment ou au jugement moral, c'est aussi le sentiment du beau et le jugement de goût. Après les avoir profondément distingués, il établit entre eux d'intimes rapports, et finit par considérer la beauté comme le symbole de la moralité. Ainsi tout dans la philosophie de Kant tend au même point et concourt au même but.

Dans un ouvrage sur le beau et le sublime, Kant ne pouvait négliger la question des beaux-arts. Il entreprend ici d'en déterminer la nature et les caractères essentiels ; puis il analyse les facultés qui les constituent et le rôle qu'elles y jouent ; et enfin il tente de les diviser et de les coordonner d'une manière systématique, mais sans prétendre proposer cette division comme une théorie définitive. Cette seconde partie de son travail n'est, comme il le dit lui-même, qu'un de ces essais qu'il est intéressant et utile de tenter ; elle contient d'ailleurs une foule de remarques ingénieuses. Quant à la première, quoique peu développée, elle est pleine d'originalité et souvent de profondeur. On ne lira pas sans admiration les idées de Kant sur la nature et le caractère des beaux-arts, sur la liberté qui en est la condition vitale, et sur le génie dont ils sont les œuvres. En général, la *Critique du jugement esthétique* est un des monuments les plus originaux et les plus importants de cette science moderne que l'Allemagne a créée sous le nom d'esthétique. Comme toutes les autres parties de la philosophie critique, elle a exercé une grande influence sur l'esprit allemand, et l'un des plus grands poëtes de l'Allemagne, Schiller, en a adopté, exposé et mis en pratique les idées fondamentales.

Critique du jugement téléologique. — Les jugements de goût que nous portons sur les objets de la nature supposent bien, comme on l'a vu, une certaine concordance entre ces objets et nos facultés ; mais, quoique les objets que nos jugements de goût déclarent beaux semblent avoir été faits en réalité tout exprès pour nous plaire, nous n'avons pas besoin, pour former ces jugements, d'attribuer à la nature quelque chose comme un rapport de moyen à fin ou une véritable finalité. En effet, ces jugements ne sont pas logiques, mais esthétiques. Mais ne portons-nous pas aussi, sur la nature des jugements par lesquels nous lui attribuons un rapport de ce genre, une finalité objective? Ceux-ci ne sont plus esthétiques, mais logiques : Kant les appelle des jugements téléologiques. Or, quelle est l'origine, l'usage et la valeur de ces jugements ? Voilà des questions que doit résoudre la *Critique du jugement téléologique.* Kant veut qu'on distingue deux espèces de finalité dans la nature : ou bien, considérant une production de la nature en elle-même, nous supposons que la nature a eu immédiatement pour but cette production ; ou bien nous la considérons comme un moyen relativement à d'autres choses que nous regardons comme des fins de la nature. Dans le premier cas, la finalité que nous attribuons à la nature est *intérieure ;* elle est *relative* dans le second. Cette seconde espèce de finalité est nécessairement liée à la première : en effet, nous ne pouvons supposer que la nature se soit en quelque sorte proposé comme un but l'existence de certains êtres, de l'homme, par exemple, sans supposer en même temps qu'elle ait disposé les choses de telle sorte que ces êtres puissent exister et se développer conformément à leur destination. Dès que nous admettons une finalité intérieure, il faut donc admettre aussi une finalité relative ; mais il faut montrer d'abord qu'il y a dans la nature des productions que nous ne pouvons concevoir sans lui attribuer une finalité intérieure : ces productions, ce sont les êtres organisés. Kant essaye de montrer comment le concept d'une finalité intérieure de la nature est identique à celui de l'organisation. Dans un être organisé, comme dans une œuvre de l'industrie humaine, dans une montre par exemple, chaque partie ne peut être conçue que dans son rapport avec le tout ; et, de plus, ce qui distingue des œuvres de l'industrie humaine les êtres organisés, c'est la propriété d'être à la fois, selon l'expression de Kant, causes et effets d'eux-mêmes. Un être organisé en produit d'autres de la même espèce ; il se développe et se conserve lui-même en s'assimilant les matières propres à le renouveler et à l'accroître ; ses parties agissent les unes sur les autres et se conservent réciproquement ; enfin il répare lui-même au besoin les désordres qui s'introduisent dans ses fonctions. Or, comment expliquer par des causes purement mécaniques un rapport qui lie les parties au tout comme à une idée qui détermine le caractère et la place de chacune, et cette propriéte d'être à la fois cause et effet de soi-même, qui est le caractère des êtres organisés? Dans une chose produite par des causes purement mécaniques, ce rapport et cette propriété n'existent pas. Pour concevoir comme possible la production des êtres organisés, il nous faut donc avoir recours à une causalité différente de la causalité mécanique ; et c'est pourquoi nous supposons dans la nature un mode de causalité analogue à celui que nous trouvons en nous-mêmes, et qui consiste à agir en vue de certaines fins. De là ce principe que, dans les êtres organisés, il n'y a pas d'organe qui n'existe pour une fin, ou que dans ces êtres la nature ne fait rien en vain. Ce principe est universel et nécessaire, c'est-à-dire que nous l'appliquons toujours et ne pouvons pas ne pas l'appliquer à l'explication et à l'observation des êtres organisés ; aussi, en étudiant les plantes et les animaux, cherchons-nous à déterminer la destination de

chacune des parties de la plante ou de l'animal que nous étudions. « Et, dit Kant, on ne peut pas plus rejeter le principe téléologique que ce principe universel de la physique : « Rien n'arrive par hasard ; » car, de même qu'en l'absence de ce dernier, il n'y aurait plus d'expérience possible en général ; de même, sans le premier, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses de la nature que nous avons une fois conçues téléologiquement sous le concept des fins de la nature. » Mais quelle est la valeur de ce concept par lequel nous considérons les êtres organisés comme des fins de la nature, et de ce principe qui nous fait juger que rien dans ces êtres n'existe en vain ? Nous apprennent-ils quelque chose sur l'origine même de ces êtres, et ont-ils quelque valeur objective? Kant ne leur accorde qu'une valeur subjective. Ce concept n'est qu'une manière nécessaire pour nous de concevoir, par analogie avec notre propre causalité, la production des êtres organisés, que nous ne pouvons expliquer par un pur mécanisme de la nature, et ce principe ne sert qu'à nous diriger dans la considération et l'étude des êtres organisés, c'est-à-dire n'est qu'un principe régulateur. Ensuite, une fois que nous avons introduit ce concept dans la nature pour concevoir la production des êtres organisés, nous l'étendons à tout l'ensemble de la nature : dès lors nous ne concevons plus seulement les êtres organisés comme des fins de la nature, mais tout l'ensemble de la nature nous paraît un système de fins ou d'êtres liés entre eux suivant un rapport de moyens à fins. C'est ainsi que ce principe, que nous limitions aux êtres organisés : « Dans les êtres organisés, rien n'existe en vain, » devient un principe qui embrasse la nature tout entière : « Dans le monde en général, rien n'existe en vain, tout est bon à quelque chose. » En considérant sous ce point de vue les choses de la nature, on ouvre à l'esprit une source d'investigations intéressantes; mais c'est ici surtout qu'il faut bien se garder d'attribuer au principe de la finalité une valeur objective, et de le considérer autrement que comme un principe régulateur : car, s'il n'a pas d'autre valeur quand nous l'appliquons à la considération des êtres organisés, dont nous ne pouvons concevoir autrement la production, comment lui attribuer une valeur objective quand il s'agit d'êtres qui, par eux-mêmes, ne nous forcent pas d'y avoir recours?

De ce que le principe de la finalité ne doit être considéré dans tous les cas que comme un principe régulateur, il suit que ce principe, tout en nous venant en aide là où l'explication mécanique nous fait défaut, ne doit pas nous empêcher de pousser cette explication aussi loin qu'il est possible. D'ailleurs, si la nature agit en effet en vue de certaines fins, elle suit, pour les atteindre, des lois qu'il faut déterminer indépendamment de cette considération, c'est-à-dire physiquement.

Du haut de cette théorie, qui regarde le principe des causes finales comme un principe nécessaire, mais lui refuse en même temps toute valeur objective, Kant examine et critique les divers systèmes qui ont prétendu résoudre dogmatiquement, soit dans un sens, soit dans un autre, la question des causes finales, le système d'Épicure qui attribue tout au hasard; celui de Spinoza, qui fait tout dériver d'une substance unique se développant fatalement : deux système qui, niant la réalité d'une finalité de la nature, n'en expliquent pas même le concept; puis le système des stoïciens et celui du théisme, qui admettent une finalité et en cherchent le principe, le premier, dans une âme du monde, d'où dérive la vie de la matière et l'harmonie qui y règne ; le second, dans une cause intelligente de la nature. Tous ces systèmes représentent, selon Kant, l'ensemble des hypothèses qu'on peut faire sur la finalité de la nature, considérée objectivement ; mais, aucun ne pouvant s'établir définitivement sur les ruines des autres, la place reste libre pour la critique, qui les déclare tous vains, et, tout en maintenant le principe des causes finales comme un principe nécessaire, ne lui accorde qu'une valeur subjective.

Poussant cette critique aussi avant que possible, Kant essaye de montrer comment la distinction de la finalité et du mécanisme de la nature est, comme celle du réel et du possible, du vouloir et du devoir, du contingent et du nécessaire, une distinction relative, quoique nécessaire, à la constitution de l'esprit humain, et qui disparaît dès qu'on suppose un entendement autrement constitué, comme celui que nous attribuons à Dieu. Pour un tel entendement, le principe de la finalité et celui du mécanisme se confondraient en un seul et même principe, qui pour nous est inaccessible. Nous ne pouvons suivre Kant dans ces profondeurs ; mais nous remarquerons que la critique kantienne, tout en restant fidèle à son point de départ, arrive ici à son dernier terme. Schelling s'est plu à reconnaître dans cette partie de la *Critique du jugement* le germe de sa *philosophie de l'identité ;* mais s'il faut accorder qu'à certains égards les deux doctrines se rapprochent, elles n'en restent pas moins profondément distinctes.

Cette idée d'un principe unique, au sein duquel se confondent la finalité et le mécanisme, n'empêche pas d'ailleurs, ce principe étant inaccessible, qu'il ne faille toujours distinguer ces deux principes dans l'explication des choses, et, si c'est notre droit et notre devoir de pousser aussi loin que possible l'explication mécanique de la nature, il faut toujours, en définitive, avoir recours au principe téléologique. Kant indique ici avec une admirable précision, sur le système et l'histoire des êtres organisés, des idées qui depuis ont fait fortune entre les mains des Gœthe et des Geoffroy Saint-Hilaire ; mais, tout en reconnaissant ce qu'il y a de légitime et de beau dans ces tentatives que fait la science pour arracher à la nature ses secrets, et pousser aussi avant que possible l'explication physique des choses, il maintient qu'il est nécessaire d'avoir recours en dernière analyse au principe téléologique, pour y rattacher la production des êtres organisés.

Il examine ensuite les diverses hypothèses de ceux qui, ne se bornant pas à une explication purement mécanique, ont cherché au delà de la nature, dans une cause intelligente du monde, le principe de la production des êtres organisés, et ont voulu déterminer le rapport de cette cause avec ces êtres; il rejette comme antiphilosophiques la théorie de l'*occasionnalisme* et celle de la *préformation individuelle*, et se prononce avec Blumenbach, à qui il rend ici un éclatant hommage, en faveur de celle de la *préformation générique* ou de l'*épigénèse*. Cette doctrine, reconnaissant dans les êtres organisés une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, abandonne à la nature tout ce qui suit le premier commencement, et n'invoque une explication surnaturelle que pour ce premier commencement, sur lequel échoue en effet toute explication physique.

Le principe téléologique nous faisant concevoir le monde comme un vaste système de fins, nous

force à lui supposer une fin dernière, un but final; mais ce but final, la considération du monde physique ne peut le déterminer, car il doit être inconditionnel ou absolu. Kant le trouve dans cette idée du souverain bien, dont il a fait l'objet de la raison pratique; et cette idée le ramène à la preuve morale de l'existence de Dieu, qui en est le corollaire. Ainsi il conclut ce grand ouvrage comme il avait conclu les deux premières critiques, en condamnant la raison spéculative à l'impuissance, mais en lui opposant la raison pratique, et en demandant à celle-ci ce qu'il n'a pu trouver dans celle-là.

De la critique nous passons à la doctrine. Mais tandis que celle-là se compose de trois parties, celle-ci n'en aura que deux : car puisque le principe du jugement ou le principe de la finalité n'a qu'une valeur critique, ne pouvant par lui-même fonder aucune connaissance et n'étant qu'un principe régulateur, il ne peut y avoir dans la doctrine de partie qui corresponde à la critique de cette faculté ou de ce principe. Les deux parties de la doctrine correspondent, l'une à la *critique de la raison spéculative*, l'autre à la *critique de la raison pratique;* la première aura pour objet la nature, la seconde la liberté.

DOCTRINE. 1° *Métaphysique de la nature.* — L'ouvrage qui contient cette première partie de la métaphysique, celle qui dans la doctrine correspond à la *Critique de la raison pure* (*spéculative*), est intitulé *Éléments métaphysiques de la science de la nature* (1786). Quoique la nature, dans le sens le plus général que lui donne Kant, embrasse à la fois la nature pensante et la nature étendue ou corporelle, il ne s'agit ici que de cette dernière. On peut bien, en effet, selon Kant, entreprendre une description naturelle des phénomènes de la première, ce qu'il appelle quelque part une *physiologie du sens intime;* mais, d'une part, l'expérience psychologique, ne pouvant rien nous apprendre de la nature même de l'âme, n'en peut fonder la science, et, d'autre part, on ne peut rien déterminer *a priori* sur quoi on puisse établir une véritable métaphysique de l'âme : il n'y a d'autre métaphysique ou d'autre science rationnelle de l'âme que la critique. Reste la nature corporelle ou la matière. Or, sans doute, nous ne savons, non plus, et ne pouvons savoir ce qu'elle est en soi, et toute métaphysique possible de la nature ne saurait avoir en définitive une valeur objective absolue; mais enfin nous pouvons, par l'analyse complète du concept d'une matière en général, en déterminer *a priori* les éléments constitutifs, et par là fonder une métaphysique de la nature, ou de la science qui a pour objet la nature, c'est-à-dire de la physique. Nous ne suivrons pas Kant dans cette analyse; mais il faut dire que, si les idées qu'il développe ici ne sont pas toutes entièrement nouvelles, du moins en leur donnant une forme rigoureuse et systématique, il les a élevées à la hauteur d'une véritable théorie métaphysique. A la notion de la solidité ou de l'impénétrabilité absolue dont la plupart des physiciens ont voulu faire l'idée d'une qualité primitive de la matière, Kant entreprend de substituer celle de force, d'une force attractive et d'une force répulsive, qui seules, selon lui, peuvent l'expliquer. Dès lors il n'est plus nécessaire d'admettre des intervalles vides dans la matière : on peut considérer l'espace comme entièrement rempli, quoique à des degrés différents; et par là se trouve réfuté ce principe de la philosophie atomistique, à savoir qu'il est impossible de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Ce n'est pas d'ailleurs qu'il faille nier la possibilité du vide, soit dans le monde, soit hors du monde; mais il n'est pas nécessaire, non plus, d'en admettre l'existence, et il est impossible de la démontrer. A la vérité Kant soutient, d'un autre côté, que l'espace absolu est la condition dernière du mouvement, lequel est nécessairement relatif; mais l'espace absolu n'est pour lui qu'une *idée*, et, en aboutissant à cette idée, la philosophie de la nature aboutit à l'incompréhensible. Il importe donc de rappeler ici à la raison humaine les bornes dans lesquelles elle doit se renfermer. On voit que la métaphysique de Kant reste fidèle aux conclusions de la critique. Malgré cette réserve, cette partie de la métaphysique kantienne a, par son côté positif, exercé une très-grande influence sur le développement de la philosophie et de la science allemandes, et on peut la considérer en particulier comme le fondement ou le point de départ de la *Philosophie de la nature* de Schelling.

2° *Métaphysique des mœurs.* — Cette seconde partie de la métaphysique correspond à la *Critique de la raison pratique*, comme la précédente à la *Critique de la raison spéculative;* elle s'applique à la *liberté*, comme l'autre à la *nature*. La *Critique de la raison pratique* a montré la volonté de l'homme soumise à la loi purement rationnelle du devoir, à l'*impératif catégorique*, et de cette idée d'une loi pratique absolue elle a déduit d'autres idées auxquelles la première communique sa réalité, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. Il est donc établi que la volonté de l'homme est soumise au devoir, mais il reste à faire la science des devoirs. Il reste à construire une science qui détermine et coordonne tous les devoirs de l'homme, qui en embrasse le système entier. Or, c'est là précisément l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, dont la *Critique de la raison pratique* a posé les fondements. Il ne faut pas oublier ici ce que Kant rappelle si souvent, que la métaphysique des mœurs doit dériver toutes ses règles de la raison seule, et qu'elle ne peut les puiser à une autre source ou même leur chercher des auxiliaires dans les mobiles de la sensibilité, sans ruiner ou du moins sans compromettre la moralité qu'elle est chargée d'enseigner. Qui dit métaphysique, dit une science purement rationnelle. La métaphysique des mœurs surtout doit avoir ce caractère, autrement elle ne serait plus la science des devoirs, mais un recueil de conseils, ou tout au moins une doctrine bâtarde et impuissante. La science des devoirs doit être double, car il y a deux espèces de devoirs bien distincts : les uns qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive, ce sont les *devoirs de droit ;* les autres qu'une telle législation ne saurait atteindre, mais qui n'en dérivent pas moins de la législation immédiatement imposée à la volonté par la raison, ce sont les *devoirs de vertu*. A ces deux grandes parties de la science des devoirs, Kant a consacré deux ouvrages distincts qui parurent successivement dans l'année 1797, le premier sous ce titre : *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, et le second sous celui-ci : *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*. Ensemble ils constituent la *Métaphysique des mœurs*.

Éléments métaphysiques de la doctrine du droit. — Kant pose comme principe général du droit, que toute action qui ne contrarie pas l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous est conforme au droit. Réciproquement, toute action qui troublera cet accord sera contraire au droit. On voit qu'il fonde l'idée du droit sur celle de la liberté, qui en est en effet la condition. De là cette loi : « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec

la liberté de tous. » Comme la violation du droit est une violation de la liberté d'autrui, il suit que l'accomplissement des devoirs de droit peut nous être imposée par une contrainte extérieure, et que la violation de ces devoirs peut être l'objet d'une répression. Il faut bien distinguer d'ailleurs le *droit naturel*, qui repose uniquement sur des principes *a priori*, et le *droit positif*, celui qu'impose la volonté d'un législateur. Celui-ci n'est que l'image imparfaite de celui-là, et c'est toujours au premier qu'il en faut revenir pour décider du juste et de l'injuste. Il doit y avoir, au-dessus de la science des lois promulguées par les législateurs, une science du droit qui dérive de la raison même, et, dit Kant, « la science purement empirique du droit est comme la tête de la fable de Phèdre : c'est peut-être une belle tête, mais hélas sans cervelle. » Dans le droit naturel, le seul dont la métaphysique des mœurs ait à s'occuper, il faut distinguer le *droit inné*, ou le droit que tout homme possède naturellement, indépendamment de tout acte particulier, et le *droit acquis*, ou le droit qui se fonde sur des conventions ou des contrats. Les droits innés peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : à savoir la liberté individuelle en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Il n'y a pas ici autre chose à faire qu'à le constater, en montrant qu'il appartient également à tous les hommes, puisqu'il dérive de la nature même de l'humanité. Mais il n'en est pas de même du droit acquis : ici une théorie du droit est nécessaire, et c'est précisément ce que Kant entreprend. Il rejette la division ordinaire du droit naturel en droit naturel proprement dit et droit social ; ce qu'il oppose au droit naturel proprement dit, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil. C'est qu'en effet ce qui est opposé à l'état de nature, ce n'est pas l'état social : car l'état social peut exister dans l'état de nature ; mais l'état civil, c'est-à-dire l'état où le *mien* et le *tien* doivent être garantis par des lois publiques. De là la distinction du *droit privé* et du *droit public*, qui sont les deux grandes divisions du droit naturel en général. La seconde partie de la théorie, exposée ici par Kant, celle qui traite du droit public, qu'il divise en *droit politique* ou de cité, *droit des gens* et *droit cosmopolitique*, est particulièrement remarquable par la largeur et l'élévation des vues. La philosophie de Kant est profondément libérale dans ses applications ; mais elle ne sépare pas la liberté de l'ordre et de la moralité. Aussi, nous avons déjà eu occasion de le dire, Kant a-t-il salué avec joie la révolution française, comme l'avénement du règne de la liberté et du droit, et l'ouvrage dont nous nous occupons ici, contemporain de l'époque qui avait débuté par la déclaration des droits de l'homme, est-il tout rempli des idées et animé des sentiments qui ont fait cette grande révolution ; mais aussi en blâme-t-il énergiquement les excès et condamne-t-il sévèrement l'acte de la Convention qui envoya Louis XVI à la mort. Les idées de Kant sur le droit des gens et sur le droit cosmopolitique ne sont pas moins libérales et élevées. Tout en reconnaissant le droit de guerre dans certaines circonstances, il a soin de le renfermer en d'étroites limites, et il pose comme l'idéal que doivent poursuivre tous les Etats l'idée d'une paix universelle et perpétuelle.

Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu. — Tout devoir auquel nous ne pouvons être contraints par une force extérieure, mais auquel néanmoins nous nous reconnaissons intérieurement obligés, est un devoir de vertu. La partie de la métaphysique des mœurs qui traite de ces devoirs doit être, comme la précédente, entièrement pure ou *a priori*. Mais, tout en soutenant que les devoirs de vertu doivent nous être présentés uniquement au nom de la raison, Kant reconnaît que l'accomplissement de ces devoirs suppose aussi certaines conditions subjectives, qu'il faut travailler à cultiver et à développer, telles que le *sentiment moral*, la *conscience morale*, l'*amour des hommes* et le *respect de soi-même*. Mais ces conditions ne sont autre chose pour lui que l'effet intérieur nécessairement produit par le concept même de la loi. La doctrine de la vertu se divise en deux parties, dont l'une comprend les devoirs mêmes qu'on désigne sous ce titre, et l'autre les règles de l'enseignement (*didactique*), et de l'exercice (*ascétique*) de la vertu.

Dans toute cette théorie, on retrouve ce sentiment profond du devoir et de la dignité morale qui fait l'âme et le principe de la philosophie kantienne tout entière. Kant ne fléchit point dans les applications, et si l'on peut reprocher à sa doctrine morale d'être trop étroite, on ne saurait assez en admirer la pureté et la sévérité. Il ne serait pas juste, d'ailleurs, d'accuser Kant d'avoir laissé en dehors de sa morale le dévouement et la charité, car il compte positivement cette vertu parmi les devoirs larges et imparfaits, qu'il distingue des devoirs parfaits ou étroits, tout en les rattachant au même principe et en les expliquant par la même formule. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il montre ici le vice et l'insuffisance de sa doctrine. Dans la seconde partie de la doctrine de la vertu, dans la *Méthodologie morale*, Kant recommande aux instituteurs de la jeunesse l'usage d'un catéchisme moral, qui serait pour la morale et la religion naturelles ce que sont les catéchismes ordinaires pour la religion positive. Il joint même l'exemple au précepte. Il est curieux de lire ce fragment où ce grand génie s'efforce de mettre à la portée des plus jeunes et des plus faibles esprits les grandes vérités morales, qu'ailleurs il a pris tant de soin de revêtir des formes les plus sévères de la science.

Dans les classifications qu'il fait de nos devoirs, Kant n'en reconnaît que deux espèces : des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui. Il retranche ainsi de la morale naturelle une classe de devoirs reconnue par la plupart des moralistes, à savoir nos devoirs religieux ou envers Dieu. Mais il faut se rappeler que nos devoirs naturels prennent nécessairement un caractère religieux lorsque, à la lumière de la raison pratique, ils nous apparaissent comme les préceptes d'un législateur suprême, auteur et juge du monde moral. Ce point se trouve particulièrement développé dans un ouvrage important et célèbre, dont il nous reste encore à donner une idée pour compléter cette exposition de la philosophie kantienne : nous voulons parler de la *Critique de la religion dans les limites de la simple raison*, publiée en 1791, peu d'années après la *Critique de la raison pratique*.

Critique de la religion dans les limites de la simple raison. — Donner un sens moral aux récits, aux dogmes et aux institutions du christianisme, et faire ainsi de ces récits, de ces dogmes et de ces institutions un véritable enseignement moral et un moyen de moralisation, quel qu'en soit d'ailleurs le sens historique et réel, voilà le problème et le but posés ici par Kant. Par là on mettra les croyances positives d'accord avec la raison, et l'on rendra la religion raisonnable. Et, selon Kant, on ne peut invoquer d'autre interprète que la raison pratique : car, comme il n'y a d'autre religion naturelle possible que

celle qui s'appuie sur la morale, l'interprétation morale est la seule interprétation raisonnable des institutions et des dogmes religieux. Kant oublie que les religions ne sont pas seulement des systèmes de morale, mais qu'ils sont aussi des systèmes de métaphysique. Quoi qu'il en soit, le rationalisme de Kant est un rationalisme moral : pour lui la raison pratique est l'unique juge de la religion positive, comme elle est la source unique de la religion naturelle. Ce n'est pas que Kant rejette comme faux ou impossible le fait d'une révélation surnaturelle ; il ne croit même pas qu'on en puisse prouver l'absolue impossibilité ; mais il ne croit pas, non plus, qu'il soit nécessaire de l'admettre, et, sans trop se prononcer sur cette question, il répugne au fond à attribuer au christianisme une origine surnaturelle. Mais, révélé ou non, le christianisme ne peut échapper à la critique de la raison, et il ne peut être admis par elle qu'autant qu'il sera trouvé conforme à ses décisions. L'unique preuve de la vérité d'une religion est dans cette conformité ; mais il faut remarquer que cette conformité ne prouve pas que cette religion a été révélée, elle prouve seulement qu'elle est raisonnable, la seule chose qui importe en définitive. La *Critique de la religion* se distingue par la forme des autres ouvrages de Kant : à en considérer l'ordonnance générale, on dirait plutôt un poëme qu'un livre de science. Elle met d'abord en présence le bon et le mauvais principe, puis nous fait assister à la lutte de ces deux principes dans le cœur de l'homme, nous montre ensuite la victoire remportée par le premier sur le second, ou le règne de Dieu sur la terre, et enfin nous expose le vrai culte qui doit s'élever sous l'empire du bon principe, et qui est aussi éloigné du faux culte que la religion de la superstition. Ce n'est cependant pas une œuvre d'imagination que Kant a voulu composer, mais un livre sérieux de philosophie morale et religieuse. Partout, en effet, sous ce plan et ces formes poétiques se cache une haute philosophie, qui essaye d'interpréter ou de transformer à l'aide des idées morales les légendes, les dogmes et les institutions du christianisme. Ici encore on peut reprocher à la doctrine de Kant de manquer d'étendue ; mais il est beau de voir cette doctrine tout ramener aux idées morales et tourner tout à leur profit. Que l'on songe aussi au ton léger dont il était de mode, au XVIIIe siècle, de parler du christianisme, à la critique superficielle et ironique qu'en faisaient la plupart des philosophes de ce siècle, et l'on appréciera mieux la valeur de cette œuvre, qui sait si bien allier la plus parfaite indépendance au respect des grandes traditions, et qui se tient à une égale distance d'une théologie aveugle et d'un dédain frivole.

La métaphysique kantienne que nous venons de parcourir, et la critique qui en est la condition, composent une science purement rationnelle ou *a priori*, une science du même ordre que les sciences mathématiques, et qui, dans ce qu'elle donne, doit avoir comme celles-ci une certitude absolue. Ça été, en effet, la prétention de Kant de construire la métaphysique comme les mathématiques, en dehors de l'expérience, et de lui donner par là un caractère absolu. Mais il ne prétend point exclure de la philosophie toute étude expérimentale, soit de l'homme, soit de la nature ; seulement il veut qu'on distingue bien et qu'on sépare dans la philosophie ces deux choses : d'une part, la métaphysique et la critique sur laquelle elle s'appuie, lesquelles doivent être tout à fait *a priori* ; et, de l'autre, l'étude expérimentale de la nature ou de l'homme. Lui-même cultivait avec amour ce genre d'étude et y excellait. Dans les dernières années de sa vie, après avoir achevé l'édifice de sa critique et de sa métaphysique, il publia un traité d'*Anthropologie*, qui résume les leçons que, pendant de longues années, il avait faites sur ce sujet, et où l'on retrouve tout entier ce talent d'observation qu'avait déjà révélé dans la première époque de sa vie son petit écrit *Sur les sentiments du beau et du sublime*. Dans une note de la préface de ce traité, qui parut en 1798 sous ce titre : *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Kant prend, en quelque sorte, congé du public, et il s'excuse sur son âge avancé de ne pouvoir aussi publier lui-même un résumé des leçons qu'il avait faites pendant les mêmes années sur l'autre branche de la philosophie expérimentale, la *géographie physique*. Il confia au professeur Rink le soin de publier ces leçons, qui parurent à Kœnigsberg en 1802. Déjà une édition en avait été publiée sans son aveu à Hambourg par Wolmar, qui s'était procuré plusieurs cahiers d'étudiants. Les leçons sur la géographie physique attestent, comme l'*Anthropologie*, avec un rare talent d'observation, une admirable variété de connaissances et une immense lecture. Ce sont ces qualités qui rendaient l'enseignement de Kant si instructif à la fois et si intéressant. Qu'on y joigne ce mélange de finesse et de bonhomie qui était un des principaux traits de son esprit et de son caractère, en outre un amour de la clarté et un talent d'exposition qui manquent trop dans ses grands comme dans ses petits ouvrages, mais qu'il montrait dans ses cours écrits, enfin cette douce et sympathique chaleur que communiquaient à sa parole une grande élévation d'idées et des convictions profondes, et l'on aura une idée de ce que Kant devait être dans sa chaire. Tous ceux qui l'avaient entendu en parlaient avec admiration, et Herder, son élève et son adversaire, reprochait à l'écrivain de ne pas rappeler assez le professeur.

Nous avons exposé la philosophie de Kant tout entière en parcourant les grands ouvrages qui en contiennent les diverses parties, et, pour ne pas interrompre cette exposition, nous avons écarté tous les ouvrages de moindre importance et tous les petits écrits destinés à préparer, défendre, expliquer ou appliquer à divers sujets les idées et les principes de la nouvelle philosophie ; mais nous allons maintenant indiquer ces ouvrages et ces écrits, en les rattachant à ceux que nous avons étudiés précédemment : on aura ainsi, dans cet article, un tableau complet de tous les travaux de Kant.

Disons d'abord que, six années après la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant en publia une seconde, contenant une nouvelle préface fort curieuse, une introduction plus développée et un grand nombre de graves changements qu'il importe d'étudier, si l'on veut connaître à fond le développement de sa pensée ; c'est pourquoi nous indiquons ici cette nouvelle édition.

Deux années après la publication de ce grand monument, qui, malgré son originalité et son importance, ne produisit pas d'abord une grande impression, Kant, sentant le besoin de rendre plus accessibles les idées qu'il voulait introduire dans la philosophie en les exposant sous des formes et en un langage plus simple et plus clair, écrivit dans ce but un petit ouvrage intitulé *Prolégomènes pour toute métaphysique future qui voudra être considérée comme une science*, 1783, où, comme il le dit lui-même, il reprend sous une forme analytique ce qu'il a dû présenter dans la *Critique* sous une forme synthétique. Ce petit ouvrage se distingue en effet par

une très-grande clarté, et il peut servir à la fois d'introduction et de résumé à la *Critique de la raison pure.*

A la *Critique de la raison pure* il faut encore rattacher les écrits suivants : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* 1786. Dans cet écrit, Kant a pour but de défendre la raison contre les attaques de Jacobi. — Même année : *Quelques remarques sur l'examen fait par Jacob des matinées de Mendelssohn.* Ces remarques furent envoyées par Kant à l'auteur de cet examen, qui défendait la philosophie critique attaquée par Mendelssohn. — *Sur une prétendue découverte d'après laquelle toute nouvelle critique serait rendue inutile par une plus ancienne,* 1791. C'est une réponse à Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibniz rendait inutile la nouvelle critique; Kant y explique comment sa propre théorie diffère, selon lui, de celle des idées innées, défendue par Leibniz. — Même année : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée.* Dans cette dissertation publiée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, Kant prétendait montrer l'insuffisance de tous les moyens qu'on emploie ordinairement pour justifier la sainteté, la bonté et la justice de Dieu, et, en général, l'impuissance de la raison spéculative à résoudre dans un sens ou dans un autre toutes les questions que poursuit la théodicée, rappelant que la raison pratique a seule le droit de décider quelque chose à l'égard de l'existence et des attributs de Dieu, dont elle est en nous l'unique organe. En reproduisant ici cette conclusion, Kant en cherche la confirmation dans le *Livre de Job :* seul, le malheureux s'inclinant, sans les comprendre, devant les décrets de la volonté divine, trouve grâce devant Dieu par sa sincérité, tandis que les hommages hypocrites de ses amis sont rejetés. On voit là en même temps un exemple de cette interprétation morale des livres saints que développera la *Critique de la religion.* A cette même année appartient encore une dissertation sur un sujet proposé par l'Académie de Berlin : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf;* mais cette dissertation ne fut publiée que l'année même de la mort de Kant, en 1804, par Rink. — *Du ton suffisant qui s'est élevé récemment en philosophie,* 1794. Ce petit écrit est encore dirigé contre la philosophie de Jacobi, qui voulait substituer le sentiment à la raison et l'enthousiasme à la réflexion. — Même année : *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie,* écrit à l'adresse de l'ami de Gœthe, Schlosser, qui avait attaqué violemment la philosophie critique.

Il faut rapprocher de la *Critique de la raison pratique* un petit ouvrage qui est à cette critique ce que sont à celle de la *raison pure* les *Prolégomènes pour toute métaphysique future,* c'est-à-dire une sorte d'introduction analytique: ce sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* publiés en 1783, cinq ans avant la *Critique de la raison pratique.* La méthode que Kant suit dans cet ouvrage et la clarté qu'il y a su répandre en rendent la lecture utile et intéressante.

De la préface et de l'introduction de la *Critique du jugement,* il faut rapprocher un petit écrit intitulé *de la Philosophie en général,* qui avait été composé pour servir d'introduction à une exposition de la philosophie critique entreprise par le professeur Sigismond Beck (1793-1796). Il a été publié par Starke dans son recueil des petits écrits de Kant et par les derniers éditeurs des œuvres complètes de ce philosophe, Rosenkranz et Schubert. — A la seconde partie de la *Critique du jugement,* c'est-à-dire à la *Critique du jugement téléologique,* on peut rattacher une dissertation écrite deux années auparavant, en 1788 : *de l'Usage des principes téléologiques en philosophie.*

Autour de la *Métaphysique des mœurs* viennent se grouper divers petits écrits : une *Critique d'un ouvrage de Schulz, prédicateur à Gielsdorf, intitulé : Instruction sur la morale de tous les hommes sans distinction de religion,* 1784; — *de l'Illégitimité de la contrefaçon littéraire,* 1785; — *du Principe du droit naturel proposé par Hufeland,* 1786; — *Sur cette locution proverbiale : Cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique,* 1792; — *du Prétendu droit de mentir par humanité,* 1797; — *Sur la librairie,* deux lettres à Nicolaï, 1798; — *Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle,* 1795. Cette idée d'une paix perpétuelle couronne, comme on l'a vu, la *Doctrine du droit* de Kant; le petit écrit que nous citons est à la fois sérieux et piquant. — Indiquons ici un *Traité de pédagogie,* qui est un résumé des leçons faites par Kant sur ce sujet, et qui fut publié par Rink en 1803, sur l'invitation du professeur. Ce traité complète le système moral de Kant.

A la *Critique de la religion* on peut joindre une dissertation insérée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, en 1786, sous ce titre : *Commencements probables de l'histoire des hommes.* Dans cette dissertation, Kant suit le récit de la *Genèse,* mais en l'interprétant d'une manière philosophique, et en cherchant à en faire sortir une histoire probable des premiers temps de l'espèce humaine. — Nous avons dit que la publication de la *Critique de la religion* avait suscité à Kant des difficultés. On trouvera des renseignements curieux à ce sujet dans la préface d'un petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés,* 1798. Kant y publia la lettre qu'il avait reçue du roi Frédéric-Guillaume II, mort à cette époque, et la réponse qu'il y avait faite; et, dégagé par la mort du roi de la parole qu'il avait donnée, il entreprit dans l'ouvrage même de traiter la question des rapports de la philosophie avec la théologie : il subordonne la seconde à la première, et réclame pour celle-ci une absolue indépendance. Cet ouvrage n'est pas restreint d'ailleurs à cette question, et on peut le citer comme un des petits écrits les plus curieux et les plus importants de Kant.

A côté des *Leçons de géographie physique* et du traité d'*Anthropologie pratique,* que nous avons cités, il faut placer plusieurs petits écrits sur diverses questions de physique, d'anthropologie et même de philosophie de l'histoire : car, quoique Kant n'ait écrit aucun grand ouvrage sur cette branche intéressante et nouvelle de la philosophie, un esprit aussi curieux et aussi original n'y pouvait rester étranger. Indiquons ces divers écrits suivant l'ordre chronologique; nous compléterons par ces indications la liste des écrits de Kant : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,* 1784. — Même année : *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?* — *Sur les volcans de la lune,* 1785. — Même année : *Détermination du concept d'une race humaine* (il faut rapprocher de cette dissertation le programme publié par Kant en 1775, *sur les diverses races humaines ;* c'est pour répondre à des objections soulevées par cette dissertation que fut écrite celle que nous avons citée plus haut : *de l'Usage des principes téléologiques*). — Même année : *Critique de la première partie des idées de Herder sur la phi-*

losophie de l'histoire de l'humanité. — *L'Enthousiasme et ses remèdes,* 1790. Ce sont des remarques envoyées à Borowski au sujet du livre qu'il écrivait sur Cagliostro. — *L'Influence de la lune sur le temps,* 1794. — Même année : *la Fin de toutes choses.* — *Lettre à Sommering sur l'organe de l'âme,* 1796. — Citons encore une fois le petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés,* pour la dissertation écrite en réponse au professeur Hufeland, et introduite ici sous ce titre : *De la puissance que possède l'âme de surmonter ses douleurs par sa seule volonté,* et pour celle que Kant y a également insérée sur cette question : *Si le genre humain est en progrès constant.*

Aux ouvrages que Kant laissa à ses disciples le soin de publier, il faut ajouter la *Logique,* publiée par Jaesche en 1800. C'est le résumé des leçons que Kant faisait sur cette branche de la philosophie, en prenant pour texte la logique de Meier. L'introduction est un remarquable morceau de philosophie générale.

Enfin, en 1817, M. Pœlitz publia des *Leçons de Kant sur la doctrine philosophique de la religion,* d'après des notes prises au cours du professeur; en 1821 il publia, aussi d'après des notes, des *Leçons sur la métaphysique.*

Après avoir exposé d'une manière générale l'esprit et le but de la philosophie de Kant, nous l'avons parcourue dans toutes ses parties. Il ne nous reste plus qu'à en essayer une critique sommaire. Déjà, en cherchant à donner une idée générale de la réforme et de la philosophie kantienne, nous en avons fait ressortir les côtés vrais et durables. C'est d'abord l'idée mère de la critique, c'est-à-dire l'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée. On a vu quelle précision nouvelle, quelle forme systématique Kant a donnée à cette idée : il l'a élevée à la hauteur d'une véritable méthode, et par là, quelle que soit d'ailleurs la valeur des résultats auxquels il est arrivé, il a rendu à la philosophie un service immortel, car là est la condition première de toute philosophie, la seule voie sûre et légitime pour quiconque veut lui donner le caractère d'une science. C'est en même temps cette tentative de conciliation entre l'empirisme et le rationalisme, le scepticisme et le dogmatisme, qui est un des principaux caractères de la philosophie critique. Tel doit être le but de la philosophie. Si Kant ne l'a pas atteint, du moins l'a-t-il admirablement conçu et posé. Mais la méthode critique de Kant est-elle vraie de tout point, et a-t-il réussi à concilier en effet les systèmes qui se partagent la philosophie, c'est-à-dire a-t-il fait justement la part de l'expérience et de la raison dans la connaissance humaine, et en a-t-il exactement déterminé les limites et la portée? On peut reprocher d'abord à la méthode et à la philosophie de Kant d'être, en général, plus abstraites que réelles, et ce défaut vient en partie de ce qu'elles sont plus logiques que psychologiques. Kant a entrepris de traiter la philosophie comme les mathématiques, tout à fait *a priori,* en dehors de toute expérience, même de la conscience. Or, cette méthode, qui convient à des siences simples et abstraites comme les mathématiques, ne peut convenir également à une science complexe et concrète comme la philosophie : appliquée exclusivement à cette science, elle lui soustrait, en quelque sorte, la réalité et la condamne à l'abstraction. Sans doute la philosophie a ses principes *a priori* que l'expérience ne peut expliquer, et qu'il importe de distinguer et de séparer dans l'ensemble de la connaissance, et c'est encore l'honneur de Kant d'avoir nettement conçu et résolûment entrepris cette tâche difficile. Mais ces principes mêmes, si purs qu'ils soient, n'en tombent pas moins sous la conscience, et c'est à la lumière de la conscience qu'il les faut étudier : c'est elle qui nous en découvre les sources, les caractères particuliers et les applications; on ne saurait rejeter ses informations sans danger. En outre, il faut bien prendre garde de confondre avec les vrais principes de la raison des conceptions dues simplement au travail de l'abstraction, et même des attributs du sujet pensant, qui, comme tels, sont les conditions universelles et nécessaires de nos jugements, mais ne peuvent être considérés pour cela comme des principes rationnels. Or, Kant a commis cette double faute, dont l'aurait préservé une psychologie plus profonde. Cette insuffisance de la psychologie, qui est un des caractères de la philosophie kantienne, y explique plus d'un défaut et plus d'une erreur. Elle explique, comme on le verra tout à l'heure, une partie de son scepticisme. Elle explique déjà dans une certaine mesure son caractère abstrait et logique : car telle est la forme que revêtent dans la philosophie de Kant les principes de la connaissance, ceux de la morale et ceux du goût. De là aussi le caractère artificiel de ses analyses et de ses combinaisons. Kant est l'esprit le plus analytique et le plus systématique qui ait jamais été depuis Aristote. Celui qui lit ses ouvrages ne peut songer sans étonnement quelle puissance d'esprit supposent ces analyses si déliées et ces combinaisons si savantes. On éprouve, en y pensant, quelque chose comme ce sentiment du sublime qu'il a lui-même si bien décrit. Il faut dire aussi qu'en poussant plus loin que personne ce besoin d'analyse et de rigueur systématique qui est l'une des conditions de la philosophie, il a donné à cette science un grand exemple. Une science est, comme un corps organisé, un système dont toutes les parties doivent être unies entre elles, non par des rapports arbitraires, mais par des liens intimes et profonds : telle doit être la philosophie. Nul n'a compris et mis en lumière, comme Kant, cette importante vérité; nul n'a essayé, comme lui, de la pratiquer. Malheureusement, cette rigueur qu'il cherche à introduire partout, dans ses analyses, dans ses combinaisons et dans toute la construction de son système, est souvent plus apparente que réelle : ses analyses sont souvent plus ingénieuses que solides, ses combinaisons et son système plus savants que vrais. En général, tout cela trahit un peu l'artifice, et même, en certains endroits, ce que l'on pourrait appeler un artifice après coup. Ainsi, par exemple, la *Critique du jugement* est plutôt, quoi qu'en dise Kant, une pièce de rapport dans le système, qu'un véritable organe. Ce n'est pas d'ailleurs que, malgré tout cet artifice, malgré cette exclusion de la psychologie qui en est la principale cause, la philosophie de Kant ne contienne d'admirables vues d'ensemble et des trésors d'observation psychologique; mais le moule dans lequel il jetait ses pensées et son système, en comprimant la psychologie, devait leur imprimer un caractère artificiel.

Ces remarques s'appliquent également aux divers ouvrages de Kant, ou aux diverses parties de sa philosophie. Quel monument que la *Critique de la raison pure!* Sans revenir sur tout ce qu'il y a d'original et de profond dans l'idée fondamentale de la philosophie critique, quelle puissance d'analyse et quelle force systématique! Mais trop souvent cette puissance d'analyse n'aboutit qu'à des abstractions, et cette force sys-

tématique, qu'à des combinaisons artificielles. Quelle profonde investigation de nos facultés de connaître! Mais aussi, en beaucoup d'endroits, quelle étroite psychologie! Il en est de même de la *Critique de la raison pratique*, et en général de la morale de Kant. Qui jamais poussa aussi loin l'analyse des principes fondamentaux de la morale et des faits qui s'y rattachent, et quel système fut jamais aussi savamment construit? Mais c'est ici surtout qu'éclate l'abus de l'abstraction. Les principes fondamentaux de la morale prennent entre les mains de Kant un caractère tellement abstrait, que la conscience y reconnaît à peine les règles de notre conduite et de nos jugements moraux. On a souvent comparé la doctrine morale de Kant à celle des stoïciens; elle la rappelle, en effet, par quelques côtés, quoiqu'elle la surpasse : car s'il y a du stoïcisme dans la morale de Kant, c'est un stoïcisme corrigé par le christianisme, et, en général, par une connaissance plus exacte et plus approfondie de notre nature morale. Mais combien encore est étroite cette doctrine! Quelle pureté et quelle sévérité! Quel sentiment de la dignité de notre nature! Mais que devient le dévouement dans la doctrine de l'impératif catégorique? Kant ne l'exclut pas sans doute; mais sa morale ne l'explique pas suffisamment et est incapable de le produire. D'ailleurs Kant n'en a-t-il pas tari la source, en refusant un rôle au sentiment dans les actions morales? De même encore, on trouverait difficilement une analyse plus délicate et plus subtile des idées et des sentiments du beau et du sublime, et une théorie plus systématique. Mais Kant trop souvent pousse la délicatesse et la subtilité d'analyse jusqu'à la plus insaisissable abstraction. N'est-ce pas là encore le caractère des principes du goût dans sa doctrine? Cela n'empêche pas d'ailleurs que cette théorie ne nous fasse souvent pénétrer plus profondément qu'aucune autre dans l'intelligence des questions qu'elle soulève; mais ici, comme partout ailleurs et pour la même raison, la philosophie de Kant a le défaut d'être tout abstraite, en grande partie artificielle, et souvent étroite.

Les qualités et les défauts que nous venons de signaler dans la doctrine de Kant se réfléchissent dans le langage qu'il s'est fait pour la traduire. Voulant donner à la philosophie un caractère rigoureux et systématique, et trouvant insuffisant ou imparfait à cet égard le langage vulgaire, même celui de l'école, il entreprit de se créer une langue à lui, dont il emprunta d'ailleurs la plupart des éléments à la scolastique, mais en les réformant et en les renouvelant. Or, on ne peut nier que cette langue n'ait souvent le mérite de la précision et un caractère systématique; mais elle a souvent aussi le défaut de ressembler plutôt à une algèbre qu'au langage de la philosophie, et d'être arbitraire et artificielle. Ajoutons qu'elle est extrêmement compliquée. En sorte que, si elle est commode à beaucoup d'égards, elle a aussi le tort d'embarrasser et de fatiguer inutilement l'esprit. Il faut ici à la fois louer et blâmer Kant. Il a bien vu que, si la philosophie veut être une science, elle ne doit pas reculer devant les formes austères de la science; mais il a oublié que, prenant tous ses éléments dans le domaine du sens commun, elle ne doit pas trop s'écarter de la langue vulgaire, et qu'il vaut mieux chercher à introduire dans celle-ci les qualités scientifiques, que de forger une langue tout à fait nouvelle. Nous ne parlons pas du style de Kant, qui, malgré d'incontestables beautés de détail et des pages vraiment admirables, laisse en général beaucoup trop à désirer pour des lecteurs français.

Mais le principal défaut de la philosophie critique, c'est son caractère subjectif et la part exagérée qu'elle fait au scepticisme. Kant, en cherchant à déterminer la valeur et la portée de la reconnaissance, voulait faire en même temps la part du scepticisme et du dogmatisme : c'est là un grand et difficile problème, qui, s'il n'est pas nouveau dans la science, a du moins reçu de lui une forme singulièrement précise. Mais ce problème, ne l'a-t-il pas résolu dans un sens plutôt que dans un autre? Ce caractère de subjectivité, dont il marque une grande partie de la connaissance humaine, n'assure-t-il pas la première place au scepticisme? Sur quoi s'appuie-t-il d'abord pour refuser aux *formes de la sensibilité* et aux *catégories de l'entendement*, par suite à la connaissance qui s'y fonde, toute valeur objective? Sur ce que ces principes sont les conditions *a priori* de la connaissance des objets : il lui a paru impossible de rapporter aux objets des lois de notre esprit, antérieures à la connaissance que nous avons de ces objets, puisqu'ils en sont les conditions. Or, cette conséquence est-elle nécessaire? Sans doute l'esprit a ses lois sans lesquelles la connaissance des choses ne serait pas ou ne serait presque rien; mais de ce que ces lois sont les conditions *a priori* de la connaissance; de ce que l'esprit ne les dérive pas de l'expérience, mais de lui-même, s'ensuit-il nécessairement qu'elles n'aient aucune valeur objective, et qu'elles ne puissent être, en même temps que des lois de notre entendement, des lois de la nature même des choses? Soit, par exemple, la loi de la causalité : je ne la déduis pas de l'expérience, mais je l'impose *a priori* aux phénomènes; s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une loi de notre esprit et qu'elle ne puisse pas être une loi des objets mêmes? Pourquoi ne serait-elle pas l'un et l'autre à la fois? Pourquoi, en général, n'y aurait-il pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses? Et, si nous étions réduits ici à des conjectures, cette dernière supposition ne serait-elle pas beaucoup plus vraisemblable que la première? Il faut convenir que le problème des rapports de l'esprit et de la nature des choses est plein de difficultés, peut-être même de mystères; mais la solution qu'en donne Kant ne lève pas ces difficultés, ou plutôt elle y ajoute. L'hypothèse kantienne est, en outre, contredite par l'expérience même : car, s'il n'y a pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses, d'où vient que nous trouvons la seconde si conforme aux lois de la première? Kant répondra que nous n'avons pas le droit d'invoquer cette conformité, puisque, ne connaissant les choses qu'au moyen de nos propres lois, c'est nous qui les faisons ce que nous les trouvons. Mais accordons que la connaissance humaine ne serait pas ou ne serait presque rien sans les principes que l'esprit tire de son propre fonds; nous est-il permis pour cela de ne voir dans l'expérience même qu'une création de notre esprit; et, à côté de ces principes *a priori*, nécessaires sans doute pour l'éclairer et l'interpréter, n'a-t-elle pas aussi ses propres informations? C'est ainsi qu'elle nous montrera la nature partout conforme aux lois mêmes de notre esprit. D'ailleurs, que parlons-nous ici d'hypothèses? Nous ne sommes pas réduits en cette matière à des conjectures plus ou moins vraisemblables; la raison résout la question directement et sans réplique. Pouvons-nous supposer, en effet, que les principes de l'entendement, nous parlons de ceux qui sont de véritables lois de l'esprit, et non des catégories purement abstraites, n'ont qu'une valeur subjective? Kant admet qu'ils sont nécessaires; mais il prétend que cette nécessité est relative à la constitution de notre esprit. Or,

cela est contraire à la raison même qui les déclare absolus. Pouvons-nous supposer, par exemple, que le principe de causalité n'est qu'une loi de notre esprit? Non, car la raison nous dit que c'est une loi de la nature même des choses. Ou prouvez-nous donc que la raison ne nous dit pas cela, ou rejetez l'autorité même de la raison. Kant ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne songe pas un instant à contester l'autorité de la raison : car, là où il croit que la raison nous impose ses principes comme des lois absolues, il leur maintient ce caractère. Ce n'est pas, comme on l'a souvent répété à tort, parce que la raison humaine est subjective que Kant conteste la valeur absolue de ses principes : car, s'il en était ainsi, on ne voit pas comment il aurait pu, à moins d'une grossière contradiction, ne pas envelopper dans son scepticisme la raison pratique et les lois morales; mais il a cru que les principes, qu'il a désignés sous le nom de *formes de la sensibilité* et de *catégories de l'entendement*, ne nous étaient pas imposés par la raison à titre de lois absolues, et c'est pourquoi il a pu en contester la valeur objective. C'est là qu'est son erreur : car ces principes, la raison les déclare absolus, par conséquent, objectifs; et jamais Kant n'a pu établir le contraire. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des *formes de la sensibilité* et des *catégories de l'entendement;* on a vu comment Kant distingue de ces principes, qu'il regarde comme constitutifs de l'expérience, les *idées de la raison* proprement dite, et comment il résout la question de la valeur objective de ces idées. Remarquons d'abord que, parmi ces idées, il en compte une que la conscience, bien interrogée, suffit à expliquer : celle du *moi*. C'est ainsi que déjà, parmi les catégories de l'entendement, il avait rangé certaines conditions du jugement, qui ne sont autre chose que les attributs mêmes du sujet qui juge, par exemple, l'unité du *je pense*. Cette unité est sans doute la condition de tout jugement; mais elle est aussi un fait de conscience. Il en est de même du *moi :* il nous est immédiatement révélé par la conscience. Voilà ce qu'une psychologie plus profonde aurait montré à Kant, et, en rendant à la conscience, c'est-à-dire à l'intuition immédiate de nous-mêmes, une idée qu'il transporte à la raison, elle aurait préservé cette idée du scepticisme où il précipite en général les *idées de la raison*. Mais d'où vient ce scepticisme? De ce que ces idées se rapportent à des objets suprasensibles, c'est-à-dire à des objets dont nous n'avons pas l'intuition : car il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition des sens, y compris le sens intime. Elles sont des conceptions nécessaires à l'achèvement de notre connaissance; mais nous n'avons pas le droit de leur attribuer une valeur objective : car leurs objets sont tout à fait insaisissables pour nous, et, par conséquent, hypothétiques. Or, on peut bien admettre avec Kant que nous n'avons et ne pouvons avoir d'autre intuition que celles des sens extérieurs et du sens intime, sans refuser pour cela à l'esprit humain le droit d'attribuer une valeur objective à certaines idées dont il ne saisit pas les objets, comme à celle de Dieu, par exemple. On peut lui accorder que nous n'avons pas l'intuition de Dieu, c'est-à-dire que nous ne faisons que le concevoir, sans en avoir une aperception directe et immédiate; mais il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas le droit d'attribuer à cette conception une valeur objective. La question est de savoir si, en nous fournissant cette conception, la raison nous l'impose comme quelque chose d'absolu; or, tel est en effet son caractère : non-seulement nous avons besoin de l'idée de Dieu pour porter notre connaissance à son plus haut degré de perfection; mais il serait absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, de supposer que Dieu n'existe pas. Que nous faut-il de plus? La raison parle, et cela suffit. Le scepticisme de Kant à l'endroit des objets de la raison, au moins de son objet suprême, n'est donc pas mieux fondé et est tout aussi contraire à la raison que le caractère subjectif qu'il attribue aux principes de l'entendement.

Enfin, si l'on rapproche la morale de Kant de sa métaphysique, et qu'on aille au fond des choses, on y trouve une contradiction manifeste. Cette contradiction n'est pas aussi grossière qu'on l'a souvent imaginé; nous avons montré comment elle s'explique dans la doctrine de Kant; mais, pour s'expliquer, elle n'en est pas moins réelle. Quelle différence y a-t-il au fond entre les *catégories de l'entendement* et les *idées de la raison* d'une part, et les *lois de la raison pratique* de l'autre? Pourquoi accorder à celles-ci la valeur objective et absolue qu'on refuse à celles-là? Kant reconnaît que les principes de l'entendement sont comme les lois morales, universels et nécessaires; mais, selon lui, la nécessité est relative dans le premier cas, elle est absolue dans le second. Pourquoi cela? Les principes de l'entendement sont les lois des phénomènes : est-ce là ce qui les rend relatifs? Mais les lois morales sont les lois de nos actions. Supprimez, dit Kant, le temps et la succession des phénomènes, que devient la loi de la causalité? Mais supprimez, dirons-nous à notre tour, les agents moraux, leurs rapports et leurs actions, toutes choses qui existent bien aussi dans le temps, que devient la loi morale, celle, par exemple, qui défend de mentir? Si l'être absolu est au-dessus de la loi de la causalité, il est aussi en un sens au-dessus de la loi qui défend le mensonge : cette loi en est-elle moins réelle? Pourquoi la première ne l'est-elle pas? Kant a beau dissimuler la contradiction, il ne peut y échapper. Si les lois morales sont absolues, les principes de l'entendement le sont aussi; si les principes de l'entendement sont relatifs, il faut en dire autant des lois morales.

On a dit qu'on ne pouvait faire au scepticisme sa part; il est certain du moins que cela est bien difficile, et la philosophie de Kant en est une preuve de plus. Ce n'est pas que sous ce rapport elle ne contienne plus d'un enseignement : la sagesse commande la réserve et la modestie dans la spéculation, en même temps qu'une foi robuste (nous parlons de la foi philosophique), dans la pratique ou dans les vérités morales. Mais il ne faut pas, dans le premier cas, pousser la réserve jusqu'au scepticisme, car alors, dans le second, on n'arrive à la foi que par une inconséquence. D'ailleurs, qu'est-ce que cette réserve qui aboutit à l'idéalisme le plus hardi? Il est vrai que Kant s'en défend; mais ce n'est pas sans raison que sa doctrine a été appelée du nom d'*idéalisme subjectif* ou *transcendantal*. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le monde tel qu'il nous apparaît en vertu des lois de notre esprit n'est qu'un phénomène, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée, une illusion? Que nous ne connaissions pas la nature intime des choses, soit; mais comment prétendre que les choses ne sont pour nous qu'une fantasmagorie régulière, créée par notre esprit? Quoi qu'il en soit, sachons gré à Kant d'avoir scruté si profondément le problème de l'origine, de la nature, de la valeur et de la portée de nos connaissances, et d'avoir su, malgré d'éclatantes erreurs, répandre tant de lumières sur ces hautes questions. La philosophie ne peut désormais passer outre sans tenir compte de la doctrine critique et sans en faire son profit. Quelque part qu'elle doive lui faire dans la science,

nous ne pensons pas qu'il y ait d'étude plus propre à fortifier l'esprit et plus salutaire à tous égards.

Kant ne manqua ni de disciples ni d'adversaires. Ceux-ci vinrent de toutes parts : les uns au nom de la théologie révélée; d'autres au nom de l'ancienne métaphysique, particulièrement de l'école de Leibniz et de Wolf; d'autres au nom de la philosophie empirique et sceptique du siècle; d'autres enfin au nom du sentiment. Ses disciples aussi furent très-nombreux et se montrèrent dans tous les rangs et dans tous les camps. On analysa et on commenta ses écrits, on expliqua ses doctrines, on les appliqua à toutes les branches des connaissances humaines. Des disciples moins fidèles ou plus originaux entreprirent de les modifier, et, tout en s'appuyant sur Kant, de pousser la philosophie en des voies nouvelles. On dit que, dans sa vieillesse, Kant se déclarait incapable de comprendre les objections qu'on adressait à sa doctrine, et les transformations qu'on voulait lui faire subir, et, pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire de supposer que l'âge avait affaibli ses facultés intellectuelles. On trouvera dans le *Manuel de Tennemann* (trad. franç. de M. Cousin, t. II, p. 264 de la 2e édit.) une longue notice sur les adversaires, les partisans et les continuateurs de la philosophie critique, avec l'indication de leurs ouvrages.

Il faut remarquer, en finissant, qu'à la philosophie critique qui prétendait modérer l'ambition de l'esprit humain en le renfermant dans ses vraies limites, succéda, en prétendant s'y rattacher étroitement, le dogmatisme le plus absolu et le plus intempérant qui fut jamais. Il arriva après Kant ce qui est arrivé après Socrate; et ces deux exemples prouvent d'une manière éclatante combien il est difficile d'arrêter l'essor de l'esprit humain, mais aussi combien il est nécessaire de le régler et de marquer ses justes bornes.

Il est impossible d'indiquer ici les travaux auxquels a donné lieu en France la philosophie de Kant; la liste en serait trop longue : on trouvera dans l'avant-propos de la traduction française de la *Critique du jugement* (t. I, p. iij-v) une note qui indique les premiers en date, et l'on pourra compléter ces indications à l'aide du *Rapport* de M. de Rémusat *sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques pour l'examen critique de la philosophie allemande* (p. 5 et 6), et aussi à l'aide de l'ouvrage de M. Willm, qui a remporté le prix dans ce concours. Il nous suffira de signaler l'édition la plus complète des œuvres de Kant, les ouvrages français consacrés à sa biographie et à l'exposition détaillée de sa philosophie et les traductions françaises de ses différents écrits.

Œuvres complètes de Kant publiées par Rosencranz, Berlin, 1838 et années suivantes, 10 vol. in-8; — A. Saintes, *Vie de Kant*, 1844; — Ch. Villers, *Philosophie de Kant*, Metz, 1801, in-8; — V. Cousin. *Philosophie de Kant*; — Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1836 et 1841, 2 vol. in-8 (voir les IVe et Ve Essais); — du même auteur, *Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande*, 1847 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); — J. Wellin, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 et suiv., 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — C. Bartholmess, *Kant et Fichte* dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXIX et XXX; — E. Saisset, *le Scepticisme, Œnésidème, Pascal, Kant*, Paris, 1865, in-8; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. par H. Payer Imhoff, Paris, 1796, in-8, et par Weyland, 1823, in-8; — *Principes métaphysiques de la morale*, trad. par J. Tissot, Paris, 1830, in-8; — *Critique de la raison pure*, par le même, 2e édit., Paris, 1864, 2 vol. in-8; — *Principes métaphysiques du droit; Projet de paix perpétuelle*; et analyse de ces deux ouvrages par Mellin, par le même, Paris, 1837, in-8; — *Logique*, par le même, 1840, in-8; — *Leçons de métaphysique*, par le même, 1843, in-8; — *la Religion dans les limites de la raison*, trad. par J. Trullard, Paris, 1841, in-8, par le docteur Lortet, sous le titre de *Théorie de Kant sur la religion*, etc., 1842, in-8; — *Critique du jugement* suivie des *Observations sur le sentiment du beau*, trad. par J. Barni, Paris, 1846, 2 vol. in-8; — *Examen de la Critique du jugement*, par le même, Paris, 1850; — *Critique de la raison pratique*, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, par le même, Paris, 1848, in-8; — *Examen de la Critique de la raison pratique*, par le même, Paris, 1851; — *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (première partie de la Métaphysique des mœurs), *suivis d'un essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1853; — *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* (seconde partie de la Métaphysique des mœurs), *suivis d'un traité de Pédagogie et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1855; — *Critique de la raison pure*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1869, 2 vol. in-8. J. B.

KAPILA, auteur du système sânkhya, un des plus célèbres de la philosophie indienne. Kapila figure dans les légendes mythologiques où ses aventures sont racontées tout au long. Tantôt il est fils de Brahma, et un des sept grands rishis ou saints des *Pouranas*; tantôt, il est représenté comme une incarnation de Vishnou ou d'Agni; tantôt même on le donne comme un petit-fils de Manou. En d'autres termes, on ne sait rien de précis sur Kapila, ni sur l'époque à laquelle il vivait.

Un des caractères distinctifs de sa doctrine, c'est une indépendance absolue. La révélation n'est point une autorité pour Kapila. L'Écriture sainte lui paraît incapable d'assurer à l'homme la libération et la béatitude éternelle; c'est à la science seule qu'il s'adresse, c'est-à-dire à la raison. Il ne paraît pas que dans l'Inde cette indépendance ait jamais été, contre le système de Kapila et contre ses adhérents, un motif de persécution, tout ombrageuse que l'orthodoxie y pouvait être. Il paraît même que cette indépendance a été poussée aussi loin que possible; et la doctrine de Kapila a été signalée par toutes les écoles qui l'ont combattue, comme une doctrine athée. On a cru quelque temps qu'elle avait inspiré en grande partie les doctrines fondamentales du bouddhisme. C'est une assertion qu'a émise M. Eugène Burnouf; et si elle est exacte, ce qui n'est pas certain, la date relative du système de Kapila serait par là même à peu près fixée : il remonterait à six siècles au moins avant l'ère chrétienne.

Il y a deux sources principales, quoique d'inégale importance, auxquelles on peut demander la connaissance détaillée de cette doctrine : ce sont d'abord les *Axiomes* ou *Soûtras* de Kapila, imprimés à Sérampore, in-8, 1821, avec le commentaire de Vidjnana Bikshou, en sanscrit; et la *Sânkhya Karikâ*, ou vers remémoratifs du

sânkhya, en soixante-douze distiques, publiée plusieurs fois d'abord par M. Lassen, avec une traduction latine; puis par M. Wilson, avec une traduction anglaise de Colebrooke, et un commentaire sanscrit traduit aussi en anglais. M. Pauthier l'a traduit en français dans sa traduction des *Essais* de Colebrooke. L'auteur de cet article l'a traduite enfin et commentée tout au long dans le VIIIe volume des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*.

Il paraît, du reste, que l'ouvrage vraiment original n'est pas même la collection des soûtras réunis sous le nom de Kapila. Ce serait un recueil beaucoup plus ancien et beaucoup plus concis encore appelé *Tatvâ Samâsa*. Mais Colebrooke n'a jamais vu ce recueil, et il semble même douter de son existence, bien qu'il soit mentionné par les commentateurs. Il paraît probable, du reste, que les soûtras qui ont été imprimés ne sont qu'un développement du *Tatva Samâsa*, et c'est à eux qu'il faut demander la véritable doctrine de Kapila. Jusqu'à présent ils n'ont pas été traduits.

Quant à la *Karikâ*, elle est certainement beaucoup plus récente, et quoique Colebrooke la donne pour l'autorité principale du sânkhya, elle ne doit être consultée qu'avec grande réserve. Il est évident d'abord qu'il est très-difficile de renfermer tout un système de philosophie aussi vaste que le sânkhya en soixante-douze distiques ou cent quarante-quatre vers, et que cette concision même a dû nécessairement nuire à la clarté. Ces précis peuvent être fort utiles dans l'école; ils peuvent réveiller et fixer les souvenirs des élèves; ils peuvent être aussi fort intelligibles pour ceux qui ont longtemps étudié la doctrine dans toute son étendue; mais pour ceux qui n'ont pas eu le même avantage, ces abrégés sont loin d'être suffisants, et ils demeurent toujours très-obscurs, surtout quand le système primitif l'est lui-même autant que le sont les *Soûtras* de Kapila. Il faut ajouter que la *Karikâ* étant très-moderne, relativement du moins, et n'étant pas certainement antérieure au VIIIe siècle de l'ère chrétienne, elle répond dans l'histoire de l'esprit indien à une époque où les traditions antérieures déjà fort étudiées avaient été déjà aussi défigurées étrangement. Il serait difficile, tant que les *soûtras* ne seront par connus, de dire jusqu'à quel point la *Karikâ* s'en éloigne; mais on a dès à présent de justes raisons d'affirmer qu'elle ne représente pas toujours très-fidèlement la doctrine originale; il ne faut donc pas croire, parce qu'on connaîtrait la *Karikâ*, qu'on pût se dispenser de recourir aux *soûtras*.

Ces *soûtras* se divisent en six lectures ou leçons d'inégale longueur. Les trois premières sont données à l'exposition spéciale de la théorie. La quatrième l'éclaircit par des comparaisons tirées de la fable et de l'histoire, si tant est qu'il y ait de l'histoire dans l'Inde. La cinquième lecture, toute de controverse, est consacrée à réfuter les objections des écoles rivales; enfin la sixième revient sur les questions les plus importantes pour les compléter par des développements nouveaux.

Quoi qu'il en puisse être des divergences plus ou moins graves des *soûtras* et de la *Karikâ*, les deux ouvrages s'accordent sur ce premier et essentiel principe, que la philosophie est le seul moyen qu'ait l'homme d'arriver à la béatitude. Les moyens que donne l'écriture révélée et tous les moyens visibles, quels qu'ils soient, sont impuissants; la science seule est capable de sauver l'homme. C'est là le principe même d'où est parti le Bouddha pour faire dans l'Inde la grande réforme à laquelle s'est attaché son nom, c'est, en d'autres termes, le principe même sur lequel s'est appuyée la philosophie grecque et sur lequel doit s'appuyer toute philosophie qui se comprend elle-même et se rend compte de ce qu'elle fait. Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance d'une pareille théorie, et de montrer toutes les recherches antérieures qu'elle suppose et toutes les conséquences qu'elle porte invinciblement avec elle.

Le sânkhya reconnaît trois espèces de certitude : ce sont d'abord la perception, puis l'induction, et, en troisième lieu, le témoignage entouré des garanties nécessaires.

Les principes auxquels s'appliquent ces trois criteriums de la connaissance humaine sont au nombre de vingt-cinq : 1° la nature racine et mère de tout le reste; 2° l'intelligence ou le grand principe ; 3° la conscience, en sanscrit *ahankâra*, mot à mot *ce qui produit le moi;* 4°-8° les cinq particules subtiles, essences des cinq éléments; 9°-19° les onze organes des sens et de l'action, qui sont aussi avec l'intelligence et la conscience les treize instruments de la connaissance; 20°-24° les cinq éléments matériels : l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre; 25° et enfin, l'âme éternelle et immatérielle, qui n'est ni produite ni productive.

C'est pour contempler la nature, et plus tard pour s'en délivrer, que l'âme s'unit d'abord à elle, comme le boiteux et l'aveugle se réunissent pour voir et pour marcher, l'un servant de guide et l'autre portant celui qui le conduit. De cette union de l'âme et de la nature sort la création, c'est-à-dire le développement de l'intelligence et des autres principes. La nature a trois qualités principales qui correspondent à trois mondes différents, à trois dispositions différentes de l'âme : la bonté d'abord, qui répond au monde supérieur et à la vertu ; l'obscurité, qui répond au monde inférieur et au vice ; enfin la passion, qui appartient spécialement au monde intermédiaire, au monde de l'homme, où sont mêlés le bien et le mal, le vice et la vertu.

L'âme, revêtue d'un corps et d'une personne qui constituent son individualité, doit s'appliquer à connaître la nature, qui d'abord lui résiste, mais qui, comme une courtisane, après quelques difficultés, finit par se montrer toute nue aux regards de celui qui la sait contempler. Une fois cette connaissance acquise, l'âme n'a plus rien à faire en ce monde; elle y peut rester encore cependant, comme la roue du potier tourne encore longtemps après que l'impulsion qui l'a mise en mouvement a cessé d'agir sur elle; mais dès lors, elle a conquis toutes les conditions de sa délivrance et de sa béatitude; quand le corps vient à se dissoudre, elle quitte cette vie, où elle n'a d'ailleurs jamais été qu'un simple spectateur, un témoin impassible; et elle est éternellement affranchie de ces renaissances successives et de ces épreuves douloureuses auxquelles sont encore soumises les âmes que la science n'a pas rachetées.

Ces détails, quelque concis qu'ils soient, suffisent cependant pour montrer toute la grandeur du système conçu par Kapila. Le sânkhya est certainement, dans la philosophie indienne, celui de tous les darçanas qui mérite le plus notre étude; il représente les idées les plus vastes, les plus profondes à la fois et les plus avancées ; le nyâya n'est guère qu'un système de logique; la mîmânsâ n'est qu'une casuistique orthodoxe; le védânta, une polémique qui a pour but de défendre la révélation; le yoga de Patandjali est un mysticisme exagéré et souvent extravagant; enfin le veiséshikâ de Kanada s'est surtout atta-

ché à des questions de physique, traitées comme pouvait le faire l'imagination indienne qui ne s'est jamais enquise des faits et n'a, pour ainsi dire, point connu l'observation exacte et attentive des phénomènes. Le sânkhya, au contraire, a embrassé et résolu à sa manière toutes les questions principales que la science philosophique peut agiter, et il les a posées et discutées avec une liberté entière.

Outre les diverses publications citées dans cet article, il faut lire, pour comprendre la haute valeur du génie de Kapila, l'analyse qu'a consacrée au sânkhya, d'après Colebrooke, M. Cousin, dans son *Histoire générale de la philosophie*, Paris, 1863, in-8; le mémoire cité plus haut de l'auteur de cet article et la traduction des *Soutras* commentés de Kapila par M. Ballantyne, *Bibliotheca indica*, Calcutta, 1862. Voy. aussi les articles INDIENS (PHILOSOPHIE DES) et SANKHYA. B. S.-H.

KARIKA. Ce mot désigne, dans la philosophie indienne, des vers mémoratifs qui renferment, sous une forme très-concise, les théories principales des divers systèmes. D'ordinaire, la *Karikâ* s'entend du système sânkhya, parce que les vers mémoratifs de ce système ont été publiés et traduits déjà plusieurs fois. Mais les autres écoles ont leurs *Karikâs* tout aussi bien que le sânkhya; et le *Sanskara Sara* qu'a publié et traduit M. Windischmann n'est pas autre chose qu'une *Karikâ* du védânta. On en peut dire autant d'un autre résumé du védânta qu'a traduit en anglais M. Taylor, et qui est intitulé *Atmabodha*, ou la *Connaissance de l'esprit*; M. Pauthier l'a mis en français. On pourrait citer encore plusieurs autres *Karikâs*. Cette forme assez singulière qu'a prise la science n'est pas spéciale au génie indien; notre moyen âge a mis plusieurs fois en vers la *Logique* d'Aristote, et ce même procédé a été appliqué souvent à d'autres théories; seulement, ces abrégés rhythmiques n'ont pas acquis dans l'Occident la haute autorité que les *Karikâs* ont obtenue dans la philosophie indienne. Évidemment ce mode d'exposition suppose de longues études antérieures et des analyses poussées très-loin. Après les commentaires prolixes qui ont développé les systèmes et les ont bien fait comprendre, on a senti le besoin de résumer, et c'est à ce besoin que les *Karikâs* ont répondu; voilà pourquoi elles sont en général assez récentes. Voy. les articles INDIENS (PHILOSOPHIE DES) et SANKHYA. B. S.-H.

KAYSERLINGK (Hermann de), critique et philosophe allemand, a publié de 1817 à 1839 un assez grand nombre d'ouvrages : comparaison entre le système de Fichte et celui d'Herbart, Kœnigsberg, 1817. *La Métaphysique*, Heidelberg, 1818; — *Projet d'une théorie complète de l'intuition*, Heidelberg, 1822; — *Point de vue pour l'établissement scientifique de la connaissance humaine*, ou *Anthropologie*, Berlin, 1827. Il a laissé l'histoire de sa vie : *Mémoires d'un philosophe*, Altona, 1839. Il avait commencé par être le disciple de Herbart; mais plus tard il abandonna les idées de son maître et se rapprocha de la philosophie de Schelling. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand. Un écrivain qui porte à peu près le même nom, Kayserling, a publié à Leipzig en 1863 : *Moses Mendelssohn, sa vie et ses œuvres*.

KAYSSLER (Antoine-Auguste-Adalbert), professeur de philosophie à Halle, ensuite à Breslau, où il mourut en 1822, a laissé les ouvrages suivants, tous écrits en allemand et sous l'inspiration de la doctrine de M. de Schelling : *De la nature et de la destinée de l'esprit humain*, in-8, Berlin, 1804; — *Mémoires pour servir à l'histoire critique de la philosophie moderne*, ou *Idée de la philosophie de Schelling*, in-8, Halle, 1804; — *Introduction à l'étude de la philosophie*, in-8, Breslau, 1812; — *Principes de la philosophie théorique et pratique, à l'usage des cours publics*, in-8, Breslau et Halle, 1812. X.

KECKERMANN (Barthélemy), érudit et philosophe allemand, né à Dantzick en 1571. Il étudia à Wittemberg, à Leipzig et à Heidelberg, où il fut nommé professeur de langue hébraïque. Il avait une ardeur incroyable pour l'étude et ne négligea aucune des sciences qu'un philosophe de ce temps ne pouvait ignorer. Sa renommée décida le sénat de Dantzick à lui offrir une chaire au gymnase de cette ville. Après l'avoir refusée, il l'accepta en 1601, et y enseigna la philosophie. Ses travaux excessifs hâtèrent sa fin, il mourut en 1609, à l'âge de 38 ans. Il avait pourtant composé un très-grand nombre d'ouvrages, s'il faut en croire Melchior Adam qui n'en compte pas moins de trente-quatre, sans parler de ceux qui étaient restés manuscrits. La plupart portent le nom de système, système politique, de mathématique, de morale, d'anatomie, de théologie, de logique, et enfin système des systèmes. Ces ouvrages, dit Bayle, sont pleins de pillages, et ont été bien pillés. Le principal mérite qu'on y peut découvrir c'est une connaissance assez approfondie de la logique, et même de son histoire. Il y en a deux qui méritent une mention particulière. Dans les *Præcognita logicis*, Heidelberg, 1599, il essaye en manière de préambule une esquisse de l'histoire de la logique depuis le commencement du monde. Dans le *Systema Logicæ*, Dantzick, 1600, il présente un résumé clair et méthodique des principales questions de la science, et prend pour modèles, dit-il, Aristote, Cicéron, Agricola, « et magnum illud artium lumen, Philippum Melanchthonem. » C'était le temps où le ramisme se répandait en Allemagne, et où les universités étaient troublées par des débats violents entre les adversaires et les partisans de cette doctrine Keckermann est loin d'être un partisan de Ramus; il se plaint même avec amertume dans ses *Præcognita* des progrès de cette réforme, et estime que les bons protestants doivent rester fidèles au péripatétisme, interprété par Mélanchthon. Mais pourtant il admet quelques-unes des idées nouvelles, et son orthodoxie est suspecte. Cette logique éclectique, sorte de compromis entre le ramisme et le philippisme (système de Philippe Mélanchthon, et qu'on appela *philippo-ramea*), ne satisfit aucun des deux partis. Voy. Brucker, *Histoire de la philosophie*, t. IV; — Bayle, *Dictionnaire historique*, article KECKERMANN; — Melchior Adamus, *Vitæ Germanorum philosophorum*, Heidelberg, 1615, p. 499.

KENDI ou **ALKENDI** (Abou-Yousouf Yakoub ben-Ishâk), surnommé par les Arabes *le philosophe* par excellence, était issu de l'illustre famille de Kenda, et comptait parmi ses ancêtres des princes de plusieurs contrées de l'Arabie; aucun des auteurs arabes que nous sommes à même de consulter n'indique l'année de sa naissance ni celle de sa mort; nous savons seulement qu'il florissait au IXe siècle; son père, Ishâk ben-al-Sabbâh, fut gouverneur de Coufa sous les khalifes al-Mahdi, al-Hadi et Haroun al-Raschîd. Kendi, qui avait fait ses études à Bassora et à Bagdad, se rendit célèbre sous les khalifes al-Mamoun et al-Motasem (813 à 842) par un nombre prodigieux d'ouvrages sur la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la politique, la musique, etc. Il possédait, dit-on, les sciences des Grecs, des Perses et des Indiens, et il fut un de ceux qu'al-Mamoun chargea de la

traduction des œuvres d'Aristote et d'autres auteurs grecs, ce qui fait supposer qu'il était versé dans le grec ou dans le syriaque. Cardan (*de Subtilitate*, lib. XVI) le place parmi les douze génies de premier ordre qui, selon lui, avaient paru dans le monde jusqu'au XVIe siècle. Des jaloux et des fanatiques suscitèrent des persécutions à Kendi : on raconte que le khalife al-Motawackel fit confisquer sa bibliothèque, mais qu'elle lui fut rendue peu de temps avant la mort du khalife, ce qui prouve que Kendi vivait encore en 861. Al-Kifti et Ibn-Abi-Océibia lui attribuent environ deux cents ouvrages ; on peut en voir la nomenclature dans la *Bibliotheca arabico-hispana* de Casiri, t. I, p. 353 et suivantes.

Il ne nous reste maintenant de Kendi que quelques traités de médecine et d'astrologie ; ses traités philosophiques, ainsi que ses commentaires sur Aristote, probablement les premiers qui aient été faits chez les Arabes, sont très-rarement cités par les philosophes arabes dont nous connaissons les ouvrages. On peut conclure de là que Kendi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières. Ibn-Djoldjol, médecin arabe espagnol qui vivait au Xe siècle et qui est postérieur à Farabi, dit, dans un passage cité par Ibn-Abi-Océibia, qu'aucun philosophe musulman n'avait suivi les traces d'Aristote aussi exactement que Kendi. Dans la longue liste des ouvrages de notre philosophe, il y en a un qui nous paraît mériter ici une mention particulière, c'est celui où il tâchait de prouver « que l'on ne peut comprendre la philosophie sans la connaissance des mathématiques. » Dans un autre écrit traitant de l'*unité de Dieu*, il professait sans doute des opinions qui s'accordaient peu avec l'orthodoxie musulmane, car Abdallatif, médecin arabe du XIIe siècle, qui se montre fort attaché aux croyances de l'islamisme, dit avoir écrit un traité sur l'essence de Dieu et sur ses attributs essentiels, et il ajoute que son but, en traitant ce sujet, était de réfuter les doctrines de Kendi (voy. la *Relation de l'Égypte*, par Abdallatif, traduite par M. Sylvestre de Sacy, p. 463). Outre ses commentaires sur diverses parties de l'*Organon* d'Aristote, Kendi composa un grand nombre d'ouvrages philosophiques qui devaient répandre parmi les Arabes la connaissance de la philosophie péripatéticienne, mais que les travaux plus importants de Farabi firent tomber dans l'oubli. Nous y remarquons des traités *sur le but que se proposait Aristote dans ses catégories, sur l'ordre des livres d'Aristote, sur la nature de l'infini, sur la nature de l'intellect, sur l'âme, substance simple et impérissable*, etc. Il serait inutile de nous étendre davantage sur des écrits dont nous ne connaissons que les titres qu'il n'est pas même possible de rendre toujours avec l'exactitude désirable.

On peut consulter : Lackemacher, *de Alkendi arabum philosophorum celeberrimo*, in-4, Helmstadt, 1719 ; — Brucker, *Hist. crit. philos.*, etc., t. III, p. 63-69. Voy. ARABES (PHILOSOPHIE DES).

S. M.

KÉPLER (Jean). C'est par un double motif que cet illustre astronome mérite une place dans l'histoire de la philosophie : il a introduit l'esprit philosophique dans la science qu'il considérait comme une partie de la philosophie même, l'astronomie ; et il s'est livré fréquemment, sur la nature et la fin des choses, à des méditations qui révèlent en lui un disciple de Pythagore et de Platon.

La vie de Képler, comme son siècle, est une suite de vicissitudes extraordinaires et de luttes douloureuses : il a été, non-seulement un philosophe pratique, mais un sage, l'un des apôtres et des martyrs de la science moderne.

Né en 1571 à Weil, dans le duché de Wurtemberg, contrée alors féconde en grands hommes, fils d'un capitaine pauvre, mais d'une noblesse très-ancienne, qui avait servi sous le duc d'Albe, et péri dans une bataille contre les Turcs, Képler fut élevé d'abord dans le vieux cloître de Maulbrunn, puis dans l'université de Tubingue. Il ne devait étudier que la théologie, encore la science par excellence ; mais le hasard, comme lui-même s'exprime, *fatum quodpiam*, le conduisit au cours de mathématiques de ce Mœstlin qui, dans un voyage en Italie, avait gagné Galilée aux idées de Copernic. Mœstlin lui enseigna à la fois les mathématiques et la nouvelle astronomie. Il est probable que Képler puisa même dans ces leçons les germes de pythagorisme répandus en Souabe par Reuchlin, et dès l'origine accueillis favorablement par les coperniciens.

En 1594, il fut appelé à succéder au géomètre Stadius à Graetz, où il composa son premier ouvrage, intitulé *Prodrome*, ou *Mystère cosmographique*. Dans cet écrit, il se proposa de prouver que le Créateur, en arrangeant l'univers, avait pensé aux cinq corps réguliers inscriptibles dans la sphère, aux cinq planètes. La protection du duc de Wurtemberg, auquel le *Prodrome* était dédié, fut seule en état de préserver l'auteur des foudres d'excommunication par lesquelles les théologiens de Tubingue crurent devoir lui répondre. Ses anciens maîtres furent réduits à déclarer que sa doctrine était incompatible avec l'Écriture sainte, et le chancelier Hafenreffer, quoique bienveillant envers Képler, la condamna en soutenant que « le bon Dieu n'avait pas suspendu le soleil au centre du monde, comme on met une lanterne au milieu d'une salle. » Tracassé et inquiété à Graetz, Képler accepta, en 1600, l'invitation que Tycho-Brahé lui adressa au nom de Rodolphe II, et se rendit à Prague pour travailler au milieu de la cour impériale à la confection des *Tables Rodolphines*. Mais une longue chaîne de nouvelles calamités l'attendait en Bohême. Tycho-Brahé le tourmenta pour lui faire abandonner « les vaines rêveries » de Copernic ; les confesseurs de Rodolphe II le tourmentèrent, pour lui faire abjurer la foi luthérienne ; Rodolphe II lui-même, pour lui faire échanger l'étude de l'astronomie contre celle de l'astrologie. Les malheurs de la guerre qui le priva de ses honoraires, rendirent sa femme folle et le forcèrent à chercher un asile au collége de Linz. Là, il fut persécuté par ses propres coreligionnaires, parce que sa tolérance se refusait à damner les calvinistes. Bientôt après il fut obligé d'aller défendre sa mère accusée de sorcellerie et condamnée à la torture. Wallenstein le cacha pendant plusieurs années dans sa retraite armée. Enfin, il se rendit plein d'espérance à la diète de Ratisbonne, pour y réclamer les arrérages de son traitement, lorsqu'à peine arrivé, il mourut le 15 novembre 1630, laissant sa famille dans le même dénûment d'où il avait noblement tiré celle de Tycho-Brahé.

Telle fut l'existence de l'un des législateurs de l'astronomie, de l'un des réformateurs de la science. Képler avait, en effet, une activité aussi prodigieuse que son intelligence était vaste. Il a composé plus de quarante ouvrages, la plupart dans une belle latinité ; il a porté son attention sur toutes les parties de l'univers et tous les faits de l'esprit humain. La connaissance de l'homme est une à ses yeux ; toutes nos facultés y concourent, l'observation et l'inspiration, la réflexion et l'enthousiasme, le calcul et la prière, l'analyse et la synthèse. Le résultat de ces divers

moyens de connaître, c'est la vue totale de la nature, la vue des œuvres de Dieu, de ses desseins et de ses raisons, la contemplation de la volonté et de l'activité divines. Et ici se dessine le caractère fondamental de ce qu'on peut, avec Képler même, appeler sa philosophie : elle est, ainsi que sa vie, profondément religieuse.

Tout sujet d'étude, selon Képler, fait partie de la philosophie; chaque partie de la philosophie aboutit à l'intuition de la cause première, toujours présente à toutes les causes secondes, et seule « le pourquoi du pourquoi ». La dernière raison des pensées et des faits, c'est la volonté suprême et éternelle. Invoquer et étudier cette volonté, surtout s'y soumettre et l'appliquer en tout sens, enfin, prier, aimer, adorer Dieu, en lui-même et dans ses actes si variés, voilà la véritable manière de se préparer aux sévères travaux de la science. Toute opération de géométrie ou d'arithmétique doit commencer et finir par un intime et ardent élan vers la Divinité. Ainsi seulement l'âme s'illuminera de lueurs impérissables, et s'élèvera aux lois qui régissent toutes choses.

La religion, suivant Képler, ne diffère donc pas de la philosophie, ni la philosophie de la religion ; et il faut se pénétrer de la profondeur que Képler avait donnée à cette conviction, si l'on veut bien comprendre ses ouvrages. C'est la foi dans l'unité de la religion et de la philosophie qu'on doit regarder comme le mobile des recherches qui ont immortalisé son nom. Il se croyait, en effet, obligé par conscience et reconnaissance à montrer dans tous les domaines de la nature les perfections de Dieu, sa bonté, sa sagesse, sa puissance infinies. Il était tellement persuadé de ces perfections divines qu'il était sûr que Dieu ne lui refuserait pas de l'initier aux secrets de l'univers, que Dieu n'avait rien fait sans un but excellent, qu'il n'avait pas arrangé l'univers avec tant d'art pour en cacher les ressorts à l'être qu'il avait créé à son image, et que pouvant ce qu'il y a de plus difficile, il voulait aussi pour l'homme ce qu'il y a de meilleur, le progrès dans la connaissance et dans la félicité.

Ce caractère essentiellement religieux explique pourquoi Képler tire de chaque découverte une conclusion pratique, et ne cesse de rattacher les phénomènes et l'autorité de la conscience aux phénomènes et à l'ordre du monde physique. Ainsi, la découverte des quatre lunes de Jupiter le conduit à croire que la terre, n'ayant qu'une lune, n'est pas le corps céleste le plus considérable ; que l'univers n'a pas été créé pour la terre ; que l'homme, roi de la terre, n'est donc pas nécessairement l'être le plus noble ; qu'enfin le rang inférieur de notre globe doit nous avertir de notre propre infériorité, et nous disposer à la modestie et à la modération, à la circonspection et à l'humilité.

Ce même caractère fait comprendre pourquoi Képler ne voit dans la marche du monde qu'un concert divin; dans la philosophie, description de cette marche, partition de ce concert, qu'une symphonie ou un hymne chanté à la gloire de Dieu, un ouvrage sans cesse occupé à louer et à bénir l'ouvrier. La philosophie n'est pas seulement, pour Képler, l'étude de l'homme et de la nature humaine, c'est celle de la nature tout entière, celle même de l'auteur et du principe de la nature, de Dieu. La *cosmographie*, la *cosmothéorie*, la *cosmologie*, termes alors équivalents au mot de *philosophie*, deviennent ainsi une sorte de théologie.

Lorsque, malgré cette grande et sérieuse piété, Képler fut accusé d'hétérodoxie, d'hérésie et d'athéisme, il se borna à répondre qu'il philosophait très-purement, *emendatissime*.

Ce qui caractérise le génie de Képler, c'est un enthousiasme inépuisable pour les divers objets de ses recherches et pour la vérité en général, la hardiesse de ses suppositions et de ses explications, sa patience et sa persévérance dans l'observation et le calcul, sa bonne foi à reconnaître et à quitter ses moindres erreurs. Ses contemporains étaient frappés de sa constance à reprendre à diverses époques le même problème, à retourner ses hypothèses de mille manières, à essayer sans cesse toutes ses découvertes, à toujours revenir sur les résultats qui ne le satisfaisaient pas, à interroger obstinément et la nature extérieure et la raison. Ils ne furent pas assez frappés de l'inquiétude salutaire qui tourmentait Képler tant qu'il n'avait pas trouvé les causes et les lois des faits, ni du besoin qui le poussait à assigner des règles à tous les mouvements, des causes à tous les effets, et des causes provisoires partout où les causes définitives et réelles ne s'étaient pas encore révélées. Il ne lui suffisait pas, comme à Copernic et à Tycho-Brahé, de déterminer le lieu et le mouvement des corps célestes, d'en tracer la carrière et d'en mesurer les pas ; le *quoi* et le *comment* ne le contentaient pas; il lui fallait connaître le *pourquoi*, c'est-à-dire la loi et la condition dernière des phénomènes, l'ordre invariable et la raison transcendante des mouvements. Pressé du besoin de ramener tous les cas particuliers, toutes les manifestations isolées et visibles à une formule universelle, à une expression identique, à une donnée suprême et invisible; convaincu que la variété et la multiplicité reposent nécessairement sur la simplicité et l'unité, Képler s'applique à saisir, à deviner partout les rapports secrets et permanents, les relations naturelles des individus avec l'espèce ou le genre, la liaison des parties avec le tout, enfin l'ensemble des choses et l'âme de leurs ressorts. Cette tendance irrésistible à l'examen et à la libre investigation, à l'organisation de la science et à l'unité systématique, cette soif de l'harmonie dans nos connaissances est le propre de l'esprit philosophique, et c'est en même temps ce qu'on rencontre au fond de chaque tentative de Képler.

Le désir de s'élever à une vue complète et une de l'univers, à un tableau où chaque corps, infiniment petit ou infiniment grand, se présente comme un simple membre d'un immense organisme, a dicté à Képler un livre intitulé *l'Harmonique du monde*. Cet ouvrage, qui ne parut qu'en 1619, est du même genre que le *Prodrome* et de la même famille que les productions de plusieurs mystiques de ce temps-là, tels que Fludd, qui écrivaient aussi sur la *musique du monde*, appliquant à la physique terrestre et céleste les idées pythagoriciennes sur les nombres et les intervalles musicaux. Voici les propositions fondamentales de cette *Harmonique du monde*.

Toute la création constitue une symphonie merveilleuse, dans l'ordre des idées et de l'esprit, comme dans celui des êtres matériels. Tout se tient et s'enchaîne par des rapports mutuels et indissolubles; tout forme un ensemble harmonieux. En Dieu, même harmonie, une harmonie suprême : car Dieu nous a créés à son image, et nous a donné l'idée et le sentiment de l'harmonie. Tout ce qui existe est vivant et animé, parce que tout est suivi et lié; point d'astre qui ne soit un animal, qui n'ait une âme. L'âme des astres est cause de leurs mouvements, et de la sympathie qui unit les astres entre eux;

elle explique la régularité des phénomènes naturels. Tout ce qui caractérise un être animé se rencontre chez l'animal appelé la terre : les plantes et les arbres sont ses cheveux, les métaux sont ses veines, l'eau sa boisson et ses humeurs. La terre a une sorte d'imagination, une faculté de produire et de former. L'âme qui l'anime est comme une flamme souterraine, qui pénètre et soutient tout ce qui est à la surface. Siégeant au centre de la terre, cette âme, non-seulement éprouve tous les changements que la terre subit, mais elle envoie à travers la terre des formes et des copies de tout genre; et en même temps elle possède les bases et les éléments du repos et du mouvement de la terre.

Le soleil, régulateur des mouvements planétaires, centre réel de notre système planétaire, corps doué d'une vertu magnifique, d'une force attractive, ne répand pas seulement la lumière et la chaleur dans l'atmosphère qui l'entoure, il paraît aussi être le foyer de la raison pure et absolument simple, la source de l'universelle harmonie, le siége d'une intelligence parfaite. Aussi agit-il plus que les autres astres sur le genre humain, sur notre conception, notre naissance, notre tempérament, notre caractère, sur tout notre génie et toute notre destinée.

Le soleil est le symbole le plus complet de la Divinité. La Divinité est, en effet, l'activité par excellence, la vie créatrice; elle est la fécondité et la bonté même, la sympathie qui s'épanche et la bienveillance qui se prodigue à tout ce qui est. Elle ne s'enferme pas dans une oisive contemplation d'elle-même; elle se réfléchit, elle se reproduit dans la création. L'éternelle essence, l'harmonie idéale et primitive de Dieu se révèle de la sorte dans l'univers, et dispose naturellement l'âme humaine, appelée à la connaître, à s'accorder avec elle et à l'aimer; elle la pousse à se manifester, à se développer à son exemple, c'est-à-dire comme harmonie et sympathie. L'âme humaine n'est qu'un rayon de la lumière divine, une image de l'Être éternel, et comme l'Être éternel, elle est active et libre. Connaître, c'est rapprocher les choses extérieures et sensibles de l'idée intérieure et spirituelle, c'est les interpréter d'après cette idée, c'est les rattacher à l'ordre invisible que nous portons en nous. Cet ordre renferme, comme possibilité, comme idéal, tout ce qui, plus tard, se manifeste dans la réalité visible : cet ordre nous est inné, et lorsque nous rencontrons un objet nouveau hors de nous, nous nous rappelons qu'il était d'abord en nous. De même que les corolles et les pistils sont innés aux plantes, de même les idées et les harmonies sont innées aux hommes et ne font que se développer par l'expérience. Ce n'est pas la perception sensible qui nous fait connaître la véritable mesure des choses. La géométrie a son origine en nous; elle a été mise en nous par Dieu même : car elle est une pensée divine, antérieure à l'univers, ayant servi de type et de modèle à la création, et restant néanmoins dans sa pureté et dans le sein même de la Divinité. La perception sensible ne fait que nous donner une conscience plus distincte des idées, des vérités que le Créateur a déposées primitivement dans notre intelligence, et qui demeurent consubstantielles et coéternelles à l'intelligence suprême. C'est parce que les pensées de ce genre subsistent en Dieu, c'est parce que chaque objet extérieur en est un symbole, un symbole de l'unité et du tout, que Pythagore et Platon nous ont enseigné tant de choses sublimes sur la nature des choses et leur immortelle essence sous l'image des nombres, des figures et des lignes. Nous nous plaisons à contempler tous les rapports légitimes et réguliers, tout ce qui est beau et exact, parce que tout cela exprime, comme nous-mêmes, quelque idée divine. Le spectacle de l'harmonie du monde extérieur nous porte à établir dans notre propre être de l'équilibre et de l'accord, et à mettre nos sentiments et nos actes à l'unisson de l'ordre universel.

Voilà comment Képler combine les mathématiques avec la physique, la morale et la métaphysique, se rapprochant tantôt de Galilée, tantôt de Bruno. S'il diffère de Galilée à l'égard de plus d'un procédé de la méthode; s'il se montre plus enthousiaste et plus mystique, moins sobre et moins froid que le philosophe de Florence, il professe cependant un genre de *dynamisme* et d'*animisme* singulièrement analogue au *naturalisme*, au *panthéisme* tant reprochés à Galilée. Nous ne pouvons comparer ici les systèmes philosophiques des deux astronomes; nous rappelons seulement ces deux faits : Képler et Galilée philosophaient autant qu'ils calculaient; l'émancipation de la science moderne est le résultat de leurs hardis efforts, presque autant que le fruit des tentatives de Bacon et de Descartes.

Outre les deux ouvrages cités dans cet article : *Prodromus, sive Mysterium cosmographicum*, 1597; — *Harmonices mundi libri V*, 1619; Képler a encore composé les deux suivants : *Astronomia nova, seu Physica cœlestis*, 1609; et *Astronomia lunaris*, 1634. C. Bs.

KERN (Jean), né en 1756 à Geisslingen, près d'Ulm, professeur de logique et de métaphysique au gymnase de cette ville, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, conçus pour la plupart dans l'esprit du kantisme; en voici les titres : *L'Homme*, sous forme de leçons in-8, Nuremberg, 1785; — *Lettre sur la liberté de la pensée, de la conscience, de la parole et de la presse*, in-8, Ulm, 1786; — *Théorie de Dieu d'après les principes de la philosophie critique*, in-8, ib., 1796; — *Essais sur la faculté représentative, la sensibilité, l'entendement et la raison*, in-8, ib., 1796; — *Théorie de la liberté et de l'immortalité de l'âme humaine, d'après les principes de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1797; — *Guide pour l'enseignement de la psychologie expérimentale*, in-8, ib., 1797. Il est aussi l'auteur d'un ouvrage de théologie, ou plutôt de polémique religieuse, intitulé *Le catholicisme et le protestantisme considérés dans leurs rapports mutuels*, in-8, Ulm, 1792. Tous ces écrits ont été publiés en allemand. — Un autre philosophe du même nom, Guillaume Kern, né à Lunebourg, quelques années plus tard, et professeur de philosophie à Goëttingue, a publié les ouvrages suivants, écrits sous l'influence des idées de M. Schelling : *Programme de philosophie*, in-8, Goëtt., 1802; — *Gnoséologie* (théorie de la connaissance), in-8, ib., 1803; — *Théorie du droit général des peuples*, in-8, ib., 1803; — *Vera origo trium generum ratiocinationum mediatorum*, in-8, ib., 1806; — *Analyse du principe de la philosophie critique transcendantale*, in-8, ib., 1806; — *Métamathématique*, in-4, ib., 1812; — *Catharonoologie*, ou *Comment une science mathématique pure est possible*, in-8, ib., 1812; — *Système de Métagnostique, et théorie des méthodes qui s'y appliquent, avec une histoire abrégée de ces méthodes, depuis Socrate jusqu'à nos jours*, in-8, ib., 1815. X.

KIESEWETTER (Jean-Godfroid-Charles), né en 1766 et mort en 1819 à Berlin, où il enseignait depuis 1792 la philosophie et la logique au collége médico-chirurgical, s'est fait un nom parmi les défenseurs et les propagateurs de la philosophie de Kant. Il s'est appliqué surtout

a la logique, qu'il a voulu compléter et expliquer d'après les principes de son maître. Voici la liste de ses ouvrages : *Du premier principe de la philosophie morale*, 2 vol. in-8, Leipzig et Halle, 1788-1790; — *Esquisse d'une logique générale pure, d'après les principes de Kant*, 2 vol. in-8, Berlin, 1791, 1796 et 1806; — *Essai d'une exposition claire des vérités les plus importantes de la nouvelle philosophie*, in-8, ib., 1795 et 1798; une troisième édition du même ouvrage parut en 1803, augmentée d'une *Exposition de la Critique du jugement*, et une quatrième en 1824, avec une biographie de l'auteur par Flettner, et un aperçu général sur la littérature de la philosophie de Kant; — *Extraits des prolégomènes de Kant*, in-8, ib., 1796; — *Logique à l'usage des écoles*, in-8, ib., 1797, et Leipzig, 1814; — *Examen de la métacritique de Herder*, 2 vol. in-8, Berlin, 1799-1800; — *Exposition claire de la psychologie expérimentale*, in-8, Hambourg, 1806; il en a été publié une deuxième édition à Berlin en 1814 sous ce titre : *Abrégé de la psychologie expérimentale*. Il a publié aussi, de concert avec Fischer, une *Nouvelle bibliothèque philosophique*, et, séparément, des récits de voyages, et divers écrits sur les mathématiques. X.

KILWARDEBY (Robert), scolastique anglais, florissait vers l'année 1260. Après avoir achevé ses études à l'université d'Oxford, il vint à Paris et y fut reçu maître ès arts; mais bientôt il quitta le siècle et l'école pour se faire admettre chez les frères de l'ordre de Saint-Dominique. En 1272, nous le trouvons archevêque de Cantorbéry; en 1277, appelé à Rome par Nicolas III, il va prendre place dans le sacré collége comme cardinal évêque de Porto; enfin il meurt à Viterbe vers l'année 1280. Tous les ouvrages de Robert Kilwardeby sont demeurés manuscrits. Oudin lui attribue : *Tractatus de ortu scientiarum*, manuscrit conservé, dit-il, à la bibliothèque Bodléienne. Il y a un ouvrage d'Avicenne qui porte ce titre, mais le traité d'Avicenne et celui de Kilwardeby sont différents. Divers manuscrits de l'ancienne Sorbonne, de Bruges et du collége Merton, à Oxford, nous ont conservé, sous le nom de Robert Kilwardeby, un ouvrage non moins considérable qui a pour titre : *de Divisione philosophiæ*. Oudin met encore au compte de Kilwardeby divers commentaires sur l'*Organon*, les *Topiques* et sur les *Sentences* de P. Lombard, dont les manuscrits appartenaient, de son temps, aux bibliothèques des universités de Cambridge et d'Oxford. La Bibliothèque nationale a quelques copies des mêmes commentaires. Enfin, la bibliothèque publique de Cambridge possédait : *Kilwardeby in magno : libri viginti quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam*. Quoique nous n'ayons pas eu l'occasion d'apprécier la valeur de ces divers écrits, nous n'avons pas cru devoir omettre, dans ce recueil, le nom d'un docteur à peu près inconnu qui peut avoir acquis, du moins par le nombre de ses ouvrages, des titres sérieux à l'estime des philosophes. B. H.

KINDERVATER (Charles-Victor), né en 1758 à Neuenheiligen en Thuringe, mort à Eisenach en 1806, après avoir exercé successivement des fonctions ecclésiastiques et administratives, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, écrits pour la plupart sous l'influence du kantisme. Ces ouvrages ne se faisant remarquer par aucune originalité, nous nous contenterons d'en citer les titres : *An homo qui animum neget esse immortalem animo possit esse tranquillo*, in-4, Leipzig, 1785; ce même écrit a été publié en allemand en 1797; — *Adumbratio quæstionis An Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus?* in-4, Leipzig, 1789; — *Dialogues sceptiques sur les avantages qu'on peut retirer des maux et des contrariétés de cette vie*, in-8, ib., 1788. Il a publié aussi plusieurs traductions allemandes accompagnées de notes et d'observations critiques : celle du *Natura Deorum* de Cicéron, in-8, Zurich et Leipzig, 1787-1791; — celle de l'*Essai philosophique et politique sur le luxe*, par l'abbé Pluquet, in-8, ib., 1789; — celle d'un ouvrage anglais intitulé *Histoire des effets des différentes religions sur la moralité et le bonheur du genre humain*, in-8, ib., 1793. X.

KING (William) naquit à Antrim en 1650. En 1687 on le trouve pourvu de plusieurs emplois importants dans l'Église protestante d'Irlande, et mêlé avec beaucoup d'ardeur aux disputes religieuses qui agitaient à cette époque le royaume uni. L'Église anglicane le comptait parmi ses plus habiles et plus savants défenseurs. Ayant pris parti pour le prince d'Orange contre Jacques II, il eut beaucoup à souffrir pour la cause qu'il soutenait; il fut enfermé deux fois au château de Dublin, poursuivi dans les journaux, insulté dans les rues et jusqu'au pied des autels. Mais, après la bataille de Boyne et la fuite de Jacques II en France, ses revers se changèrent en prospérité : il fut d'abord nommé évêque de Londonderry, puis archevêque de Dublin, et enfin lord-juge d'Irlande. Il mourut en 1729.

King fit sa fortune par ses écrits politiques et religieux; mais ce qui lui valut la célébrité et doit lui assurer une place dans l'histoire de la philosophie de son temps, c'est son livre *sur l'Origine du mal* (*de Origine mali*, in-4, Dublin, 1702; in-8, Londres; traduit en anglais par Edmond Law, 2 vol. in-8, Londres, 1732 et 1739). Ce livre fut à peine publié qu'il en parut des extraits dans différents journaux, entre autres dans les *Nouvelles de la république des lettres* (mai et juin 1703). Bayle en fit la critique dans le tome second de sa *Réponse aux questions d'un provincial;* et Leibniz, contre lequel il est dirigé en grande partie, lui opposa ses *Remarques* (publiées par Desmaizeaux dans le *Recueil de diverses pièces sur la philosophie*, etc., 3 vol. in-12, Amst., 1720), où tout en se défendant lui-même et en attaquant quelquefois, il rend pleine justice au talent et à l'éloquence du prélat irlandais.

L'ouvrage de King peut se résumer tout entier dans l'idée qu'il se fait de la liberté, et dans la manière dont il cherche à concilier cette idée avec le principe de l'optimisme. Dans son opinion il n'y a pas d'autre liberté que celle qu'on appelait dans l'école la liberté d'équilibre ou d'indifférence, c'est-à-dire le pouvoir d'agir sans motif, sans but, sans raison préexistante. Chacune des autres facultés dont nous avons connaissance a un objet déterminé, auquel elle se lie d'une manière invariable, et dans la possession duquel elle trouve sa perfection. La liberté, au contraire, a son objet et sa perfection en elle-même; c'est son caractère le plus essentiel de se suffire entièrement; et non-seulement elle se suffit, mais elle commande, en quelque sorte, à la nature des choses : car c'est elle qui les rend bonnes ou mauvaises, selon qu'elle les choisit ou les rejette. Il dépend d'elle, pour la même raison, d'augmenter les jouissances et d'affaiblir les privations que nous éprouvons; par conséquent, elle est à la fois la première source de l'activité, de la moralité et du bonheur.

La liberté ainsi comprise appartient nécessairement à Dieu : car la volonté divine crée les qualités des choses, comme les choses elles-

mêmes; en d'autres termes, il n'y a rien de bon ni de mauvais en soi, qui ait pu déterminer *a priori* le choix du Créateur; mais c'est ce choix lui-même qui a fait naître la différence du bien et du mal; penser autrement c'est, d'après King, refuser à Dieu la liberté. Toutefois cette indifférence de la volonté divine n'existe que par rapport à ses déterminations premières. Il n'en est plus de même de ses déterminations ultérieures. Ainsi Dieu, en principe, n'a suivi que son libre arbitre en créant l'homme; mais une fois l'homme créé, il n'a rien voulu de contraire à la nature humaine; il a été conséquent avec lui-même. Dieu a donc sous les yeux toute la suite des choses qui se lient avec son choix : il les veut toutes d'une seule et même volonté; et comme il est d'une bonté infinie, il veut le bien partout, dans l'ensemble comme dans les détails de son œuvre. Aussi, quelques parties de l'univers ne pourraient-elles être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il n'en résultât un système moins parfait. C'est ainsi que l'idée de l'optimisme vient s'ajouter à celle de la liberté d'indifférence.

L'homme est libre de cette même liberté que l'on vient de nous montrer comme un attribut essentiel de Dieu. Les motifs qui paraissent agir sur nous sont le résultat et non la cause de nos déterminations; loin de faire notre volonté, ils sont en quelque sorte faits par elles, et toute la force que nous leur attribuons est dans le choix même dont ils sont l'objet.

Cette doctrine n'est pas nouvelle; elle a été soutenue au moyen âge par Duns-Scot contre saint Thomas d'Aquin; elle a été reprise au XVIIe siècle par Descartes, qui faisait dépendre de la volonté divine les vérités les plus absolues de la raison; mais nulle part elle n'a été développée avec autant de force et d'étendue que dans le livre *sur l'Origine du mal.*

Voy. les Remarques sur le livre de W. King, à la suite des *Essais de Théodicée* de Leibniz.

KINKER (Jean), né en 1764 à Nieuwen-Amstel, près d'Amsterdam, poëte, philosophe, et un des meilleurs écrivains de la Hollande, mérite une mention par son excellent résumé de la philosophie de Kant : *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure de Kant*, traduit du hollandais par J. Le Fr. (Lefèvre), in-8, Amst., 1801. Après avoir rendu hommage au traducteur de cet écrit, voici en quels termes Destutt de Tracy s'exprime sur l'auteur : « Son ouvrage est fait avec une méthode qui montre bien tout l'enchaînement des idées; et il exprime les opinions du philosophe dont il expose le système avec une précision et une netteté qui ne laissent place à aucune incertitude, et qui font voir avec assurance que là où il se rencontre quelque obscurité, elle est dans les idées elles-mêmes, et non dans la manière dont elles sont présentées. » (*De la Métaphysique de Kant, ou Observations sur un ouvrage intitulé : Essai d'une exposition*, etc., dans les *Mémoires de l'Institut national, Sciences morales et politiques*, t. IV.) Kinker a publié aussi des lettres sur le droit naturel (*Briveen over het naturrecht*). Il applique au droit naturel les principes de Kant. X.

KLEIN (Georges-Michel), né à Alitzheim en 1776, mort en 1820, professeur de philosophie à Wurtzbourg, fut un des disciples les plus distingués de M. de Schelling. Il laissa un assez grand nombre d'ouvrages destinés à expliquer, à développer et à populariser la doctrine de son maître. En voici les titres : *Mémoires pour servir à l'étude de la philosophie, comme science du grand Tout, avec une exposition complète et claire de ses monuments principaux*, in-8, Wurtzbourg, 1806; — *la Théorie de l'entendement*, in-8, Bamberg, 1810; le même ouvrage refondu sous le titre de *Théorie de la contemplation de la pensée*, in-8, Bamberg et Wurtzbourg, 1818; — *Essai pour établir les bases de la morale comme science, avec une courte introduction à l'étude de la philosophie en général*, in 8, Rudolstadt, 1811; — *Exposition de la théorie philosophique de la religion et de la morale*, in-8, Bamberg, 1818 (c'est la suite de l'ouvrage précédent); — *Essai d'une définition précise de l'idée qu'on doit se faire d'une histoire de la philosophie*, dans les *Mémoires de Wurtzbourg*, année 1802, p. 145 et suiv. Tous ces écrits sont rédigés en allemand. — Il a existé un autre Klein (Ernest-Ferdinand), né en 1743, mort en 1810, qui a essayé d'appliquer la philosophie à la législation et à la science du droit. C'est dans ce dessein qu'il a publié les deux écrits suivants : *Lettre à Garve sur les devoirs qui emportent avec eux la contrainte et les devoirs de conscience, et sur la différence essentielle de la bienveillance et de la justice*, in-8, Berlin et Stettin, 1790 (all.); — *Liberté et propriété*, en huit dialogues, où l'on examine les décisions de l'Assemblée nationale de France, in-8, ib., 1790 (all.). — Enfin nous mentionnerons encore ici un théologien du même nom, Klein (Frédéric-Auguste), né à Friedrichstall, près de Ronnebourg, en 1793, mort en 1823, qui a tenté une conciliation de la foi avec la raison. Il a écrit dans ce but plusieurs ouvrages, mais plus particulièrement celui qui est intitulé *Esquisse du religionisme*, ou *Essai d'un nouveau système de fusion entre le rationalisme et le supernaturalisme*, in-8, Leipzig, 1819 (all.). X.

KLOTZSCH (Jean-Georges-Charles), né en 1763, mort en 1819, professeur de philosophie à Wittemberg, a laissé quelques écrits consacrés à la morale et à l'histoire de cette science : *De Notione fidei moralis*, in-4, Wittemb., 1793; le même écrit publié en allemand sous ce titre : *Exposé succinct de la théorie de la foi morale*, ib., 1794, dans le Journal de Schmid, t. III, 3e cahier; — *Exposé de la vie et des opinions philosophiques de Sénèque*, en tête d'une édition des œuvres de ce philosophe, 2 vol. in-8, Wittemb. et Zerbst, 1799-1802 (all.); — *Essai d'une anthropologie morale*, in-8, Wittemb., 1817. Rien de particulier ne se fait remarquer dans ces différents ouvrages, si ce n'est peut-être cette opinion, que nous n'avons de devoirs à remplir qu'envers les autres; qu'il n'y en a pas qui se rapportent à nous-mêmes. Cependant l'auteur n'a pas eu l'intention de supprimer réellement cette dernière espèce de devoirs, il prétend seulement les faire rentrer dans les premiers. Pour compléter la liste des écrits de Klotzsch, il faut y ajouter celui-ci qui ne touche qu'indirectement à la philosophie : *de Lingua germanica recentiorum philosophiam tractandi studiis haud parum culta*, in-4, Wittemb., 1789. X.

KNUTZEN (Martin), philosophe, mathématicien et astronome, naquit à Kœnigsberg le 14 décembre 1713, fut professeur au gymnase de la même ville et premier conservateur de la bibliothèque du château; il mourut au commencement de 1751. Ses ouvrages de philosophie ont été écrits sous l'inspiration de Leibniz et de Wolf. En voici les titres : *De Æternitate mundi impossibili*, in-4, Kœnigsberg, 1733; — *Elementa philosophiæ rationalis, methodo mathematica demonstrata*, in-8, ib., 1747. Les deux écrits suivants ont été publiés en allemand : *Preuve philosophique de la vérité du christianisme démontré à la manière des sciences mathématiques*, ouvrage qui a eu six éditions de 1739 à 1763, in-8; — *Notice*

d'une nouvelle mnémonique philosophique, etc., dans la *Feuille d'avis* (*Intelligenz-blatt*) de Kœnigsberg, année 1738. — Il a existé sous le même nom, dans la dernière moitié du XVIIe siècle, une espèce d'aventurier qui, après avoir exercé des fonctions ecclésiastiques dans différentes villes d'Allemagne et du Danemark, se mit à prêcher publiquement l'athéisme, et essaya de fonder sur cette base une secte nouvelle. Il cherchait à détruire, avec le principe de toute religion, la famille et la société civile. Une lettre écrite en latin, et publiée à Iéna en 1674, contient tout son système; cette lettre a été reproduite avec une traduction française par Lacroze, dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1711 et 1733. X.

KOEPPEN (Frédéric), ami et disciple de Jacobi, et un des bons écrivains de l'Allemagne, naquit à Lubeck en 1775. Après avoir fait ses premières études dans sa ville natale et sous la direction de son père, il se rendit à l'université d'Iéna pour y suivre les cours de la Faculté de théologie. Il y entendit Reinhold et Fichte, surtout le dernier, qui était alors (en 1793) dans tout l'éclat de sa renommée et de son talent. En 1804, il fut nommé pasteur luthérien à Brême; en 1807, il fut appelé comme professeur de philosophie à l'université de Landshut; mais cette université ayant été supprimée en 1826, il alla occuper les mêmes fonctions à Erlangen. Koeppen, par ses opinions, se rattache à la fois au platonisme et à la doctrine de Jacobi, qu'il s'efforce de concilier avec la foi chrétienne. Mais on sait qu'il y a deux époques dans la vie philosophique de Jacobi (voy. ce nom) : dans la première, il est entièrement hostile à la raison; dans la seconde, il se réconcilie avec elle, au point de lui laisser une petite place sous la dépendance et à côté du sentiment. Koeppen a développé surtout le premier de ces deux systèmes, et l'on s'explique avec peine son respect pour la philosophie platonicienne, où cependant la raison et la spéculation jouent un assez grand rôle. Quoi qu'il en soit, le fondement de sa doctrine, c'est l'idée de la liberté. Selon lui, la liberté porte en elle-même sa raison d'être et le principe de ses déterminations : elle est indépendante de tout rapport; elle est le fond de l'existence, la cause première, l'être proprement dit. Nous la connaissons d'une manière immédiate, par une sorte de révélation expresse, sans pouvoir la démontrer, sans nous rendre compte de sa nature, sans nous expliquer même comment elle est possible. C'est ainsi que Dieu se manifeste à nous : car cette liberté illimitée et absolue, dont nous venons de parler, n'est pas autre chose que lui. Ce qui rend la liberté limitée chez l'homme, c'est le rapport de l'intérieur à l'extérieur, du *moi* et du *non-moi*; et comme il nous est impossible de nous concevoir autrement que sous ce rapport, dont les deux termes se supposent et s'appellent mutuellement, il en résulte que toute philosophie est nécessairement *dualiste*; que rien n'est plus chimérique que de vouloir tout expliquer, de vouloir introduire l'unité dans la science et mettre un terme aux éternelles contradictions de l'esprit humain. A l'exemple de son maître, Koeppen n'est pas moins occupé à renverser les doctrines régnantes, celles de Kant, de Fichte, de Schelling, qu'à exposer ses propres idées. Voici la liste de ses ouvrages, tous publiés en allemand, et dont aucun n'a été traduit : *De la Révélation considérée par rapport à la philosophie de Kant et de Fichte*, in-8, Gœtt., 1797, 2e édit. 1802; — *Traité sur l'art de vivre*, in-8, Hambourg, 1801; — *la Doctrine de Schelling, ou à quoi se réduit la philosophie du néant absolu*, avec quelques lettres de Jacobi, in-8, ib., 1803; — *Œuvres diverses*, in-8, ib., 1806; — *du But de la philosophie*, in-8, Landshut, 1807 (c'est le discours d'ouverture par lequel l'auteur prit possession de sa chaire); — *Esquisse d'un cours de droit naturel*, in-8, ib., 1809; — *Guide pour la logique et la métaphysique*, in-8, ib., 1809; — *Exposition de la nature de la philosophie*, in-8, Nuremberg, 1810 (comparer cet ouvrage à la *Critique* qu'en a publiée Frédéric Schafberger, in-8, ib., 1813); — *Philosophie du christianisme*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1813-1815, 2e édit., 1825 (comparer cet ouvrage avec les *Discours sur la religion chrétienne*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1802); — *Politique d'après les principes de Platon*, in-8, Leipzig, 1818; — *Théorie du droit d'après les principes de Platon*, in-8, ib., 1819; — *Discours d'un homme franc sur les universités*, in-8, Landshut, 1820; — *Lettres intimes sur le livre et le monde*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1820-1823. Il a aussi publié quelques poésies, in-8, Magdebourg, 1801; et des sermons. X.

KRAUSE (Charles-Christian-Frédéric), fils d'un pasteur protestant, naquit le 6 mai 1781 à Eisenberg, petite ville dans le duché d'Altembourg, et mourut le 28 septembre 1832. Il termina ses études à l'université d'Iéna, où Reinhold exposait à ses élèves la *Critique de la raison pure de Kant*, dont il s'était fait le défenseur. Son goût pour la philosophie l'engagea à suivre les leçons de Fichte et de Schelling; mais leurs doctrines ne purent le satisfaire. Aussi, dès cette époque, jeta-t-il les fondements de la philosophie qui lui est propre, et dont le caractère distingue son système de tous les systèmes connus jusqu'ici.

Il professa deux ans à Iéna, de 1802 à 1804; mais à l'instant où le gouvernement lui offrait le diplôme de professeur ordinaire, il renonça à l'enseignement, pour se livrer aux études de tout genre qu'il regardait comme nécessaires à l'achèvement du plan complet de son système scientifique. Après avoir successivement habité Rudolstadt, Dresde et Berlin, après plusieurs voyages en Allemagne, en France et en Italie, entrepris dans le but d'étudier principalement les monuments des beaux-arts, il vint, toujours occupé de ses profondes méditations, s'établir en 1824 à Goëttingue. Ce fut là que, malgré l'opposition des professeurs ses collègues, et quelques tracasseries de la part du gouvernement, il eut le plus d'élèves, et d'élèves qui, aujourd'hui encore, travaillent avec ardeur à propager et à développer ses idées. Il sentit cependant, dès 1831, le besoin de la retraite, et alla s'établir à Munich. La mort l'y surprit l'année suivante, à l'instant où il se préparait à publier l'ensemble de ses travaux.

La marche de la philosophie en Allemagne depuis Kant présente un enchaînement et une rigueur que l'on ne retrouve à aucune autre époque de l'histoire de l'intelligence. Les systèmes qui ont développé ou corrigé l'œuvre de Kant se sont tous appuyés sur la même base, et sont nés du même mouvement d'esprit. Kant se rattache moins au *Cogito ergo sum* de Descartes qu'au *Nisi ipse intellectus* de Leibniz, car nul avant lui n'a aussi profondément analysé l'entendement. On peut donc considérer l'avénement de la philosophie critique comme le moment où le *moi* humain s'est replié le plus librement sur lui-même; et s'il n'est pas toujours heureusement sorti de cette solitude pour entrer dans le monde des réalités, peut-être en peut-on faire un reproche à Kant; mais on ne saurait s'en prendre à la philosophie nouvelle, dont cet esprit hardi et pénétrant ne faisait que constituer le point de départ. Après lui, Fichte, sentant que l'existence du *non-moi* était anéantie par la *Critique de la*

raison pure, voulut le rétablir ; mais, fidèle au besoin d'unité, il voulut le faire sortir du *moi;* il l'y rattacha du moins étroitement, et marqua ainsi la science d'un caractère subjectif que Schelling s'efforça de lui enlever en sortant du *moi* par l'*intuition intellectuelle.* Toutefois, le système de l'*identité absolue*, malgré son incontestable grandeur, était loin de satisfaire à tous les besoins de l'intelligence. Il n'élevait pas Dieu au-dessus de l'homme et de l'univers, il l'unissait au contraire étroitement ou l'identifiait presque avec eux, et prouvait par là que l'analyse avait négligé les données les plus importantes du problème. Hegel, tout en s'élevant immédiatement à Dieu comme Schelling, obéit sans réserve aux instincts logiques qui dominaient sa pensée ; par là il réunit l'*identité absolue* de Schelling à l'*idéalisme subjectif* de Fichte, dans le système de l'*idéalisme absolu*, marquant cette singulière conception d'un rare caractère de liaison et de conséquence.

Krause a cherché dès l'abord à être plus complet. Il s'élève immédiatement par l'observation psychologique à l'unité de la science considérée dans le sujet et dans l'objet. De cette manière, dès le point de départ, il ne laisse rien en dehors d'une analyse entière et rigoureuse : le sujet est l'intelligence, Dieu et la nature constituent l'objet qui lui correspond. Mais la nature se résout dans Dieu qui lui donne l'être, et la science elle-même a sa raison en lui et n'est possible que par lui; l'objet de la science est donc à la fois le principe objectif et le principe de toute connaissance, c'est-à-dire le principe un, infini, absolu de tout ce qui est.

Cependant, l'analyse psychologique du *moi* ne donne pas seulement l'unité de la science, elle donne encore la variété, variété qui doit se trouver également dans l'objet, c'est-à-dire dans l'être, objet de la connaissance. Cet être un et nécessaire est donc la raison de cette variété et la contient en elle-même ; or cet être, objet de la connaissance, cause et source de la variété des êtres, est indémontrable : car toute démonstration consiste à établir le rapport des êtres particuliers avec lui, et le rapport que l'on établirait entre lui et lui-même serait un rapport d'identité qui, par conséquent, ne prouverait rien. Ce principe de la science n'est point une *idée*, car il exclurait tout ce qui n'est pas idée; il n'est pas un *jugement*, car il serait l'expression d'un rapport ; il n'est pas une *conclusion*, car une conclusion suppose des jugements antérieurs : ainsi, le système de la science est un dans son principe ou dans son objet, et se reproduit avec toute son unité dans le sujet ; son principe un et absolu est la raison de la variété des manifestations dans l'organisme universel des choses.

La division du système de la science sort naturellement et sans effort de cet ensemble. La science se présente avant tout dans le sujet; c'est là, à proprement parler, qu'elle est connaissance. Or, il est naturel que l'esprit fini, une fois que la réflexion commence à l'éclairer, cherche à se connaître lui-même dans toutes ses forces et dans toutes ses manifestations, avant de s'attacher à l'étude de son objet. La première partie du système de la science est donc *la partie subjective ou analytique du système de la science*.

Mais en face de ce sujet, comme nous l'avons vu, se place l'objet, ou, comme l'appelle Krause, le principe de la science, c'est-à-dire l'être considéré dans son unité et dans sa variété. Cette seconde partie est appelée la *partie objective* ou *synthétique du système de la science.* Là, le principe se montre comme raison du monde, de la nature, de l'esprit, de l'humanité, du *moi* sujet de la science elle-même ; aussi, considérée dans son objet, la science se divise en science de l'humanité, de la nature, de l'esprit, de Dieu : les trois premières de ces divisions constituent le monde, l'univers ; nous concevons Dieu comme sa raison et sa cause, par conséquent comme distinct du monde, comme être suprême existant au-dessus de la nature, de l'esprit et de l'humanité. Ainsi Dieu, considéré d'abord comme unité absolue, dégagé ensuite par l'analyse des éléments qui ne peuvent se confondre avec lui, domine avant tout, comme être suprême, la nature, l'esprit et l'humanité.

On voit facilement que, dans cet ensemble du système de la science, viennent s'unir les conceptions antérieures, celles même que l'auteur se propose de combattre ou de compléter. Ainsi nous y rencontrons l'idéalisme de Kant et de Fichte ; mais nous ne l'y trouvons pas seul : en correspondance avec lui se présente dans le principe de la science, dans l'être absolu, dans l'univers, dans l'esprit, un réalisme que n'eussent pas repoussé Platon et ses disciples. Le monde n'est plus, comme dans Fichte, une création laborieuse du *moi*, un rêve pénible du sujet ; c'est un être réel, auquel l'esprit et le cœur de l'homme peuvent se prendre avec sécurité. Il y a aussi dans cette philosophie quelque chose du système de l'identification absolue ; mais, outre que la réalité de l'objet admise dès le point de départ ne permet pas d'en faire sortir un véritable idéalisme, l'être absolu plane au-dessus de cette identité, s'en distingue et absout la pensée de Krause du reproche de panthéisme justement adressé à la philosophie de Schelling.

Le système de Krause est donc une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits depuis Kant. Essayons d'exposer brièvement et clairement cette conception philosophique.

Partie analytique. — Des trois connaissances certaines que nous avons, celle du monde extérieur, celle de nous-mêmes, celle des autres esprits, une seule, la conscience de notre existence propre, est immédiate, et réunit, par conséquent, les conditions d'une certitude absolue ; elle est donc aussi la seule qui puisse servir de base au système de la science ; c'est le principe de Descartes, plus développé par Leibniz, plus profondément encore analysé par Kant, que Krause reproduit sous un aspect nouveau. Mais une différence importante distingue l'analyse de Kant, et surtout celle de Fichte, de l'analyse de Krause : celui-ci ne regarde pas l'aperception du *non-moi* comme une condition de la détermination du *moi;* il pense que nous percevons le *moi* dans son unité et sa totalité, perception confuse, il est vrai, surtout quand la réflexion n'est pas encore intervenue, mais sans conscience du *non-moi.* C'est plus tard, et après avoir pris possession de lui-même, que le *moi* aborde le *non-moi ;* de cette manière, l'indépendance complète du *moi* est établie, et la détermination du *non-moi*, ne s'opérant plus dans le sein du *moi* lui-même, toute tendance idéaliste disparaît.

Le *moi* est *être*, ce qui ne saurait se définir ; il est, quant à son essence, *unité, identité, totalité*, toutes expressions qui ont le même sens; *totalité*, c'est-à-dire non pas seulement un ensemble composé de parties, mais *totalité* supérieure aux parties; *totalité* en soi, et telle que l'être est d'une manière indivisible tout ce qui est, indépendamment de son développement successif dans le temps, et antérieurement à lui.

De plus, le *moi* est esprit et corps. Dans cette union, l'esprit se sent libre et maître de lui ; il sait toutefois en même temps qu'il n'est pas maître du corps, malgré les liens de leur mutuelle dépendance. Il choisit une idée, la laisse, en adopte une autre, s'arrête au milieu d'une réflexion commencée, etc. Tout annonce dans son action qu'il porte en lui-même la source du mouvement auquel il s'abandonne, qu'il suspend ou qu'il arrête ; mais il ne travaille jamais sur la totalité de ses idées ou de ses sentiments : la présence d'une idée ou d'un sentiment exclut nécessairement la présence des autres. Le corps, au contraire, comme la nature aux lois de laquelle il est soumis, et dont il fait partie, développe à la fois sa totalité ; la croissance d'un organe n'y précède pas la croissance d'un autre : tous naissent en même temps, tous arrivent à leur perfection par un mouvement uniforme et régulier. La loi de laquelle ils reçoivent leurs modifications successives est une loi fatale ; ils ne l'ont point faite, ils en subissent l'action. Les caractères de l'esprit sont donc la *spontanéité* et la *liberté*, ceux de la nature la *totalité* et la *nécessité*.

Le *moi* est à la fois sujet au changement et toujours le même. Son développement successif s'accomplit sous la loi du temps, forme générale et nécessaire de tout changement. Étant ainsi la raison pleine et entière de ses modifications, il est éternel, il est au-dessus du temps. Il est, dans son mode éternel, *puissance et faculté; activité* dans son mode temporel ; *force* dans la détermination de cette activité.

Les facultés du *moi* sont au nombre de trois : *penser, sentir, vouloir*. Ces facultés, qui ont entre elles des rapports nombreux et étroits, constituent un organisme varié et interne dans le *moi* un et entier. — Passant ensuite à l'analyse de la pensée qu'il définit l'*activité de l'esprit dirigée vers la connaissance*, Krause y trouve, entre autres idées ou croyances, les trois idées fondamentales *esprit, nature, humanité* : cette dernière est considérée comme l'harmonie qui résume en soi le monde physique et le monde spirituel, au-dessus desquels s'élève Dieu, être infini et absolu, raison de l'esprit, de la nature et de l'humanité.

Pour connaître le *moi*, il en faut déterminer les *catégories* ou essences universelles. La première, celle qui domine toutes les autres, est celle de l'*être*. Au-dessous d'elle se présentent, d'une part, l'*unité* qui renferme la *séité* (propriété d'être soi-même) et la *totalité*; ces deux catégories se réunissent en une *harmonie* au-dessus de laquelle s'élève l'*unité supérieure* de l'essence, qui se distingue d'elles et les domine ; de l'autre, la *forme*, qui se compose de la *direction* ou retour du *moi* sur lui-même, lui donnant le sentiment de sa *séité*, et la *contenance* dans laquelle il se saisit comme total ; de même que les deux catégories précédentes, celles-ci ont leur *harmonie* et sont subordonnées à une *unité supérieure* de la forme. La combinaison de ces différentes catégories donne l'existence, qui devient la catégorie de l'*existence supérieure* du *moi*, lorsque l'on considère 1° que le *moi* change et se détermine constamment dans le temps ; 2° qu'il est la raison éternelle de ses déterminations et de ses modifications ; 3° qu'il se distingue de lui-même et de ces deux fonctions, comme être un et entier. Cette existence supérieure renferme à son tour en elle l'*existence éternelle* et l'*existence temporelle* conçues dans leur opposition, modes d'existence qui sont tous deux encore réunis en harmonie, puisque le *moi* reconnaît qu'il réalise dans le temps son essence éternelle, et qu'il juge tout ce qui est temporel en lui, d'après l'idéal d'une éternelle existence. On voit par là qu'en empruntant à Kant l'idée des catégories, Krause les a déterminées d'une autre manière, et qu'en s'appropriant la doctrine du *devenir* de Schelling, il l'a soumise à un examen plus profond, à une analyse plus étendue.

Krause ne renferme pas les catégories dans les bornes du *moi*; il les retrouve les mêmes, dans le *non-moi*, la nature, l'humanité, l'être suprême ; finies et contingentes dans le *moi*, la nature et l'humanité ; infinies et absolues dans Dieu. De cette manière se complète, par leur existence simultanée dans le sujet et dans l'objet, le système des lois premières qui président au développement de la connaissance sensible ou rationnelle, et d'après lesquelles tous les êtres, quels qu'ils soient, doivent être conçus dans l'organisme de la science.

Après l'objet de la connaissance, et les lois sous lesquelles elle naît et se développe, Krause en recherche la source. Sous ce rapport, la connaissance est *sensible* lorsqu'elle nous vient des sens, du sens interne ou de l'imagination ; *non sensible* lorsqu'elle se rapporte à des objets ou à des propriétés qui surpassent la portée de nos sens, et que nous ne pouvons placer ni dans le temps ni dans l'espace. L'individuel est donc l'objet de la connaissance sensible, l'universel celui de la connaissance non sensible. Mais la connaissance sensible, à son tour, est extérieure lorsqu'elle nous vient par les sens; intérieure lorsqu'elle nous est donnée par l'imagination.

La connaissance sensible extérieure est fondée sur l'harmonie des sens avec la nature, et leur liaison avec l'esprit, qui en font les intermédiaires par lesquels les images du monde extérieur pénètrent jusqu'à l'intelligence. Elle suppose donc nécessairement l'activité de l'esprit, soit qu'il agisse sur les données des sens, soit qu'il opère sur les siennes propres. Il y a cependant une opposition évidente entre le monde sensible extérieur et le monde sensible intérieur ou l'imagination : c'est que nous créons celui-ci, tandis que nous sommes obligés de percevoir l'autre tel qu'il se présente. Néanmoins l'imagination est elle-même aussi une des conditions nécessaires de cette perception : car les formes sous lesquelles la nature pénètre jusqu'à notre intelligence, telles que le *temps*, l'*espace*, le *mouvement*, ne nous sont données que par elle ; c'est par elle encore que nous pénétrons jusque dans l'intérieur des autres êtres, que nous jugeons du caractère, de l'esprit, des pensées des hommes, nos semblables, dont nous ne percevons par les sens que la forme et les propriétés corporelles.

Le caractère de la connaissance sensible est l'individuel, celui de la connaissance non sensible est l'universel; celui-ci comprend le *moi* comme être déterminant les catégories, les idées générales abstraites, l'idée de la nature infinie, celle de l'être absolu. Elle est *immanente* en tant qu'elle reste dans le *moi*, *transcendante* en tant qu'elle s'élève au-dessus de lui; mais son *immanence* et sa *transcendance* sont unies par les liens les plus étroits.

Parmi les connaissances non sensibles, les unes tiennent plus que les autres à la connaissance sensible : par exemple, les idées abstraites, généralisation des qualités des corps, et d'autres idées universelles, telles que les formes géométriques, dont l'existence suppose celle des êtres physiques. Mais fort au-dessus de ces idées, il y en a d'autres qui dominent à la fois l'éternel et le temporel, l'universel et le particulier. Dans cette classe sont l'essence, le beau, le juste, la nature, l'être absolu. Krause appelle la connais-

sance de celles-ci connaissance *suressentielle.* Mais cette classification des divers degrés de la science n'est qu'un procédé de l'esprit : en réalité elle est une, infinie, absolue; elle renferme dans son sein toutes les connaissances subordonnées les unes aux autres ; mais elle les domine dans son unité, c'est d'elle seule qu'elles reçoivent leur caractère de science et de certitude. Krause appelle *connaissance organique* la connaissance ainsi conçue dans sa totalité.

La question qui se présente ensuite est celle-ci : comment parvenons-nous à accorder la réalité à nos pensées non sensibles? Comment savons-nous qu'elles sont vraies? Krause la résout au moyen de l'idée de raison. Cette idée nous force de nous élever jusqu'à Dieu, raison dernière et absolue de toutes les raisons particulières, raison, par conséquent, de toute connaissance, sous quelque rapport qu'on la considère, et qui revêt ainsi d'un caractère de certitude les idées fondamentales, objet de notre activité intellectuelle.

Telle est l'analyse que donne Krause de la faculté de penser et de connaître ; il passe ensuite à celle de la faculté de sentir.

Tandis que le *moi*, par la pensée, ne s'applique nécessairement qu'à une partie, qu'à un côté des objets qu'il aborde, il se met, par le sentiment, en rapport avec la totalité de l'être soumis à son action ; il entre en union complète avec son essence, soit que le *moi* se sente lui-même, soit qu'il perçoive un autre objet que lui. Le caractère du sentiment est donc la *totalité.* Cette pénétration de l'objet sentant par l'objet senti est conforme ou contraire à notre propre essence ; s'il lui est conforme, il produit la sympathie et le plaisir ; s'il lui est contraire, l'antipathie et la douleur. Ces oppositions existent pour le corps comme pour l'esprit.

Considérés par rapport à leur source, les sentiments se distinguent en *sentiments sensibles,* qui naissent de l'organisme du corps, et sont temporels et individuels, et en *sentiments non sensibles,* qui ont leur siége dans l'esprit, et se divisent en sentiments *éternels, suressentiels* et *absolus.* Les sentiments sensibles et les sentiments non sensibles se combinent de plusieurs manières : quelquefois ils s'accordent, et leur accord produit le plaisir et la joie ; d'autres fois ils s'opposent l'un à l'autre, et donnent pour résultats ou la douleur physique accompagnée de joie morale, ou la peine morale accompagnée de plaisir physique. Là se manifeste clairement la dualité de notre nature.

Considérés quant à leur objet, les sentiments sont *immanents* ou *transcendants:* immanents, ils ne dépassent pas l'action du *moi* sur lui-même ; transcendants, ils ont pour objet Dieu, le monde spirituel, la nature, l'humanité. Le plus élevé de tous ces sentiments se rapporte à Dieu ; il contient en soi, d'une manière indistincte, tous les autres, sensibles, non sensibles et harmoniques. Tout l'organisme de la sensibilité se rattache donc immédiatement au sentiment religieux, comme tout l'organisme de la science à la connaissance de Dieu.

Quels que soient les rapports intimes et mutuels qui unissent le sentiment à la pensée, ces deux facultés restent distinctes, et le sentiment ne saurait trouver sa raison dans l'intelligence. Il doit donc la chercher ailleurs, et nous ne saurions l'atteindre qu'en nous élevant jusqu'au sentiment de l'infini et de l'absolu, qui lui-même ne peut avoir sa raison que dans l'*être infini et absolu.* La réalité de l'existence de Dieu et de ses rapports avec nous est donc la condition suprême et nécessaire de la réalité de tous les sentiments particuliers. L'analyse du sentiment nous conduit donc, comme celle de la pensée, à la certitude de l'existence de Dieu.

La volonté, selon Krause, est cette opération de l'esprit par laquelle le *moi*, comme être entier, détermine lui-même sa propre activité, c'est-à-dire réalise dans le temps son essence éternelle. La volonté domine l'intelligence et le sentiment, et imprime à leur activité une direction déterminée. La liberté est la *forme* de la volonté, son objet est le bien, rien que le bien, c'est-à-dire la réalisation de son essence éternelle. La loi absolue du bien peut s'exprimer brièvement en ces termes : *Veux et fais purement et simplement le bien* ; ou : *Sois librement cause temporelle du bien.* En vertu de cette loi, la volonté de faire le bien est une volonté libre, indépendante des incitations du plaisir et de la douleur, sur laquelle, par conséquent, l'idée de la récompense et celle du châtiment, du succès ou de l'insuccès, de la *mortalité* ou de l'*immortalité* de l'esprit, ne doit exercer aucune influence.

La volonté a donc pour but extrême de réaliser d'une manière absolue la loi absolue du bien. Or, dans ce désir incessant d'accomplir notre destinée, Dieu se révèle encore à l'intelligence comme raison absolue du sujet à la fois et de l'objet du désir. Nous sommes donc ainsi conduits dans l'unité, la variété et l'harmonie de nos trois facultés fondamentales, *intelligence, sensibilité, volonté,* c'est-à-dire dans la plénitude de notre être, à la certitude de l'existence de Dieu.

Partie synthétique. — Cette face du système de Krause se divise en quatre points principaux. Dans le premier, Krause examine ce que Dieu est dans ses rapports avec lui-même. Il combine les attributs d'unité, de séité et de totalité, de manière à en tirer la définition suivante : Dieu est l'être *infiniment absolu et absolument infini.* Mais les deux attributs de la séité et de la totalité n'absorbent ni ne détruisent l'unité. Celle-ci les domine donc, et s'élève absolument au-dessus d'eux ; d'où il résulte l'*harmonie* de l'essence divine, qui réunit dans son unité la dualité de l'infini et de l'absolu.

La *personnalité* divine est l'objet de la seconde partie ; elle naît surtout du rapport intime de Dieu avec ses attributs. Dieu, en effet, est seul pour soi et pour soi seul, d'une manière infinie et absolue ; sa personnalité n'est ni limitée ni conditionnelle ; mais comme, par cela même, sa conscience embrasse toute son essence, elle s'étend à tous les ordres de l'univers : car elle doit atteindre et contenir tout ce dont elle est la raison. Sa toute-présence est donc à la fois une présence de tous les êtres en lui, et sa présence par son essence dans tous les êtres. Il est, dans l'ordre de la pensée, omniscience ; il est amour infini dans l'ordre du sentiment.

Après avoir établi ainsi la personnalité divine, Krause détermine plus en détail les modes d'existence de Dieu, désignés par l'éternité, la vie, l'existence surnaturelle.

L'*éternité* n'est pas le temps infini, mais ce qui est au-dessus de toute variation ; elle est l'immuable. Dieu, en tant qu'éternel, est la puissance absolue, l'être pour lequel il n'existe ni présent, ni passé, ni futur. Krause définit la *vie* l'union du principe substantiel de l'éternité et du principe formel du changement et de la succession. Dieu est donc plus que la *vie*, car il faut que son unité domine cette dualité de principes et y fasse régner l'harmonie : c'est par là qu'il est présent dans toute vie ; il en est ainsi la source la plus haute et le principe déterminant.

De là son existence *suressentielle*, en vertu de laquelle sans cesse il dispose l'éternité à entrer dans la réalité de la vie. La liberté dans Dieu consiste à n'être lié par aucune condition, à posséder au contraire, au plus haut degré, la faculté de réaliser toute son essence ; il est donc *infiniment et absolument libre.*

Cette seconde partie du système de Krause qui semble encore analytique, malgré son titre, est cependant synthétique en ce sens que l'auteur part de Dieu et en fait sortir, ou construit à l'aide de son essence ou de ses attributs, la nature, l'esprit, l'humanité. L'analyse est partie des objets sensibles observables pour s'élever jusqu'à Dieu ; la synthèse redescend de Dieu jusqu'à la limite extrême de la création, jusqu'aux êtres matériels; de sorte que, dans cette double marche ascendante et descendante, les mêmes données se reproduisent.

Comment la création tout entière est-elle une image de Dieu ? comment reproduit-elle son essence? Le voici : les deux attributs fondamentaux du premier ordre qui se trouvent en Dieu, l'infini et l'absolu, ont pour caractères, le premier la *totalité*, le second la *séité* (spontanéité). En descendant l'échelle de la création, il se trouve que le caractère de la séité se manifeste dans l'esprit, celui de la totalité dans la nature. La nature, en effet, opère la croissance des êtres, non par parties, mais dans leur ensemble et dans leur unité; l'esprit, au contraire, s'attache à une face déterminée des objets, à une idée partielle ; il ne saurait développer à la fois, dans l'unité de la pensée absolue, toutes les pensées possibles ; mais le caractère de totalité de la nature n'est pas tellement exclusif qu'elle ne se montre, d'une manière subordonnée, il est vrai, douée de spontanéité; et l'esprit n'est pas si exclusivement spontané qu'on ne le voie aspirer plus souvent à l'unité, à l'ensemble, à la totalité de la connaissance. Ceci est surtout visible dans l'art et dans la science : dans l'art se montre surtout la nature ; mais la spontanéité de l'esprit y intervient visiblement ; dans la science, la conception abstraite et intellectuelle domine, tandis que les éléments premiers sont fournis à l'observation par la nature dont ils portent le caractère.

Des liens étroits, qui ont ainsi leur raison dans Dieu lui-même, unissent donc l'un à l'autre l'esprit et la nature, quoiqu'ils aient chacun, mais à des degrés divers, la conscience de leur œuvre. Dieu vit également dans tous deux ; la nature ne saurait s'élever au-dessus d'elle-même sans l'esprit ; l'esprit ne saurait exister séparé de la nature. Leurs rapports mutuels sont variés à l'infini, et comme il y a divers degrés de combinaisons entre les éléments de chacun de ces deux êtres, il y a aussi nécessairement divers degrés de combinaisons dans leurs rapports mutuels.

L'union de l'esprit et de la nature forme en Dieu un *être d'harmonie*, dont l'humanité est la manifestation la plus haute, la plus intime et la plus complète ; l'humanité est donc la synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers ; elle est une en Dieu et comme Dieu ; elle est véritablement faite à son image. Elle est infinie, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit dans la multitude des combinaisons qui peuvent former la nature et l'esprit dont elle est l'harmonie intérieure. Dans ce vaste ensemble de l'humanité, se présentent, réalisant son essence dans une union subordonnée, et comme dans un seul être, l'homme, doué plus particulièrement de l'attribut de spontanéité, la femme, de celui de totalité, sans que l'attribut opposé manque tout à fait à l'un ou à l'autre.

Krause demande ensuite à l'analyse quelle est la nature du rapport qui unit Dieu au monde; et il reconnaît que ce n'est pas un simple rapport de causalité, dans lequel, une fois produit, l'effet se détache et reste indépendant dans sa cause; mais un rapport de raison, en vertu duquel Dieu est la raison immanente et toujours active de l'existence de l'univers, auquel il ne cesse pas d'être uni : le rapport de Dieu au monde n'est ni un rapport d'identité panthéistique, ni un rapport de dualisme ; il n'y a entre le monde et Dieu ni identité ni séparation. Aux yeux de Krause, la création est à la fois éternelle et temporelle. Elle est éternelle en ce sens que l'esprit, la nature et l'humanité n'étant que la forme des attributs éternels d'infini et d'absolu, Dieu veut éternellement en soi l'esprit, la nature et l'humanité ; elle est temporelle en ce que l'esprit, la nature et l'humanité, se développant dans leur manifestation sous la loi successive et divisée du temps et de l'espace, réclament l'action incessante de Dieu, même dans le domaine temporel.

La théorie la plus remarquable de tout le système de Krause est celle de l'individualité. Il en trouve le principe par l'induction qui, de l'objet individuel physique et observable, s'élève par la notion de raison à l'individualité correspondante en Dieu, et dans laquelle son individualité physique trouve sa raison nécessaire. Krause atteint encore par la métaphysique et *a priori* un *principe éternel d'individualité*, en faisant remarquer que, dans l'unité divine elle-même, il y a des déterminations, et que les combinaisons de ces déterminations se multipliant à l'infini, créent à l'origine de toutes choses des individualités qui participent aux attributs divins, et sont, par conséquent, éternelles. Tels sont l'esprit, la nature et l'humanité, non-seulement dans leur sens général, mais encore dans chacun des individus qui les composent. Il est facile de voir que la croyance à l'immortalité de l'âme est la conséquence de cette doctrine sur l'individualité, ou plutôt qu'elle est cette doctrine même, avec un degré nouveau d'extension.

L'idée de la vie future entraîne celle de récompense et de châtiment ; celle de récompense et châtiment suppose que l'on s'est fait une notion exacte de la nature du mal. Krause pense qu'il n'y a pas de mal en soi, et que ce mot ne peut désigner que des rapports inexacts ou faux établis entre deux termes. Le mal n'est donc ni un principe absolu, comme dans le dualisme manichéen, ni une simple négation, comme dans le système panthéistique ; il est en réalité, mais à l'état relatif ; il est le résultat, mais le résultat réel, d'un rapport. Le mal a son origine dans l'individualité, dans la nature finie des êtres, qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, et qui peuvent, en vertu de leur spontanéité et de leur liberté, substituer aux rapports harmoniques des choses d'autres rapports qui ne le sont pas. L'homme, en tant qu'être fini, porte donc en soi la possibilité du mal ; mais en tant qu'exprimant l'infini et l'absolu, il trouve dans sa nature la force nécessaire pour lutter contre le mal avec succès.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Krause. Nous n'en entreprendrons pas l'examen critique ; nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les philosophes allemands contemporains, aucun n'a tenu plus de compte des faits, et n'a été plus attentif à éprouver, par les données de l'observation, l'unité systématique de sa philosophie.

Les ouvrages de Krause sont : *Dissertatio de philosophiæ et matheseos notione et earum in-*

tima conjunctione, Iéna, 1802; — *Esquisse de la logique historique*, Iéna, 1803 (all.); — *Esquisse du droit naturel*, ib., id.; — *Esquisse d'un système philosophique de mathématiques*, ib., 1804 (all.); — *Introduction à la philosophie de la nature*. Cet ouvrage a été publié encore sous cet autre titre: *Plan du système de la philosophie*, 1804 (all.), et Goëtt., 1828; — *Système de la morale*, Leipzig, 1810 (all.). Cet ouvrage est inachevé; bien qu'il n'en existe qu'un premier volume, il donne, ainsi que le précédent, la plus juste idée du système de Krause. — *Tableau primitif de l'humanité*, Dresde, 1811 (all.); — *Journal de la vie de l'humanité*, Dresde, 1811 (all.); — *Oratio de scientia humana*, Berlin, 1814. M. Ahrens, professeur à l'université libre de Bruxelles, et l'un des élèves de Krause, a exposé plusieurs parties importantes de sa doctrine dans son *Cours de psychologie*, 2 vol. in-8, Paris, 1838, et en a développé une application intéressante dans son *Cours de droit naturel*, in-8, Bruxelles, 1844. Dans son remarquable *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion*, in-8, Bruxelles, 1844, M. Guill. Tiberghien a également exposé la doctrine de Krause, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les systèmes philosophiques qui l'ont précédée. Enfin l'on peut consulter l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Willm, Paris, 1846, 4 vol. in-8.

H. B.

KRONLAND (Marcus-Marci de), philosophe mystique du XVIIe siècle, contemporain de Mercurius Van-Helmont (voy. ce nom), à qui il ressemble beaucoup par ses opinions, tout en restant fort loin de lui par l'érudition et par le talent. A l'exemple de Paracelse, des deux Van-Helmont, de Robert Fludd, il exerçait la médecine et appliquait à la guérison des maladies une science infaillible, selon lui, et qui, en mettant à nu les premiers principes des choses, ne laisse rien en dehors de son pouvoir. Son système se réduit à fondre ensemble d'une manière superficielle et grossière les idées de Platon, les formes d'Aristote, et ce principe moitié spirituel et moitié matériel que les théosophes modernes ont emprunté à la kabbale (voy. ce mot) sous le nom de lumière. Les idées, telles qu'il les comprend, sont à la fois actives et intelligibles, et nous représentent les forces de la nature; ces forces accessibles à la pensée, et principal objet de la science, doivent prendre la place des qualités occultes de la scolastique: on les désigne sous le nom d'idées séminales (*ideæ seminales*), parce qu'elles sont véritablement le germe ou la semence des êtres. A l'aide de la lumière, elles engendrent toutes choses et leur donnent la forme; l'univers tout entier porte donc leur empreinte, et elles ont lié entre elles toutes ses parties de telle manière qu'elles exercent les unes sur les autres une mutuelle influence. C'est sur ce principe que se fondent les théories médicales de Kronland et sa foi dans l'astrologie. Il a laissé deux ouvrages qui ont pour titres: *Idearum operatricium idea, sive Delectio et hypothesis illius occultæ virtutis, quæ semina fœcunda et ex iisdem corpora organica producit*, in-4, Prague, 1635; — *Philosophia vetus restituta, in qua de mutationibus quæ in universo sunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam, et præter naturam, et de curatione morborum, etc., ib., lib. V*, in-4, ib., 1662. X.

KRUG (Wilhelm Traugott), philosophe populaire et écrivain des plus féconds, naquit en 1770 aux environs de Wittemberg, et fut élevé au collége-pensionnat de Schulpforta. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à l'université qui fut le berceau de la réformation allemande, il eut l'insigne honneur de succéder à Kant dans sa chaire, en 1805. Il la quitta en 1809 pour aller enseigner la philosophie à Leipzig, où il mourut en 1841.

Krug prit une part très-active aux grands événements de son temps, et émit son vote sur toutes les questions politiques et sociales, philosophiques et religieuses de l'époque. Il fut un des chefs de la société patriotique fondée à Kœnigsberg, après la paix de Tilsitt, sous le nom de *Tugendbund*. En 1813, il fit, comme volontaire, partie d'un corps de chasseurs à cheval, et se retira, en 1814, avec le titre de chef d'escadron à la suite, pour reprendre son enseignement. Il fut enfin député de l'université de Leipzig à la diète saxonne en 1833.

Nous passons sous silence les travaux du publiciste et du pamphlétaire, dans lesquels il montra autant de modération que de courage et de franchise, pour nous occuper uniquement de ceux du philosophe. Ses ouvrages de philosophie sont en très-grand nombre. On a de lui un corps de doctrine complet, où prédomine l'esprit de la philosophie de Kant, fréquemment modifiée sous l'inspiration du bon sens, œuvre qui se distingue plus par une grande clarté que par la profondeur, par l'érudition que par l'originalité, et où l'on trouve aussi, comme dans la plupart de ses écrits, plus d'aperçus ingénieux, d'observations utiles, que d'idées et de vues propres à ouvrir au lecteur de nouveaux horizons. Le système est divisé en deux parties: l'une consacrée à la philosophie théorique, l'autre à la philosophie pratique. Le *Système de la philosophie théorique* (3 vol. in-8, Kœnigsberg, 1806-1810) comprend la logique et la métaphysique. Sa logique est un des traités les plus détaillés et les plus instructifs que l'on puisse consulter. Sa métaphysique est encore intitulée *Théorie de la connaissance*, titre qui indique clairement que l'auteur appartient par son langage et par l'esprit général de sa doctrine à l'école de Kant. C'est, du reste, la partie du système qui manque le plus de profondeur et d'originalité. La seconde partie, le *Système de la philosophie pratique* (3 vol. in-8, Kœnigsberg, 1817-1819), comprend la philosophie du *droit*, de la *morale* et de l'*esthétique*.

Il a résumé son système, avec quelques modifications dans la disposition des matières, dans le *Manuel de philosophie et de bibliographie philosophique* (2 vol. in-8, Leipzig, 1820-1821), qui eut plusieurs éditions, et dont il peut être utile d'indiquer ici le plan. Il se compose de sept parties: 1° la *Théorie fondamentale*, sorte d'introduction à la philosophie, à laquelle l'auteur avait déjà consacré un ouvrage spécial sur lequel nous reviendrons; 2° la *Logique*, divisée en logique pure et logique appliquée; 3° la *Métaphysique* ou la théorie de la connaissance, où l'on trouve, après l'analyse des facultés intellectuelles, les principes fondamentaux de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles, ainsi que de la philosophie de la nature; 4° l'*Esthétique*, ou comme il l'appelle encore, la science du goût; 5° la *Philosophie du droit*; 6° la *Philosophie morale*; enfin, 7° la *Philosophie religieuse*.

Krug est un vrai disciple de Kant en théologie et en philosophie, car il attribue à la raison le droit de critique et d'interprétation, selon ses propres lumières, sur toute religion positive ou prétendue révélée; d'une autre part, il oppose au dogmatisme de toute couleur le *criticisme*,

comme analyse de la conscience et de la faculté de connaître, et il refuse de sortir du domaine légitime de la raison, et de s'élever dans les régions transcendantes avec l'imagination spéculative. Mais il s'écarte de Kant et se rapproche de Jacobi, par une foi pleine et entière dans les lois et les produits légitimes de la conscience raisonnable, dans laquelle l'*être et l'idée sont primitivement unis.* C'est le philosophe du bon sens, du sens commun, de la conscience, bien que, tout en affectant des airs d'indépendance, il ait de la peine à cacher la livrée et les couleurs du maître à qui il s'était donné d'abord; au fond, il est ennemi de toute spéculation qui tend à s'élever au-dessus de l'expérience externe et interne, oubliant que la conscience elle-même, par ses secrets instincts et ses pressentiments d'un ordre de choses supérieur, nous contraint à dépasser ces bornes.

Il s'explique ainsi sur sa manière de concevoir la philosophie : « La philosophie est la science de la légalité primitive de l'esprit humain pris dans sa totalité, ou de la forme primitive du *moi* pris dans son universalité, c'est-à-dire au point de vue objectif et au point de vue subjectif, au point de vue théorique et au point de vue pratique. » Partant de là, il cherche dans la conscience et dans ses faits immédiats une base solide pour son système, qu'il désigne par le nom de *synthétisme transcendantal*, et qui doit concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme.

C'est par là que Krug a marqué dans le mouvement philosophique de l'Allemagne, et qu'il réclame une place dans l'histoire de la philosophie depuis Kant. Or, qu'est-ce qu'il entend par ce *synthétisme?* sous ce nom nouveau y a-t-il réellement une découverte, et quelle en est l'importance? C'est ce que nous allons examiner.

Il n'y a, selon Krug, que trois systèmes possibles quant à l'origine de la connaissance, savoir : le *réalisme*, qui prétend expliquer les idées par les choses; l'*idéalisme*, qui fait procéder toute réalité des idées; et le *synthétisme*, qui rejette les deux autres systèmes comme arbitraires : c'est un milieu entre les deux extrêmes, un essai de les combiner ensemble et de les compléter l'un par l'autre. Selon lui, le réalisme et l'idéalisme, entre lesquels se partagent tous les systèmes dogmatiques, sont également le produit d'une spéculation *transcendante*, c'est-à-dire dépassant la conscience considérée comme la synthèse du savoir et de l'être, de l'idéal et du réel. Dans la conscience, la réalité est présente sous la forme d'idées, et il est impossible de remonter légitimement au delà de ce fait. Le *synthétisme transcendantal*, dit-il, est ce système qui considère le savoir et l'être, l'idéal et la réalité, comme primitivement posés et réunis, et qui, par conséquent, ne prétend pas déduire l'un de l'autre, regardant une pareille explication comme impossible. Cette unité est un fait primitif de la conscience, et la conscience tout entière repose là-dessus : comment dès lors expliquer ce fait? Toute déduction supposant la conscience de ce fait, vouloir aller au delà c'est chose impossible, absurde.

Cette théorie est surtout exposée dans l'ouvrage intitulé *Philosophie fondamentale* (3ᵉ édition, in-8, Leipzig, 1827); et voici comment elle y est établie :

La conscience est une synthèse du savoir et de l'être dans le *moi*, et la conscience n'est conscience déterminée, conscience réelle, actuelle, qu'autant que dans le *moi* un être déterminé est uni à un savoir déterminé; mais une pareille synthèse, qui se renouvelle sans cesse, serait impossible sans une synthèse primitive de l'être et du savoir dans le *moi*, synthèse qui est au delà de toute observation, et qui constitue originairement la conscience, toute conscience supposant nécessairement une distinction entre le sujet et l'objet. Antérieurement à toute conscience déterminée, il faut absolument que l'être et le savoir soient entre eux dans un rapport tel qu'ils puissent se déterminer réciproquement. Cette synthèse *a priori*, qui est antérieure à toute conscience déterminée, et par laquelle celle-ci devient seulement possible, est un fait primitif supérieur à toute réflexion, à toute explication : vouloir l'expliquer en remontant au delà, ce serait se perdre dans le vide; il est absolu, et partant inexplicable.

Si, après cela, acceptant ce fait comme primitif et absolu, on réfléchit sur l'être et le savoir, unis ainsi dans la conscience, on trouve que l'être qui est l'objet du savoir est rapporté non-seulement au *moi*, mais encore à quelque chose qui n'est pas *moi*, qui est hors du *moi*. On pose ainsi avec le *moi* un *non-moi*, et l'on attribue à l'un et à l'autre une égale réalité. Or, sur quoi est fondée cette conviction? en d'autres termes, quel est le rapport de l'être au savoir, de la réalité aux idées?

La question ramenée à ces termes, deux réponses sont possibles : ou l'un des deux est posé par l'autre, comme un effet est produit par sa cause; ou bien tous les deux sont primitivement posés et unis ensemble, et toute explication de l'un par l'autre est impossible.

Si l'on admet que l'un doit être déduit de l'autre, le savoir de l'être ou l'être du savoir, deux solutions sont possibles. On peut essayer d'expliquer l'idéal par la réalité, les idées par les choses, et considérer ainsi l'être comme le premier, et le savoir comme en étant le produit; ou bien l'on peut concevoir le savoir comme le primitif, et en déduire l'être ou la réalité. Le premier système constitue le *réalisme;* le second donne naissance à l'*idéalisme.*

Mais tout est arbitraire dans l'un et l'autre système, et tous deux vont au delà du fait de la synthèse primitive. Si l'on se décide pour le réalisme, on admet une réalité en soi, indépendante de tout savoir, de toute idée, et l'on prétend néanmoins en faire naître l'idéal, ce qui est impossible. En reconnaissant une simple matière, sans aucune idée, sans aucune conscience, on se perd dans le *matérialisme*. Le réalisme absolu est matérialisme, et il laisse la question sans solution : car comment l'idéal pourrait-il naître de ce qui est en soi inerte, l'opposé de toute idée et de toute conscience?

D'un autre côté, en admettant l'idéal comme le premier, on le dépouille de toute réalité, puisque la réalité doit seulement en être déduite. Or, l'idéal, sans rien de réel, n'est rien au fond, et l'idéalisme se réduirait ainsi au *nihilisme*, puisque, en faisant abstraction de toute réalité, on supprime à la fois l'objet et le sujet.

L'idéalisme et le réalisme absolus sont donc également insuffisants pour expliquer le rapport de l'être au savoir, des choses aux idées; il ne reste, par conséquent, que le troisième système, selon lequel tous les deux sont posés comme primitivement unis dans la conscience, et il faut renoncer à vouloir déduire l'un de l'autre. Ce système est le *synthétisme transcendantal,* qui concilie ensemble l'idéalisme et le réalisme, et qui reconnaît avec le sens commun l'existence réelle du *moi*, celle d'un *non-moi*, et une action réciproque de l'un sur l'autre; cette conviction naturelle, le synthétisme la proclame d'une certitude absolue et supérieure à toute démonstra-

tion, comme un fait primitif que toute conscience et toute réflexion supposent.

On peut admettre ce résultat sans les raisons sur lesquelles il est fondé, et sans accorder que la question soit résolue, ni même que la solution proposée ait rien de bien nouveau.

En effet, les deux doctrines auxquelles Krug oppose la sienne comme seule raisonnable, ne sont pas les seules possibles; elles sont d'ailleurs mal définies. Nous renvoyons pour les diverses acceptions de ces deux termes aux mots IDÉALISME et RÉALISME, et nous nous bornons à faire remarquer ici que le premier de ces deux systèmes ne prétend faire naître les choses des idées qu'au point de vue de Dieu, et que, pour ce qui est de l'intelligence humaine, il revendique seulement pour les idées une existence indépendante des choses, tout en les concevant comme y étant conformes; et que le second ne fait pas nécessairement dériver de la matière les idées et l'entendement lui-même; qu'il réclame seulement pour celles-ci une existence indépendante et une action sur l'esprit; en d'autres termes, l'idéalisme ne tourne pas nécessairement au *nihilisme*, puisqu'il suppose au moins l'intelligence, et le réalisme n'est pas absolument sensualisme, et encore moins matérialisme, puisque même en faisant naître toutes les idées d'une action venue du dehors, il est toujours obligé de reconnaître un sujet intelligent. Tous les systèmes, pour expliquer la conscience, sont forcés d'admettre un sujet et un objet; ils ne diffèrent que quant à la part plus ou moins active, qu'ils attribuent à l'un et à l'autre. Le bon sens admet les deux facteurs comme concourant ensemble à produire l'intelligence, concevant l'un comme fournissant la matière, et l'autre comme l'artisan qui lui donne la forme. Le synthétisme de Krug n'est donc qu'un retour au sens commun, qui ne s'élève pas même jusqu'à l'harmonie admise par Jacobi entre les lois de l'entendement et celles de l'univers. Loin de faire faire un pas à la question, il la laisse entière et sans solution.

Krug prétendait que le synthétisme pouvait encore s'appliquer à d'autres matières, à l'esthétique, par exemple, à la politique, à la philosophie de la nature; c'est partout une sorte de juste milieu, de conciliation entre le réalisme et l'idéalisme. Ainsi, quant à l'art, il rejette cette théorie selon laquelle, aux dépens ou au mépris de la nature, l'artiste obéirait uniquement aux inspirations de sa fantaisie, et ne prendrait pour guide que des conceptions purement idéales ou chimériques; et il rejette en même temps le réalisme esthétique qui voudrait borner l'art à la servile imitation de la nature : le synthétisme conseille à l'artiste de s'inspirer à la fois de ses idées et des beautés de la nature. De la même manière, il importe en politique, en cherchant à réaliser l'état idéal, de consulter les faits et de se régler sur eux.

Parmi ses nombreux écrits, outre ceux que nous avons déjà cités, Krug indique lui-même comme les plus remarquables, ses *Lettres sur la perfectibilité de la religion révélée*, 1795; — l'*Essai d'une encyclopédie des sciences*, 1796-1797, 2 vol.; — les *Aphorismes relatifs à la philosophie du droit*, 1800; — la *Philosophie du mariage*, 1800; — *Histoire de la philosophie ancienne*, 2ᵉ édit., 1826 : ouvrage instructif, bien que souvent l'auteur n'ait pas assez approfondi les doctrines qu'il juge; — *l'État et l'École*, 1810, etc. Le *Dictionnaire philosophique* qu'il a publié de 1827 à 1834 laisse fort à désirer; les matières n'y sont, en général, qu'effleurées, et il offre à la fois beaucoup de lacunes et de choses inutiles. Sur la fin de sa vie, Krug publia un choix de ses ouvrages, parmi lesquels se trouvent trois volumes d'*écrits philosophiques*, 1839, dont quelques-uns ne sont pas sans intérêt. En 1825, il fit paraître sous le nom d'*Urceus*, traduction en latin du mot *Krug*, une histoire de sa vie.

On trouvera dans l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann l'indication complète des ouvrages de Krug, et l'on pourra consulter encore l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Willm, Paris, 1846, 4 vol. in-8. J. W.

KUNHARDT (Henri), recteur adjoint et professeur au gymnase de Lubeck, a publié sur divers points de l'histoire de la philosophie et de la philosophie elle-même des ouvrages estimables et utiles à consulter; en voici la liste à peu près complète : *De Aristippi philosophia morali, quatenus illa ex ipsius dictis secundum Diogenem Laertium potest derivari*, in-4, Helmstadt, 1795; — *de Fide historicorum recte æstimanda in historia philosophiæ*, in-4, ib., 1796; — *Disciplina morum aptis philosophorum sententiis illustrata*, in-8, ib., 1799; — *Socrate considéré comme homme et comme chef d'école*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1802 : c'est la traduction des *Memorabilia* de Xénophon avec des notes explicatives; — *des Points principaux de la morale des stoïciens d'après le Manuel d'Épictète*, dans le *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, publié par Bouterweck, t. I, 2ᵉ cahier, et t. II, 2ᵉ cahier; — *de l'Idée de la mythologie et du sens philosophique des anciens mythes*, ib., t. II, 1ᵉʳ cahier; — le *Phédon de Platon expliqué et jugé surtout en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité*, in-8, Lubeck, 1817; — *Principes de la métaphysique des mœurs d'après Kant, présentés dans un langage simple, et examinés dans leurs résultats les plus importants*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1800; — *Fragments sceptiques*, ou *Doutes sur la possibilité de la philosophie comme science de l'absolu*, in-8, Lubeck, 1804; — *Anti-Stolberg*, ou *Essai pour défendre les droits de la raison, etc.*, in-8, Leipzig, 1808; — *Esquisse d'une étymologie universelle ou philosophique*, in-8, Lubeck, 1808; — *Idées sur le caractère essentiel de l'humanité et les limites de la connaissance philosophique*, in-8, Leipzig, 1813; — *Leçons sur la religion et la morale*, in-8, Lubeck, 1815; — *Considérations sur les limites de la science théologique*, in-8, Neustrelberg, 1820. Tous ces écrits, à l'exception des trois premiers, ont été rédigés en allemand. X.

LA BRUYÈRE. Il y a deux manières d'étudier la nature humaine : l'une fondée sur la conscience et sur l'analyse; l'autre sur l'expérience et la pratique du monde; l'une solitaire, abstraite, systématique, qui cherche dans l'esprit lui-même et dans ses facultés invariables le principe commun de nos actions, de nos sentiments, de nos idées, et les lois générales de notre existence; l'autre qui s'exerce sur la société et prend les faits, pour ainsi dire, au passage, sans s'inquiéter de leur origine ni de leur cause; qui juge les hommes par leurs actes plus que par leurs facultés, par leurs préjugés et leurs habitudes plus que par leurs instincts et leurs croyances naturelles, par ce qu'ils sont dans un temps, dans un lieu, dans certaines conditions, non par ce qu'ils devraient et pourraient être. La première appartient au philosophe, ou, si l'on adopte ce mot qui rend mieux notre pensée, au psychologue; la seconde au moraliste. Elles ont toutes deux leur bon et leur mauvais côté. Les recherches psychologiques nous aident à découvrir les conditions générales et les éléments constitutifs de notre être; mais elles nous laissent ignorer comment ces éléments se modifient, se corrompent ou se développent sous l'influence de la société. Les observations